Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Série « Recherches » n° 1

Partenariat et compagnonnage, de nouveaux modes de faire Église

Agathe BROSSET

Publié sur le site : *www.pastoralis.org* en novembre 2011

UNIVERSITE CATHOLIQUE
DE L'OUEST
U.C.O.

FACULTE DE THEOLOGIE

THESE DE DOCTORAT EN THEOLOGIE PRATIQUE
Année 2010

****

PARTENARIAT ET COMPAGNONNAGE : DE NOUVEAUX MODES DE « FAIRE EGLISE »

Un analyseur : des pratiques de l'aumônerie hospitalière.

****

DIRECTEUR :
Louis-Michel RENIER

Agathe BROSSET

à mes parents,
à Bernard,
à Thérèse, Renée et Armelle,
à Yves, Charles-Henri, Francis et Pierre
Ils ont accompli leur « pâque ».
Leur vivante mémoire habite aussi ces chemins.

Merci
aux équipes d'aumôneries hospitalières
dont la rencontre et les pratiques ont nourri cette recherche

Merci
à mon directeur de thèse
qui m'a inlassablement encouragée à aller « jusqu'au bout »

Merci
à celles et ceux
dont la présence, l'affection, la confiance m'ont soutenue au fil des jours

Merci
pour les compagnonnages
que cette recherche a permis et « illuminés »

« Il vous précède en Galilée
c'est là que vous le verrez
comme il vous l'a dit" (Mc 16,7)

TABLE DES MATIERES

TABLE DES MATIERES 2

INTRODUCTION GENERALE 14

PREMIERE PARTIE 22

INTRODUCTION 23

CHAPITRE 1 - ANALYSE D'EXTRAITS DES INTERVIEWS DES EQUIPES 27

1.1 – CONSTITUTION DU CORPUS D'INTERVIEWS 27

1.2 – DESCRIPTION DE LA MÉTHODE D'ANALYSE 28

1.3 – ANALYSE DES EXTRAITS SÉLECTIONNÉS 29

1.31 – Présentation des extraits 29

1.32 – Analyse des extraits 30

1.4 - L'ECCLÉSIALITÉ DES ÉQUIPES D'AUMÔNERIE HOSPITALIÈRE. 67

1.41 – Un "être ensemble" 68

1.411 – "Etre ensemble" fondé sur un envoi par l'Eglise. 68

1.412 - "Etre ensemble" qui s'édifie au fil du temps. 69

1.413 – "Etre ensemble" relié à d'autres réalités ecclésiales. 69

1.42 – Le caractère sacramentel et confessant de l'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière. 70

1.43 – Une Eglise servante de l'avènement du Royaume. 71

1.44 – Le témoignage rendu dans un établissement public. 73

1.441 – Partenariat et ecclésialité. 75

1.442 – Compagnonnage et ecclésialité 76

CONCLUSION 77

CHAPITRE 2 - REGARD SUR LES PROJETS PASTORAUX DE QUELQUES EQUIPES D'AUMÔNERIE 79

INTRODUCTION 79
2.1 – LA MISSION DE L'EGLISE DANS L'ÉTABLISSEMENT PUBLIC DE SANTÉ. 80
2.11 – L'enseignement de la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » 81
2.12 – Le service de l'aumônerie partenaire d'un service de l'humain. 81
2.13 – Un exercice de la mission en lien avec d'autres lieux ecclésiaux..... 82
2.2 – MISE EN ŒUVRE D'UN PARTENARIAT ENTRE LE SERVICE DE L'AUMÔNERIE ET LES AUTRES SERVICES HOSPITALIERS..... 84
2.21 – Partenariat justifiant la démarche d'agrément du service d'aumônerie. 85
2.22 – Partenariat conduisant à connaître l'évolution de l'hôpital et à s'y ajuster si possible. 85
2.23 – Partenariat suscitant le respect de la spécificité du soin apporté par chaque intervenant. 86
2.24 – Partenariat s'exprimant dans une qualité de relations 87
2.3 – L'ECCLÉSIALITÉ DU SERVICE D'AUMÔNERIE 87
2.31 – La construction de l'ecclésialité de l'équipe. 88
2.32 – Une dimension ecclésiale manifestée publiquement..... 89
2.33 – Une présence ecclésiale sous forme d'un accompagnement..... 91
CONCLUSION 92
CHAPITRE 3 - DES « FAMILLES » D'EQUIPES..... 95
INTRODUCTION 95
3.1 – UNE EGLISE "COMMUNAUTÉ". 96
3.11 – Une pratique de la relecture pastorale. 96
3.12 – Un témoignage rendu communautairement dans la mise en œuvre de la diversité des fonctions, des rôles et des tâches. 97
3.121 – Témoignage ecclésial sur le lieu de l'hôpital..... 97
3.122 – Témoignage à porter en d'autres lieux ecclésiaux. 98
3.123 – Une diversité de fonctions, de rôles et de tâches..... 99
3.13 – Une attitude respectueuse des personnes 100
3.2 – UNE EGLISE "SACREMENT" 101
3.21 – Une expérience de salut et de conversion..... 102
3.22 – La dimension pascale de l'expérience vécue en aumônerie..... 103
3.23 - Un lieu de "révélation" 105
3.231 – Révélation pour les personnes âgées. 105

3.232 – Révélation pour les personnels soignants 106
3.233 – Révélation pour la réalité laïque de l'hôpital. 106
3.24 – La dimension confessante de la communauté. 107
3.3 – UNE EGLISE "ÉVANGÉLIQUE" 108
3.31 – Une Eglise lieu d'accueil et de passage 109
3.32 – Une Eglise qui se fait proche et attentive 110
3.321 – La mise en œuvre de la vie liturgique et sacramentelle. 110
3.322 – Une prédilection pour les plus déficients 111
3.4 – UNE EGLISE "PARTENAIRE" 112
3.41 – La visite auprès des malades 113
3.42 – La participation aux manifestations diverses de la vie hospitalière 114
3.43 – Une prise en charge partagée du "prendre soin" 115
3.44 – La dimension interreligieuse du partenariat 116
3.5 – UNE EXPRESSION PARTICULIÈRE 116
CONCLUSION 118
CHAPITRE 4 - A L'ECOUTE DE CINQ RESPONSABLES DIOCESAINS 120
INTRODUCTION 120
4.1 – LA MUTATION DE LA PRÉSENCE DE L'EGLISE EN MILIEU HOSPITALIER 122
4.11 – Au cœur du projet pastoral, un projet de rencontre. 123
4.12 – Une volonté de partenariat 124
4.2 – ENJEUX ECCLÉSIAUX EN DIRECTION D'AUTRES LIEUX PASTORAUX 125
4.21 - Le témoignage communautaire de l'équipe 125
4.22 – Une diversité de fonctions et de ministères 127
4.23 – Une politique de recrutement et de formation 128
4.24 – Une prise en charge partagée de la pastorale de la santé 129
4.3 – DES INTERACTIONS ET DES QUESTIONNEMENTS 130
4.31 – Un chemin à faire ensemble 131
4.32 – Une prise en compte du « ponctuel » 132
4.33 – Le partage communautaire constitutif du lien ecclésial 132
4.34 – Des questionnements ecclésiologiques concernant les ministères 133
CONCLUSION 134

CONCLUSION 136

DEUXIEME PARTIE 140

INTRODUCTION 140

CHAPITRE 1 - LE PARTENARIAT : UN TEMOIN DE LA MUTATION D'UN MODELE SOCIAL. 143

INTRODUCTION 143

1.1 – DES ÉLÉMENTS D'ÉTYMOLOGIE 144

1.2 – QUELQUES SITUATIONS DE PARTENARIAT 145

1.21 – Une action de formation en alternance 145

1.22 – Une situation de co-formation 146

1.23 – Des actions de solidarité internationale 148

1.24 – Une situation de partenariat ponctuel 149

1.3 – LES PRATIQUES PARTENARIALES : DES ÉLÉMENTS D'ANALYSE 149

1.31 – Le partenariat : un concept empirique. 150

1.32 – Quelques repères d'analyse des enjeux partenariaux. 151

1.321 – A l'origine du projet de partenariat. 152

1.322 – L'identité des acteurs 153

1.323 – L'exercice du pouvoir. 154

1.324 –Des situations génératrices de tensions. 155

1.4 – LA RÉALITÉ PARTENARIALE : DES TYPOLOGIES 155

1.41 – Typologie proposée par Corinne MERINI 156

1.42 – Typologie proposée par Bertrand BERGIER 158

1.43 – Intérêt de la prise en compte de ces deux typologies 162

1.5 – LES ENJEUX DE SOCIÉTÉ DU PARTENARIAT 162

1.51 – Le contexte sociétal d'où émerge le partenariat. 163

1.52 – Le partenariat : un enjeu démocratique. 163

1.53 – Les enjeux socio-politiques du partenariat. 164

1.54 – Le partenariat, une prise en compte de la complexité 165

1.541 – Des distinctions nécessaires. 166

1.542 – Evaluation de l'efficacité du partenariat 167

1.55 – La légitimité du partenariat. 168

1.6 – UN MODÈLE ANTHROPOLOGIQUE DU PARTENARIAT 169

1.61 – Le partenariat, témoin et moyen d'une mutation sociétale..... 170
1.62 – Un modèle alternatif face au modèle bureaucratique. 171
1.63 – Les aspects culturels du modèle. 172
1.64 – Le parallélisme entre l'anthropologique et l'opérationnel. 173
1.65 – Modèle alternatif et référence aux valeurs. 174
CONCLUSION. 175
CHAPITRE 2 - ENJEUX ECCLESIAUX DE PRATIQUES PARTENARIALES..... 177
INTRODUCTION 177
2.1 – REGARD SUR LES PRATIQUES ET LES PROJETS DE L'AUMÔNERIE HOSPITALIÈRE 178
2.11 – Ce que nous avons entendu des pratiques partenariales des équipes d'aumônerie hospitalière..... 178
2.111 – Au travers d'une situation particulière 178
2.112 – La relation aux personnels hospitaliers 179
2.113 – La participation à des démarches institutionnelles 180
2.12 – Ce que nous avons lu et entendu concernant le projet pastoral de l'aumônerie hospitalière. 180
2.121 – Dans le cadre hospitalier..... 181
2.122 – Dans le cadre ecclésial diocésain ou de proximité..... 183
2.13 – Des échos d'une session régionale des aumôneries en établissement de santé. 185
2.14 – Des formes d'ecclésialité issues des pratiques pastorales de l'aumônerie hospitalière. 187
2.2 – LA CONSTITUTION PASTORALE « GAUDIUM ET SPES », TÉMOIN DE LA MUTATION D'UN RAPPORT DE L'EGLISE AU MONDE. 188
2.21 – Les moutures successives du texte 189
2.22 – « Les signes des temps » 195
2.221 – Une compréhension sociologique des « signes des temps »..... 195
2.222 – Une compréhension théologique des « signes des temps » 199
2.23 – Eglise–monde : un rapport de réciprocité 201
2.3 – PARTENARIAT ET NOUVELLES FORMES D'ECCLÉSIALITÉ 203
2.31 – La problématique générale de « Gaudium et Spes »..... 203
2.311 – Qu'en est-il de ce monde ? 204
2.312 – Qu'en est-il de l'homme dans ce monde ?..... 205

2.313 – Qu'en est-il de l'impact de ces mutations historiques sur l'Eglise. ? 206
2.32 – Cohérence entre mutation ecclésiale et mutation sociétale indiquée par les pratiques partenariales. 207
2.33 – Une Eglise partenaire 209
2.331 – Dans le cadre des pratiques de l'aumônerie hospitalière 209
2.332 – Une Eglise servante et signe du Royaume 210
2.333 – Des lieux de pratiques ecclésiales partenariales 211
CONCLUSION 214
CHAPITRE 3 - LE COMPAGNONNAGE, UNE MANIERE DE "FAIRE CHEMIN AVEC" 216
INTRODUCTION 216
3.1 – DES ÉLÉMENTS D'ÉTYMOLOGIE 217
3.2 – LA TRADITION DU "COMPAGNONNAGE" 219
3.21 – Naissance du compagnonnage 219
3.22 – Le compagnonnage : une initiation 221
3.221 – L'apprentissage : l'art d'une transmission. 221
3.222 – La pratique du voyage 222
3.23 – Le compagnonnage, un modèle spirituel. 222
3.231 – L'homo faber. 222
3.232 – La communauté 223
3.233 – Transmission et responsabilité 224
3.3 – LA PRATIQUE DE "L'ENTRAÎNEMENT MENTAL", "VÉCU DE COMPAGNONNAGE" 225
3.4 – LE COMPAGNONNAGE, UNE SITUATION DE PARTAGE. 227
3.41 – L'accompagnement : une posture éducative spécifique. 227
3.42 – Le compagnonnage, une manière d'être avec. 231
3.421 – Partager un chemin 232
3.422 – Donner corps à une fraternité 232
3.423 – Porosité de la frontière entre accompagnement et compagnonnage. 233
3.5 – COMPAGNONNAGE ET PRATIQUE DES AUMÔNERIES HOSPITALIÈRES. 235
3.51 – Compagnonnage ou accompagnement 236
3.52 – L'équipe d'aumônerie : un chemin de compagnonnage. 237
CONCLUSION 239
CHAPITRE 4 - ENJEUX SOCIETAUX ET ECCLESIAUX DES PRATIQUES DU COMPAGNONNAGE 242

INTRODUCTION 242
4.1 – QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE LA SOCIÉTÉ OCCIDENTALE EN CE DÉBUT DU XXIÈME SIÈCLE. 243
4.11 – Un nouveau rapport aux idéaux nés des Lumières. 244
4.12 – Une mutation des temporalités. 246
4.121 – A propos de la réalité de" projet". 247
4.122 – Les nouvelles temporalités du présent. 248
4.123 – "La tyrannie de l'urgence" 251
4.124 – Une articulation du présent au passé et à l'avenir 252
4.13 – Une société complexe et fragile 253
4.2 – L'INDIVIDU AU CŒUR DE LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE 255
4.21 – Un individu "narcissique" 256
4.22 – Le poids de la responsabilité individuelle et la valorisation de l'aventure "entreprenariale" 257
4.221 – "La fatigue d'être soi" 257
4.222 – Entrepreneur de sa propre vie 258
4.223 – La valorisation de la réussite. 259
4.224 – La valorisation du "capital" humain 259
4.23 – La valorisation du "quiconque" ou un nouveau rapport à l'égalité. 260
4.24 – Un individu-trajectoire 261
4.25 – Des modalités de « vivre ensemble » 263
4.251 – Un "polythéisme" des valeurs. 264
4.252 – Le lien d'appartenance 264
4.253 – Le rapport à l'avenir 265
4.254 – Une logique de réseaux 265
4.3 – UN COMPAGNONNAGE EN PRISE AVEC LA CONTEMPORANÉITÉ. 267
4.31 – Compagnonnage et "individu-trajectoire" 267
4.32 – Compagnonnage et construction de lien social 268
4.33 – Compagnonnage et avènement de sens 269
4.4 – DES COMPAGNONNAGES AVEC JÉSUS DANS L'ÉVANGILE SELON MARC. 270
4.41 – La rencontre du tout venant 271
4.42 – Jésus et ses disciples. 273
4.43 – Jésus et les « Douze » 274

CONCLUSION 275

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE 277

TROISIEME PARTIE 279

INTRODUCTION 280

CHAPITRE 1 - UN RAPPORT DES EGLISES AU MONDE SOUS LE MODE DU PARTENARIAT 284

INTRODUCTION 284

1.1 – IMPACT DE LA MISE EN SITUATION DE PARTENARIAT. 285

1.11 – Apport de l'analyse du corpus 286

1.12 – Au regard de la réflexion sociologique et anthropologique 287

1.13 – Fécondité pour l'Eglise, d'une mise en situation de partenariat 289

1.2 – LA « MISSION » CONSTITUTIVE DE L'IDENTITÉ ECCLÉSIALE 290

1.21 – Les caractéristiques lucaniennes de la mission 291

1.211 – Le contexte de l'œuvre lucanienne 291

1.212 – Le ministère de Jésus selon Luc. 291

1.213 – La mission dans l'Eglise des origines 294

1.214 – Une ecclésiologie lucanienne. 299

1.22 – Des modèles historiques diversifiés de la mission 300

1.221 – A l'époque patristique 301

1.222 – Au Moyen -Âge (600-1500) 305

1.223 – L'époque moderne dans le sillage de la philosophie des Lumières 311

1.224 – Brève synthèse 320

1.23 - L'ecclésiologie missionnaire portée par Vatican II 321

1.231 – Une tension créatrice 321

1.232 – Une manifestation du dessein de Dieu pour le monde. 322

1.233 – Une reconnaissance du salut à l'œuvre. 323

1.234 – L'annonce d'une Bonne Nouvelle. 324

1.3 – LE PARTENARIAT, UNE ATTITUDE MISSIONNAIRE POUR RENCONTRER LE MONDE DE CE TEMPS.

.....326
1.31 – Des défis nouveaux pour l'Eglise.....327
1.311 – Des rapports nouveaux au temps et à la nature.....327
1.312 – Le statut de l'Eglise dans la société française 328
1.313 – Passage d'une Eglise rivale à une Eglise partenaire.....329
1.32 –Un rapport au monde où l'Eglise se situe en servante du monde et du Royaume. 330
1.321 – Jésus prophète du Royaume.....331
1.322 – Une Eglise hospitalière au monde et servante du Royaume. 336
1.33 – Des lieux et des espaces de partenariat pour l'Eglise. 339
1.331 – La participation au débat sur le statut laïc de la société. 340
1.332 – La participation au débat sur le respect et la sauvegarde de la dignité humaine. 341
1.333 – Le partenariat dans le cadre du dialogue interreligieux. 342
1.334 – Une présence d'Eglise en divers autres champs.....346
CONCLUSION 347
CHAPITRE 2 - DES RELATIONS DE COMPAGNONNAGE : NAISSANCE D'UNE EGLISE "SACREMENT DE LA RENCONTRE" 349
INTRODUCTION 349
2.1 – L'ESPACE DE LA SACRAMENTALITÉ. 350
2.11 – Sacrement et Mystère.....350
2.111 – Une Eglise "sacrement de..." 350
2.112 – Des "sacrements".....351
2.113 – Mystère et manifestation 352
2.12 – La sacramentalité de la vie.....353
2.13 – La sacramentalité du témoin. 354
2.14 – La sacramentalité de la communauté ecclésiale 356
2.15 – "Qui m'a vu, a vu le Père" (Jn 14, 9).....357
2.2 – L'ÉMERGENCE D'UN "ÊTRE ENSEMBLE" ECCLÉSIAL 358
2.21 – Aux origines de l'Eglise.....359
2.211 – Actes des apôtres, trois" sommaires" : 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16. 359
2.212 – Hospitalité et commensalité 362
2.22 – Dans l'aujourd'hui de la modernité.....367

2.221 – Présence chrétienne et ecclésiale en des lieux de vulnérabilité et de fragilité. 367
2.222 – Une Eglise qui naît dans la précarité. 370
2.223 – L'accès à la réalité de disciple et d'apôtre. 372
2.23 – Compagnonnages et fraternité. 373
2.3 – UNE COMMUNAUTÉ INTERPRÉTANTE ET CONFESSANTE 375
2.31 – La fonction théologique de la narrativité 376
2.311 – La position de Ricœur 376
2.312 – L'intérêt d'une analyse narrative du livre des Actes 380
2.32 – La relecture pastorale en aumônerie hospitalière 382
2.321 – La diversité des relectures 382
2.323 – La confrontation au récit biblique 384
2.33 – Des compagnonnages qui naissent autour de la lecture des Ecritures 386
2.331 - Un témoignage d'expérience. 386
2.332 – Genèse d'Eglise et genèse de compagnonnage 388
2.34 – La célébration eucharistique 389
2.4 – LA RÉALITÉ COMMUNIONNELLE DE L'EGLISE 390
2.41 - Regard sur la constitution dogmatique « Lumen Gentium » 390
2.411 – La source théologale de la communion ecclésiale 390
2.412 – La diversité des modes d'accueil du dessein de Dieu à l'égard de l'humanité 391
2.42 - L'amplitude de la réalité communionnelle de l'Eglise : la communion des saints 393
2.421 – L'Evangile fonde l'Eglise 393
2.422 – La communion des « saints » 396
2.43 - « Il y a de multiples demeures dans la maison du Père » (Jn 14, 2) 399
CONCLUSION 403
CHAPITRE 3 - COMPAGNONNAGE ET PASTORALE D'ENGENDREMENT. PARTENARIAT ET NOUVEAUX MODES D'UN "FAIRE EGLISE" 406
INTRODUCTION 406
3.1 – LA PASTORALITÉ DE L'EGLISE. 407
3.11 – Dieu, Pasteur d'Israël 407
3.12 – Jésus, le Pasteur suscité par Dieu 408

3.13 - La réalité pastorale dans l'aujourd'hui de la vie de l'Eglise. 411
3.131 – Qui peut être dit « pasteur » ? 411
3.132 – Pastorale : un substantif et un qualificatif 412
3.133 – La permanence pastorale de l'Eglise. 414
3.2 – UNE PASTORALE D'ENGENDREMENT 414
3.21 – Des paradigmes pastoraux successifs. 415
3.211 – Une pastorale de « transmission » ou « d'encadrement ». 415
3.212 – Une pastorale de l'accueil et de la proximité 416
3.213 – Une pastorale de proposition 417
3.214 – Une pastorale de l'initiation 419
3.22 – Une pastorale s'inspirant de l'ecclésio-genèse 420
3.221 – Une approche de signification anthropologique 421
3.222 – Des paradigmes pastoraux questionnés par une pastorale d'engendrement. 421
3.223 – Une compréhension nouvelle du “croire” 427
3.23 – Compagnonnage et engendrement 431
3.231 – L’élémentaire du compagnonnage. 431
3.232 – Compagnonnage et initiation 433
3.3 – LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES DANS UNE PASTORALE D’ENGENDREMENT. 434
3.31 – Des communautés de croyants à taille humaine. 435
3.32 - Des communautés ecclésiales suscitées par la relecture pastorale 436
3.33 – Un nouveau visage d'Eglise diocésaine. 438
3.34 – Paroisse et pastorale d'engendrement. 440
3.341 – La paroisse : un « être ensemble » ecclésial 440
3.342 – Une communication entre communautés au service de la vie 442
3.343 – Imaginer un avenir. 443
3.4 – LA LÉGITIMITÉ DE PRATIQUES PARTENARIALES DANS UNE ECCLÉSIOLOGIE DE COMMUNION. 445
3.41 – La participation des fidèles du Christ à la vie de l'Eglise 446
3.411 – Fondement théologique. 447
3.412 – La pratique de l'Eglise. 448
3.413 – Coresponsabilité des charismes et des ministères. 449
3.42 – La triple dimension de l'autorité dans l'Eglise 450
3.43 – Trois dénominations symboliques : Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de

l'Esprit. 452
3.5 - DES ESPACES ECCLÉSIAUX DE PRATIQUES PARTENARIALES. 454
3.51 – Des modalités diverses de participation 454
3.52 – L'élaboration d'un projet pastoral. 455
3.53 – La pratique synodale 457
3.531 – Les conseils pastoraux. 458
3.532 – Le synode diocésain. 459
3.54 – La collégialité épiscopale. 461
3.541 – La doctrine de la collégialité épiscopale selon Vatican II. 461
3.542 – Apports et limites du concept de collégialité adopté par Vatican II. 462
3.55 – Pratiques partenariales et collégialité épiscopale. 464
3.551 – Le mouvement initié par le concile. 466
3.552 – Un regard critique sur un synode romain. 467
3.553 – Des instances synodales de la collégialité. 469
CONCLUSION 470

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE 473

CONCLUSION GENERALE 477

BIBLIOGRAPHIE 484

LISTE DES SIGLES 493

RÉSUMÉ, DISCIPLINE, MOTS-CLÉS 494

ANNEXE I 496

ANNEXE II 501

INTRODUCTION GENERALE

A l'origine de cette recherche, deux évènements. En premier lieu, à l'aube des années 2000, s e profile la mise en route du remodelage du di ocèse de Nantes auquel nous appartenons. Parmi les nombreuses réflexions suscitées par cette entreprise, nous avons été particulièrement sensibles aux interrogations formulées par certains agents pastoraux. Elles concernent les situations où le rapport à l 'Eglise se présente de manière ponctuelle et occasionnelle, par exemple : les préparations au mariage ou au baptême des petits enfants, la présence auprès des familles en deuil demandant des funérailles “à l’église”, des rassemblements festifs proposés par des jeunes à leurs pairs... En toutes ces circonstances, les agents pastoraux se situent dans une attitude d’accueil et d’accompagnement. Ils soulignent les réactions souvent positives de ces jeunes parents et familles à l’issue de leur démarche. Ces personnes disent avoir expérimenté un vi sage nouveau de l’Eglise moins impressionnant qu’auparavant, parce qu’il ne se trouve pas réduit à la figure du “clerc” et qu’il prend forme de proximité.

Lorsque la rencontre avec l’Eglise a été perçue comme féconde dans ces moments privilégiés de la vie d’un homme ou d’une femme, les agents pastoraux cherchent souvent à favoriser une « suite ». Ils pensent alors à inventer des propositions de nouvelles rencontres, par exemple, entre tous les parents qui, au cours d’une année, ont vécu le baptême de leur enfant. Le résultat n’est pas toujours à la hauteur des espérances, mais la proposition a le mérite d’exister. Ils disent aussi vouloir proposer des espaces de libre parole

autour d'un thème ou d'une question d'actualité. Dans toutes ces recherches se manifeste le désir que continue ce qui a été commencé comme si le rapport à la foi et à l'Eglise avait nécessité de prendre la forme d'une progression linéaire. Or, est-ce bien ainsi que les choses se passent et qu'est-ce que cela peut signifier pour l'Eglise et les personnes qui la rencontrent ?

Nous nous sommes alors interrogés : et s'il existait d'autres manières de prendre en compte cette réalité occasionnelle et ponctuelle ! S'il était possible de la valoriser et de la positiver ! Si elle nous obligeait à considérer différemment les modes d'appartenance à l'Eglise et à articuler autrement cheminements singuliers et communautés paroissiales ou mouvements ! Nous trouvons un écho des enjeux ecclésiologiques que provoque un tel questionnement dans un article de Joël Morlet[1] où il écrit : *« Faut-il accepter cette individualisation et cette pluralité ?...Faut-il positiver les caractéristiques de la modernité religieuse ? Sur tout ou sur certains points ? Comment opérer un discernement ? »* Favorable aux choix proposés par la lettre aux catholiques de France [2], l'auteur continue : « *des éléments nous semblent susceptibles de renouveler le regard sur le mode de participation dans la relation de l'individu à l'Eglise : les ecclesiola[3], tout en le proposant, doivent être libres par rapport à un intégralisme institutionnel ; celui-ci tend à mesurer le cheminement des gens à partir de l'institution et celle-ci aspire à assurer un suivi. La mobilité actuelle ne le permet plus. La cohérence de son cheminement est aux mains de l'individu. Cela demande à l'institution une grande liberté d'esprit et un désintéressement pour se vouloir seulement une proposition sur le chemin de chaque personne. Il s'agit plutôt d'aider à la constitution d'un « sujet », sujet de sa vie, de son histoire en sorte qu'il en soit l'auteur. Cela demande que dans chaque ecclesiola il puisse être reconnu, comme acteur, comme sujet*. » [4]

---

1 MORLET, Joël, « S'agréger et participer à une ecclesiola *»,* in *Précis de théologie pratique*, sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.553-564 ; nouvelle édition 2006.

2 *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France,* Cerf, Paris, 1996.

3 Pour l'auteur, ce terme désigne, « en opposition au terme global et abstrait d'Eglise » (selon ses propres termes dans l'article cité p.553), divers groupements : communauté de base, mouvement, association de fidèles, communauté religieuse ou lieu d'Eglise, vers lesquels des personnes viennent en quête d'un bien religieux ou spirituel.

4 MORLET, Joël, *art.cit*. p.563.

Cette problématique nous parut ouvrir un espace à l'approfondissement de notre questionnement. Nous l'exprimions alors ainsi : en quoi la prise en compte de l'individuation religieuse et l'accueil d'une diversité possible d'appartenances transforment-ils la conscience qu'une communauté ecclésiale peut avoir de son identité ainsi que sa conception de la mission d'annoncer l'Evangile ?

Le second événement auquel nous faisions allusion nous est venu d'une demande de l'aumônerie nationale des hôpitaux. Elle nous fut adressée au cours de l'année 2002. Il s'agissait de lire l'ensemble des numéros de la revue A.H.[5], de janvier 1984 à avril 2001, de manière à mettre au jour l'évolution des pratiques et des projets ainsi que leurs possibles déplacements durant cette quinzaine d'années. Cette analyse nous permit de déterminer quelques caractéristiques de l'ecclésialité des aumôneries hospitalières liées, en particulier, au statut original de ce service d'Eglise dans un service public. Invitée à respecter le projet de l'hôpital – du fait que ce dernier a obligation d'honorer la prise en compte des besoins spirituels et religieux de la personne dans le cadre de la laïcité- ainsi qu'à participer à sa réalisation, l'aumônerie hospitalière se trouve conduite à vouloir et à devoir mettre en œuvre une collaboration, voire un partenariat, avec les autres intervenants du monde hospitalier. Son activité pastorale se trouve aussi délimitée dans le temps. La rencontre des malades s'opère, en effet, à un moment précis de leur histoire. Il existe un avant et un après du passage à l'hôpital, que le visiteur ou l'aumônier ait les moyens ou non de les connaître. L'un et l'autre interviennent dans cette ponctualité précise que représente la durée de l'hospitalisation où ils se doivent de privilégier la qualité de la rencontre à proposer, à mettre en œuvre, à accueillir et à vivre. Ils demeurent également ouverts à l'éventualité, si elle se présente ou si elle est souhaitée, d'un lien avec les lieux de vie sociétaux et ecclésiaux de la personne rencontrée.

La conjugaison de ces deux évènements fut l'élément déclencheur de

5 Ce sigle correspond au titre de la revue trimestrielle des Aumôneries des Hôpitaux,cliniques, maisons de retraite et de cure, pour un service évangélique des malades et handicapés.

notre recherche. La situation diocésaine nous interrogeait sur les enjeux ecclésiaux de certaines rencontres humaines qui se voulaient de qualité mais ne conduisaient pas forcément à une décision d'appartenance plus engagée dans la communauté chrétienne. L'aumônerie hospitalière manifestait, quant à elle, une conscience vive de l'identité ecclésiale de ses équipes[6] envoyées dans un espace régi par le principe de laïcité. Cette situation de fait caractérisait leur ecclésialité d'une manière spécifique, l'inscrivant dans une situation originale quant à son rapport aux personnels administratifs ou soignants et aux représentants d'autres confessions religieuses, qu'il lui arrivait de qualifier de "partenariat". En effet, le respect des convictions religieuses et des besoins spirituels de chacun conduit l'administration hospitalière à faire place au service de l'aumônerie. L'Eglise se trouve donc "invitée" et susceptible d'être accueillie au sein de l'hôpital public. Elle y propose un mode de présence et d'écoute qui peut favoriser, autant que faire se peut, le mieux-être de la personne hospitalisée en collaboration avec d'autres modalités du " prendre soin". Cette manière particulière de rendre l'Eglise présente aux côtés d'une humanité souffrante qualifie son témoignage mais aussi son vécu communautaire.

Réalité diocésaine et aumônerie hospitalière nous conduisaient ainsi, l'une et l'autre, à réfléchir sur le visage donné par une Eglise qui naissait de la rencontre d'autrui accueillie et vécue dans une relation de compagnonnage. Le partenariat voulu avec les autres services de l'hôpital nous invitait aussi à regarder ce que cette attitude pouvait produire comme déplacements des représentations de l'Eglise et de la laïcité. Nous touchions là un spécifique de la société française qui se trouve affectée aujourd'hui par une présence plus conséquente d'autres traditions religieuses et spirituelles. Il nous a semblé alors, que les pratiques de l'aumônerie hospitalière seraient un bon analyseur nous permettant de rencontrer le questionnement d'autres lieux d'exercice de la pastorale des communautés ecclésiales paroissiales et de prendre en compte la

6 Ce fut la pointe de ce que nous fit découvrir la recension de la revue A.H. et dont nous rendons compte dans notre DEA, soutenu à la faculté de théologie de l'UCO, à Angers, en novembre 2004.

situation particulière de l'Eglise dans la société française. La relation que nous avons eue avec l'aumônerie hospitalière aux niveau national et régional des Pays de la Loire nous a permis de rassembler rapidement un corpus dont une première analyse s'est avérée éclairante pour notre projet. En conséquence, il nous a paru judicieux de renoncer à creuser la réalité de l'Eglise diocésaine de Nantes -telle que manifestée à l'occasion de son remodelage- pour ne pas surcharger le champ de notre travail. Cette décision prise, au terme de la recherche suscitée par la soutenance du DEA, construite à partir de la recension de la revue A.H. que nous avons évoquée précédemment, nous avons proposé cette hypothèse : *Prenant comme analyseur les pratiques d'équipes d'aumônerie hospitalière, nous faisons l'hypothèse que, formuler la mission de l'Eglise en termes de partenariat et de compagnonnage modifie profondément la manière d'être Eglise et en Eglise et favorise l'émergence d'autres modèles de communautés ecclésiales à prendre en compte.*

En conséquence, dans un premier temps, nous avons repris le corpus constitué d'interviews d'équipes d'aumônerie et de responsables diocésains ainsi que des projets écrits par ces mêmes aumôneries. Nous avons procédé à son analyse à partir de quatre chemins d'accès dont nous rendrons compte. Grâce à elle, nous pensions pouvoir déceler les caractéristiques de l'ecclésialité de ces équipes et découvrir en quoi elles découlaient, pour une part, de la spécificité d'un mode de présence de l'Eglise dans un lieu laïc, mais aussi, de la rencontre, sur un temps plus ou moins long, de personnes en situation de vulnérabilité. Nous voulions également réaliser une première approximation des réalités de partenariat et de compagnonnage présentes dans les pratiques de l'aumônerie hospitalière.

Cette première étape engageait une démarche de théologie pratique où se déploie "*une interaction constante entre les requêtes du temps présent, les pratiques du peuple chrétien et les références fondatrices."*[7] C'est pourquoi il

7 DONZE, Marc, «La théologie pratique entre corrélation et prophétie », in P.Gisel, *Pratique de la théologie,* Labor et fides, Genève, p.185, cité par ZORN, Jean François, « En quoi la théologie peut-elle être pratique », in *Entre mémoires et actions. L'émergence de théologie pratiques,* sous la direction de Jean Yves Baziou et Marie Hélène Lavianne, Novalis, Lumen

nous apparaissait important de rechercher en quoi les réalités de partenariat et de compagnonnage, telles qu'elles prennent forme dans la société contemporaine, "*répondent aux requêtes du temps présent"*. Nous avons choisi de privilégier la compréhension de ces deux concepts à travers une approche d'anthropologie philosophique et sociologique de manière à en manifester les enjeux sociétaux et, par voie de conséquence, les enjeux ecclésiaux. Il nous fallait, en effet, mettre à l'épreuve notre hypothèse induisant qu'il devait être possible de les mettre en œuvre dans un "vivre ensemble" ecclésial et qu'alors, ils pouvaient produire de la "nouveauté" dans certaines attitudes pastorales et certains modes de présence de l'Eglise au cœur du monde.

A toutes les époques de l'histoire de l'humanité, l'Eglise s'est trouvée affrontée à la diversité des cultures qui ont influé sur sa manière d'être présente au monde et d'y comprendre sa mission envers lui. Une relecture de cette histoire permet de signifier les insuffisances voire les erreurs de ses modes de présence toujours habités pourtant par le souci "missionnaire", mais aussi d'en percevoir les sursauts salutaires. Partenariat et compagnonnage, s'ils répondaient "aux requêtes du t emps présent", pouvaient-ils influencer la manière de l'Eglise de comprendre et de vivre la "mission" aujourd'hui ? Cette question, au cœur de la formulation de notre hypothèse de travail, demandait à être évaluée dans la confrontation des sciences humaines et de la théologie au vu des pratiques de l'aumônerie hospitalière. Les caractéristiques de l'ecclésialité de ses équipes, pressenties un peu déjà dans la recension de la revue A.H., nous permettaient d'imaginer au moins deux lignes d'approfondissement : la mission de l'Eglise comme annonce d'une bonne nouvelle, bonne parce qu'expérimentée de manière humanisante et donc salvatrice par toute personne rencontrée ; le témoignage qu'elle porte au cœur de la société en termes de service du Royaume autorisant des modalités diverses d'appartenances ecclésiales.

Notre hypothèse de DEA parle également "*d'émergence d'autres modèles de communautés ecclésiales"*. Un tel vocabulaire nous invitait à

Vitae, éditions de l'Atelier, 2004, p.29.

regarder l'Eglise dans une perspective dynamique de naissance et de processus d'édification toujours inachevé. Pour les équipes d'aumônerie hospitalière, nous avions perçu qu'elle s'enracinait dans une pratique de relecture pastorale, exercice particulier de mise en relation entre leurs récits de rencontre et les récits évangéliques. Cette confrontation de récits nourrirait la dimension narrative de la théologie qui spécifie notre rapport aux Ecritures. Dans ce domaine, nous privilégirions l'œuvre de Luc en ce qu'elle montre la naissance de l'Eglise comme un effet de l'Evangile. Pour autant, nous ne nous interdirions pas la référence à d'autres textes pour y déployer la richesse des compagnonnages de Jésus et de ceux de ses disciples.

Le cheminement que nous venons d'exposer nous conduit à présenter le développement de notre recherche en trois parties. Au terme de la première, nous aurons qualifié la réalité ecclésiale qui naît et grandit en certains lieux de pratiques de l'aumônerie hospitalière et précisé les formes qu'y prennent partenariat et compagnonnage. Dans le cadre de la seconde, nous développerons les enjeux sociétaux et ecclésiaux des pratiques de partenariat et des relations de compagnonnage, pour ce temps qui est le nôtre et dans l'espace de la société occidentale contemporaine. Nous pensons alors être en mesure, dans une troisième partie, de manifester l'émergence d'une Eglise partenaire et compagne, sous des modes nouveaux de communautés façonnées par l'accueil de l'aujourd'hui où D ieu se fait proche. Ainsi, ayant choisi l'aumônerie hospitalière comme analyseur de nouveaux modes de "faire Eglise", nous pensons qu'il nous sera loisible de vérifier, en d'autres lieux ecclésiaux, si relations de compagnonnage et pratiques de partenariat peuvent qualifier une manière évangélique du "vivre ensemble". Peut-être alors découvrirons-nous un élargissement imprévu de cette entreprise.

PREMIERE PARTIE

ANALYSE DU CORPUS

INTRODUCTION

Lors de la soutenance de notre DEA, nous présentions ainsi l'horizon de notre recherche : "Il s'agit de pointer l'émergence de nouveaux modes de faire Eglise, non plus aux marges de l'institution [8], mais dans des lieux fortement reconnus institutionnellement, à savoir, ici, l'aumônerie hospitalière." Ceci nous était rendu possible, nous l'avons déjà noté, puisqu'à la demande de l'aumônerie nationale des hôpitaux nous avions relu une partie de la collection de la revue A.H., de janvier 1984 à avril 2001, afin d'y souligner les déplacements qui s'étaient opérés dans les pratiques et les projets des équipes d'aumônerie hospitalière jusqu'aux incidences ecclésiologiques de cette situation. Nous arrivions alors à la conclusion suivante :

"Une rapide mise en forme de quelques déplacements, perçus dans l'expression que les praticiens de l'aumônerie hospitalière donnent de leurs pratiques pastorales, fait apparaître une ecclésiologie aux accents spécifiques. Elle résulte d'abord du s tatut original de l'aumônerie hospitalière, service d'Eglise dans un service public, lieu d'une pratique quotidienne de la laïcité, là où se donnent à r encontrer la multiculturalité et la multiplicité des appartenances religieuses et des démarches spirituelles.

L'Eglise, habituée à se définir comme ayant mission d'accueillir, au nom de Celui dont elle se reçoit, se découvre aussi accueillie et invitée. Dans cette dialectique, se révèle un Dieu qui va au devant de l'humanité par la médiation de l'équipe d'aumônerie, un Dieu qui vient à l'être humain du dedans de son propre cœur, un Dieu dont l'Esprit précède les disciples sur les chemins où ils sont envoyés. De ces multiplicités d'ad-venues, jaillit une réalité nouvelle qui

8 Nous faisons allusion ici, à notre mémoire de licence canonique : *Les communautés chrétiennes de base en France. Des manières de croire, de célébrer, de vivre.*

conduit l'équipe à se percevoir comme communauté ecclésiale, sacrement de salut au sein du monde de la santé, accomplissant ici et maintenant le service du Royaume."

Soupçonnant que ce qui se donnait à voir en ce lieu pouvait fournir des clefs d'interprétation et devenir modèle opératoire pour d'autres situations pastorales, nous précisions quelques caractéristiques de l'ecclésialité de l'aumônerie hospitalière autour du rapport spécifique au monde qu'implique le fait d'être service d'Eglise dans un établissement public soumis à la loi de séparation des Eglises et de l'Etat et la conscience ecclésiale que les équipes d'aumônerie hospitalière ont d'elles-mêmes. Ce dernier point est devenu le moteur de la progression de notre recherche. Il nous fallait désormais entendre sur ce sujet la parole des personnes engagées dans des lieux précis, à la fois au niveau d'un diocèse et dans des établissements de santé diversifiés.

Nous avons réalisé ce projet sous forme d'interviews d'une heure qui se sont tous déroulés au cours de l'année 2005, leur objectif étant précisé dans le courrier adressé à chaque partenaire[9]. Lors de notre rencontre avec les RDAH[10], nous avons commencé par leur demander comment ils étaient arrivés à ce poste de responsabilité. Ce faisant, notre but était de mieux percevoir ensuite l'enracinement de leur témoignage et de leurs positions par rapport aux questions que nous proposions. Puis, après avoir réexprimé la première interrogation telle qu'ils l'avaient reçue par courrier, nous les avons laissés parler, ne les interrompant que pour demander une explicitation ou pour introduire la deuxième interrogation.

Avec les équipes d'aumônerie, après avoir présenté la raison de notre demande d'interview et dit rapidement pourquoi leur expression était importante pour notre recherche, nous avons procédé à un tour de table. Chacun disait son nom, sa fonction dans l'équipe, sa tâche dans l'établissement hospitalier et la durée de son engagement. Puis nous leur avons proposé

---

9 Tome *Annexes*, annexe 1, p.2-3. Ces partenaires sont d'abord les responsables diocésains de l'aumônerie hospitalière des 5 diocèses des Pays de la Loire (Laval, Le Mans, Angers, Nantes et Luçon), puis, à partir de leurs propositions, les équipes d'aumônerie hospitalière de 3 lieux différenciés par diocèse.

10 Nous utilisons le sigle RDAH pour : Responsables Diocésains d'Aumônerie Hospitalière.

d'intervenir librement à partir de leur préparation individuelle de cette rencontre. En premier lieu, nous leur avons demandé de se situer par rapport à l'affirmation : " *des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent comme communautés ecclésiales...",* avant de s'exprimer sur les questions que nous avions adressées par courrier. Nous n'avons pas eu une attitude très directive quant à la prise en compte des diverses questions. Il nous importait, en effet, avant tout, de percevoir ce que l'interrogation sur leurs manières de vivre et d'agir leur faisait exprimer de leur conscience ecclésiale ou d'une réalité que nous percevions comme ecclésiale.

En conséquence, au cours d'une première lecture, nous avons mis à part quelques extraits choisis en raison de l'emploi de mots et concepts relevant du vocabulaire ecclésial et articulés ensemble[11], de qualifications soulignées avec insistance[12], de la mise en œuvre de célébrations vécues par l'équipe comme des "temps forts"... L'analyse de ces extraits a fait apparaître les premiers contours d'une ecclésialité que nous avons voulu confronter ensuite aux intentions que portent les projets pastoraux de chacune de ces équipes. Il nous semblait, en effet, intéressant de découvrir dans quel univers ecclésial se développaient les pratiques concrètes de l'aumônerie, leurs objectifs assignés et les moyens mis en œuvre.

Puis, nous avons procédé à la seconde lecture de chaque interview d'équipe. Notre objectif était alors de chercher à déceler si des conceptions diverses de l'ecclésialité perçue et comprise par les équipes d'aumônerie s'y manifestaient. Nous restait enfin à analyser les interviews des responsables diocésains, normalement porteurs, au niveau national, d'un projet épiscopal concernant l'aumônerie hospitalière, celui-ci à insérer dans une pastorale diocésaine. Nous pensions, en conséquence, découvrir, grâce à eux, des manières de mettre en œuvre une certaine interecclésialité.

Ces diverses entrées dans le corpus que nous avons rassemblé constituent

---

11 Ainsi : ensemble – envoyés – reliés ; Evangile – Jésus Christ – Eglise
12 Ainsi : sacramentelle, évangélique, servante

la trame des quatre chapitres qui suivent : en premier, l'analyse de quinze extraits d'interviews ; en second, les résultats d'une confrontation de la globalité de ces interviews et des projets des équipes respectivement concernées ; puis, la mise en lumière de "familles" d'équipes ; enfin, une synthèse des interviews des responsables diocésains. Chacun de ces chapitres fait l'objet de conclusions provisoires. Au fil de l'avancée des analyses et des synthèses, apparaissent des manières diverses de comprendre l'Eglise qui prend corps dans l'univers des établissements de santé de la région concernée, ainsi que des insistances plus ou moins fortes sur la nécessité d'une collaboration ou d'un partenariat intra et extra ecclésiaux. Les réalités de compagnonnage ne sont pas nommées comme telles. Nous les percevons en filigrane à la fois dans le vécu communautaire des équipes et dans leurs manières de s'exprimer sur leur mission dans le cadre de l'établissement hospitalier. Au terme de cette partie, nous serons en mesure de faire une première vérification de notre hypothèse de travail en vue de poursuivre la recherche aux niveaux anthropologique, sociologique, théologique et ecclésiologique

CHAPITRE 1 - ANALYSE D'EXTRAITS DES INTERVIEWS DES EQUIPES

1.1 – Constitution du corpus d'interviews

Ayant choisi comme analyseurs d'émergences de nouveaux modes de "faire Eglise" les pratiques de l'aumônerie hospitalière en France, et nous situant dans la continuité de la recherche théologique de Gwennola Rimbaut[13], dans sa propre thèse, nous avons décidé de limiter le corpus à une série d'interviews auprès de responsables diocésains d'aumônerie hospitalière (RDAH) ou de la pastorale de la santé (DDPS)[14] et d'équipes d'aumônerie tous situés dans la région des Pays de la Loire. C'est ainsi qu'au cours de l'année 2005 nous avons rencontré les premiers et obtenu, de quatre d'entre eux, conseil de nous adresser à trois équipes d'aumônerie hospitalière[15] Nous avons interwievé chacune pendant une heure environ afin d'entendre la manière dont leurs membres comprenaient l'affirmation suivante : *"des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent comme étant des communautés ecclésiales présentes et vivantes sur le lieu même de leur service évangélique auprès des personnes malades"* et la manière dont ils se situaient par rapport à elle.

Pour préparer la rencontre, nous avions adressé le courrier, joint en annexe[16], à l'aumônier de l'équipe, en nous recommandant de son RDAH.[17]

---

13 RIMBAUT, Gwennola, "*Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier", analyse de dialogues vécus en aumônerie hospitalière et réflexion théologique pour l'action pastorale*, thèse de doctorat en théologie pratique, année 2004, UCO, faculté de théologie, parue chez Lumen Vitae en 2006.

14 Nous utiliserons le sigle DDPS pour évoquer les délégués diocésains à la pastorale de la santé

15 On pourra nous reprocher cette demande d'adresses à l'institution elle-même mais nous avons précisé aux RDAH ou RDPS que nous désirions des lieux différents dans leur insertion ou leur fonctionnement. Ils étaient les mieux placés, pensions-nous, pour nous les indiquer, et quatre d'entre eux ont accepté notre proposition.

16 Tome *Annexes,* Annexe I, p.3.

Pourquoi trois équipes par diocèse ? Pour ne pas multiplier le travail d'analyse, les trois lieux renvoyant aux différents types d'établissements de santé tels qu'ils se présentent ou du moins se présentaient en 2004-2005 : hôpital local en milieu rural, centre hospitalier en milieu rural, centre hospitalier en ville moyenne, centre hospitalier spécialisé en santé mentale.[18]

Il nous semble que la réalité hospitalière représentée ici recouvre à peu près le champ des établissements et cela de manière assez équilibrée. Nous trouvons trois hôpitaux locaux en milieu rural où la situation d'accompagnement de personnes âgées ou en fin de vie est majoritaire ; trois centres hospitaliers en milieu rural qui ajoutent aux situations précédentes un service de médecine où la rencontre des personnes malades se fait sur un temps assez court ; quatre centres hospitaliers en villes moyennes où la totalité des services peut être offerte pour tous les âges et situations, y compris le service de santé mentale et deux centres hospitaliers de santé mentale, l'un implanté en secteur urbain, l'autre en secteur rural. Nous n'avons pas interviewé d'équipes en CHU. Néanmoins, leurs pratiques et projets ne sont pas totalement absents de notre analyse puisque plusieurs RDAH ont été ou sont aumônier de CHU et ils l'évoquent dans leur interview.

1.2 – Description de la méthode d'analyse

Dans un premier temps, nous avons lu successivement les trois interviews de chaque diocèse en pointant des extraits qui nous apparaissaient importants de la part de nos interlocuteurs, soit par la force d'engagement manifestée dans le ton de leur voix, leur certitude ou leur questionnement[19] ;

---

17 Bien qu'appréciant que quelquefois le genre féminin soit explicité, pour la facilité de l'écriture et de la lecture, nous nous conformerons à la règle grammaticale encore en usage concernant un emploi du genre masculin qui n'exclut pas l'évocation du genre féminin dans la compréhension.

18 Tableau des établissements de santé où travaillent les équipes d'aumônerie hospitalière interviewées, tome *Annexes*, annexe I, p.5.

19 Par exemple, l'extrait 13 insistant sur le caractère évangélique de l'ecclésialité comme « ouverture à tous sans discrimination ». Egalement, l'extrait 14 où se trouve fortement souligné le caractère de témoignage de l'aumônerie en un lieu laïc.

soit que nous pressentions là une manière intéressante d'exprimer l'ecclésialité de l'équipe d'aumônerie[20]. Au terme de cette lecture, nous nous sommes retrouvés avec vingt extraits. Ceux dont nous soumettons ici l'analyse ont été retenus en fonction de leur rapport direct avec les objectifs énoncés précédemment dans le cadre de notre recherche. A ce niveau, nous n'avons pas tenu compte du lieu d'insertion des aumôneries. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous reprendrons un autre type de lecture au troisième chapitre de cette première partie pour que soit clarifiée, si nécessaire, la spécificité de l'ecclésialité de chaque équipe.

Pour ce qui suit, nous nous livrerons d'abord à une analyse du texte ; puis, nous en ressaisirons les éléments, les articulant dans une réflexion plus personnelle qui nourrira la synthèse finale.

1.3 – Analyse des extraits sélectionnés

1.31 – Présentation des extraits

Les extraits 1 et 2 ont été sélectionnés en fonction de ce qu'ils nous livrent sur la conscience ecclésiale d'une équipe et sur la visibilité liturgique qu'elle lui donne dans un rite d'envoi en mission. Dans les extraits 3, 4 et 5 se trouvent exprimées, sous diverses formes, une dimension sacramentelle de l'ecclésialité ainsi que la fécondité spirituelle de l'engagement personnel et communautaire au service de la mission. Les extraits 6, 7 et 8 font apparaître, d'une manière plus ou moins explicite, le double rapport institutionnel que doit vivre l'aumônerie hospitalière et les exigences qui en découlent selon les façons de concevoir les rapports Eglises – société laïque. Nous donnerions volontiers

20 Par exemple les extraits 1 et 3 où se montre une articulation ou une correspondance possibles de termes : - ensemble, envoyés, reliés -, -appel, équipe, mission -, Evangile, Jésus-Christ, Eglise.

à l'extrait 9 le statut de témoignage d'une révélation, celle de la présence du Ressuscité qui convertit. Il y est question de l'édification de la communauté, laquelle advient également dans l'exercice de la relecture que développe l'extrait 10. Les trois extraits qui suivent nous confrontent à l'articulation des trois réalités : Eglise, monde, Royaume. Avec l'extrait 14, nous trouvons exprimée la sacramentalité de l'Eglise en termes de révélation, manifestée dans le témoignage que porte l'équipe en un lieu public et laïc. Enfin, l'extrait 15, ouvre l'espace d'un partenariat intra-ecclésial qualifié de « positif et fécond ».

Avec cette rapide présentation, nous voyons apparaître quelques-unes des grandes lignes de la perception de l'ecclésialité dont témoignent les équipes d'aumônerie rencontrées : une dimension sacramentelle et de témoignage où s'inscrivent certaines compréhensions des rapports Eglise – monde – Royaume, un processus d'édification nourri de conversion personnelle et communautaire, s'appuyant sur l'exercice de la relecture, le tout dans un cadre de collaboration intra et extra ecclésiale. Mais, prenons le temps de l'analyse.

1.32 – Analyse des extraits

Le premier extrait sélectionné se situe en début d'interview. L'intervieweur s'est exprimé ainsi : « *Des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent, se comprennent comme des communautés ecclésiales présentes sur le lieu même de leur service. Alors, déjà par rapport à cette manière de dire les choses que j'ai trouvée dans le journal A .H., est-ce que vous avez envie de réagir pour dire oui, pour dire non, pour dire comment vous le comprenez ? »* Les premières réactions disent la surprise des personnes devant l'expression « *communauté ecclésiale* ». *« Je voudrais qu'on me donne la définition de communauté ecclésiale »* dit l'un. *« Par rapport à* « ecclésial », *j'ai pris le dictionnaire »* dit un autre. Et il s'avère que plusieurs ont eu ce réflexe. *« Le Larousse définit le mot ecclésial comme* « appartenant à l'Eglise » *»* ce qui amène une femme à dire : *« Je trouve qu'on est une communauté d'Eglise »* et à développer son propos qui suscite, comme en écho, à la suite d'une question de

l'intervieweur, une expression masculine. Ce sont ces deux paroles qui suivent et qui donnent une première approche de la conscience ecclésiale de l'équipe.

Extrait 1 – « On est une communauté d'Eglise »

N - « Oui, je trouve qu'on est une ***communauté****. Enfin, ensemble on forme une équipe et que, quand on est ensemble, on est une* ***communauté*** *d'*Eglise*, on est reliés à l'*Eglise*, on est envoyés par l'*Eglise*. Enfin, quand j'ai lu la phrase, je sais pas si elle convient ou non. Et qu'on est reliés, d'abord, c'est vrai ; de temps en temps, on est reliés à la paroisse mais on est reliés au diocèse. Et j'y vois en tant que, envoyée de l'*Eglise*, enfin on est une petite* ***communauté*** *d'*Eglise *dans la grande* ***communauté*** *de l'*Eglise *et je trouve qu'on est une petite* ***communauté*** *envoyée par l'*Eglise*, dans l'*Eglise *quoi »*

I – Tout le monde se retrouve dans cet appel ?

G - « A peine, moi,… moi je me suis dit que j'ai dit oui on est une communauté d'Eglise. Il y a trois choses qui le signifient - enfin, c'est comme ça que je l'ai situé -, ce qui le signifie, c'est d'abord qu'on est une équipe, la deuxième chose, c'est qu'on a une mission et la troisième c'est qu'on a un aumônier. Pour moi, c'est ce qui signifiait qu'on est une, heu... Alors si je reprends l'équipe, du fait qu'on est une équipe, on est différents, nous sommes des membres tout à fait différents les uns des autres, mais on réfléchit ensemble et qu'on partage souvent l'Evangile ensemble… Et on partage nos différences. Il y a un respect, une différence, mais un partage qui fait que, je crois que c'est la base même d'une communauté d'Eglise. Enfin c'est comme ça que je l'interprète. C'est à peu près tout, hein. Et je notais que c'est pas chaque membre individuellement qui représente l'Eglise dans la maison. C'est le fait qu'on est une équipe qui représente l'Eglise. »

La femme qui prend la parole en premier utilise 5 fois le mot "communauté". Le premier emploi indique une manière de nommer le fait que l'équipe est un "être ensemble". Puis le mot "communauté" est relié à celui d'"Eglise", nommée 8 fois, sous la forme de "communauté d'Eglise" (2 fois) qualifiée de "petite" en référence à la "grande communauté de l'Eglise" dans laquelle elle se trouve insérée. Cette réalité de "communauté d'Eglise" est reconnue dans le fait d'être ensemble parce que celui-ci est le fruit d'un envoi "par" l'Eglise et "de" l'Eglise. Il est constitutif du lien à l'Eglise, dont la figure évoquée est le diocèse. Le lien occasionnel à la paroisse peut indiquer l'appartenance à la réalité ecclésiale mais il n'apparaît pas nécessaire à la conscience d'être relié, d'être inclus dans une réalité ecclésiale plus grande, la réalité diocésaine.

La question de l'interviewer introduit le mot "appel", autre manière de nommer la conscience d'être envoyé. Il semble que ce mot ne trouve pas écho immédiatement. Par contre, le nouvel intervenant reprend l'expression

"communauté d'Eglise" et la justifie par trois éléments qui la signifient à ses yeux : *"On est une équipe, on a une mission, on a un aum ônier."* Puis, il développe ce qui, selon lui, constitue l'équipe comme communauté d'Eglise. *"On est différents... on réfléchit ensemble... on partage souvent l'Evangile ensemble... Il y a un r espect, une différence, un partage... base même d'une communauté d'Eglise"*. Enfin, il souligne que c'est l'équipe en tant que telle qui représente l'Eglise.

Remarquons d'abord que l'expérience d'équipe des participants ne s'exprime pas d'emblée en termes de communauté ecclésiale comme le suggérerait la question posée. Ce qui se dit d'abord est un vécu d'équipe où la qualification d'être ensemble est première. "*Ensemble on forme une équipe."* Mais aussitôt il est précisé que, lorsque cette équipe est réunie, elle peut être qualifiée de communauté d'Eglise, de "*petite communauté d'Eglise"* dans la grande communauté d'Eglise qu'est le diocèse parce que, "par", "de" et "dans" cette dernière, elle est envoyée. L'emploi de trois prépositions différentes est significatif. L'envoi en mission est reçu de la grande communauté d'Eglise (par) en vue de la rendre présente ailleurs (de) tout en demeurant en elle (dans). Le "par" concerne la réalité institutionnelle de la communauté diocésaine, le "de" et le "dans", la réalité mystérique de l'Eglise. Le verbe "relier" employé quatre fois met en évidence des communautés ecclésiales différentes dont il est donné à percevoir qu'elles sont appelées à être en interconnexion les unes avec les autres : équipe d'aumônerie, paroisse, diocèse.

Le second intervenant précise trois éléments qui l'autorisent à dire que son équipe d'aumônerie hospitalière est une communauté d'Eglise : "*On est une équipe, on a une mission, on a un aum ônier."* L'équipe est citée en premier confirmant notre première intuition. Son vécu d'expérience est développé en termes de différences partagées et respectées, dans le cadre de réflexion et de partage fréquent de l'Evangile. Pour cette personne, respect, différence et partage sont *"la base même d'une communauté d'Eglise"*. Pour elle, la représentation de l'Eglise sur le lieu de l'hôpital est le fait de l'équipe qui apparaît effectivement comme telle et non comme une juxtaposition

d'individus. Dans la suite du dialogue, cet intervenant souligne que la mission est connue des soignants et des résidents sans qu'elle soit précisée davantage. Par contre, il affirme que, pour lui, l'aumônier est le lien avec l'Eglise diocésaine du fait de son envoi en mission. Ce qui amène cette remarque de la part de l'aumônier : "*Je participe à la charge pastorale de l'évêque, je suis là à ce titre-là, et nous sommes ensemble envoyés."* C'est dire que les trois éléments : équipe, mission, aumônier, sont indissociables les uns des autres en même temps que chacun est indispensable pour que soit identifiée la qualité ecclésiale de l'aumônerie hospitalière présente et agissante en ce lieu.

Extrait 2– Un rituel d'envoi en mission

"I – Vous avez fait un envoi en mission lundi dernier de l'ensemble de votre équipe en présence des résidents, et qui l'a fait cet envoi en mission ? Le prêtre qui célébrait le…

G – C'est A…

A – En fait, c'est au moment de l'envoi.

I – C'est au début de l'année ?

G – Oui.

A – C'est le prêtre qui introduit l'envoi, donc j'ai appelé les membres de l'équipe d'aumônerie. On fait une distinction quand même parce que ça, c'est une distinction qui est vis-à-vis de l'administration, parce que les bénévoles roulants sont pas habilités pour aller rencontrer les malades. Parce que nous, on a les transmissions, on tient compte. Donc moi, j'ai appelé l'ensemble de l'équipe à venir entourer le prêtre, j'ai bien dit, je l'ai dit qui signifie que notre mission est… Et puis j'ai appelé spécialement H... qui est entrée dans l'équipe après une année de… Je lui ai remis le projet et H... en quelques mots a accueilli le projet et a dit ce qui lui paraissait important dans le projet, que ce soit compréhensible par les résidents ; et puis ensuite c'est moi encore qui ai invité chaque personne en disant que nous croyons que Christ est source de notre mission et nous le manifestons en posant la main sur le livre de la Parole. Et j'ai commencé à faire le geste et ensuite, j'ai appelé chacun par son prénom et je lui disais : « Je t'envoie dans tel service, rencontrer les résidents de tel service. » Est-ce que j'ai pris trop de place par rapport au prêtre ? Je n'en sais rien. J'avais demandé à… Il m'a dit non.

A – Ensuite quand chacun a… c'est un geste qu'on a vécu fortement, hein, je dis comme ça, et ensuite j'ai dit aux résidents que nos amis bénévoles roulants permettaient ce temps de célébration.

H – Le fait qu'ils soient présents aussi.

A - … Ils avaient toujours un petit mot d'amitié. Comme le disait M..., c'est eux qui savaient lequel avait besoin de coussin, lequel… Donc je les ai invités à nous rejoindre en formant une grande chaîne et on a fait en sorte …, parfois, que cette chaîne soit reliée aux résidents aussi et, du coup, le prêtre, lui, a manifesté que tous ensemble résidents, malades, nous étions Eglise dans cette maison et on a chanté… "

Ce deuxième extrait décrit un rite célébratif de reconnaissance de mission, en début d'année, dans le cadre de la célébration eucharistique hebdomadaire proposée aux résidents, dans un lieu destiné à cet effet sur le site

même de l'hôpital. Au cours du temps de l'envoi qui clôt normalement toute célébration chrétienne, l'aumônier laïc va signifier que chaque membre présent participe, à sa manière, à la mission de l'Eglise sur le lieu de l'hôpital.

Au début du récit, les acteurs de la célébration sont nommément cités par l'interviewer : l'équipe d'aumônerie, - et dans l'équipe se trouve l'aumônier -, les résidents et le prêtre qui assure la présidence de la célébration. Puis se développe le récit où chacun va se situer en cohérence avec la reconnaissance de son propre engagement ecclésial en ce lieu. *Le président de la célébration (ministre ordonné)* "introduit l'envoi" dans le cadre duquel une ritualité particulière se déploie. L*'aumônier* appelle *les membres associés,* les distinguant ainsi des *autres membres de l'équipe* en cohérence avec une distinction administrative hospitalière. Elle leur demande d'entourer le prêtre. Ainsi l'ecclésialité de l'équipe se trouve-t-elle, par sa proximité au ministre ordonné dans sa fonction de présidence, manifestée visuellement comme appartenant à l'Eglise diocésaine.

C'est alors que prend place le rite d'admission de H... à l'équipe d'aumônerie. Il comporte un appel spécifique et la remise du projet d'aumônerie par l'aumônier. H... répond en les accueillant et en disant le sens qu'ils ont pour elle, en présence des *résidents*. Puis, chacun, dans la soumission au même Evangile, reçoit de l'aumônier renouvellement de sa mission propre. L'appel par le prénom en est le signe avec la précision du lieu de la mission : "*N... je t'envoie dans tel service, rencontrer les résidents de tel service..."* Au préalable, l'aumônier aura accompli le même geste de poser *"la main sur le livre de la Parole*", manifestant par là même sa foi en Christ comme source de la mission reçue ensemble.

Le rôle particulier *des roulants* qui ont souci des résidents en fauteuil est alors souligné en ce qu'ils sont appelés à rejoindre l'équipe et à former une chaîne avec, au centre, le ministre ordonné et l'aumônier. Ils sont ainsi face à la communauté des résidents, à son service, mais aussi avec elle, puisque la chaîne va les intégrer. Alors pourra être entendue et comprise la parole : "*tous ensemble, dans la diversité de nos fonctions et de nos ministères, nous sommes l'Eglise."*

Ce récit nous apparaît remarquable quant à la cohérence qu'il manifeste entre une perception de l'ecclésialité telle qu'exprimée dans l'extrait précédent (une équipe, une mission, un aumônier) et la manière de célébrer. La diversité des fonctions et des ministères y est justement articulée dans la visibilité du rite en même temps que se montrent une fraternité et une égale dignité de chaque membre du peuple ici rassemblé. Les résidents exprimeront qu'ils ont été sensibles au fait que toutes ces personnes envoyées vers eux pour les rencontrer soient l'Eglise avec eux. "*Ca, c'est l'Eglise avec nous",* diront-ils à la responsable quand ils la retrouveront quelques jours plus tard à l'occasion de sa présence à l'hôpital.

Diversité de fonctions et de ministères, au service de la mise en œuvre d'une unique mission qui s'origine en Christ : elle prend ici la forme spécifique d'un envoi auprès d'une humanité souffrante, résidant et rencontrée sur le lieu de l'hôpital. Envoi concomitant avec un appel que l'aumônier réitère à chacun d'une manière singulière en vue d'un service particulier après s'être elle-même, au préalable, renouvelée dans cette foi au Christ et la soumission à sa Parole. Ainsi les acteurs de cette célébration se retrouvent-ils également disciples, appelés à des fonctions et ministères diversifiés.

Les deux extraits suivants se situent à ce moment de l'interview où nous venions de poser cette question : "*Comment aimeriez-vous présenter votre vie d'équipe d'aumônerie ?"* Il s'agissait de visites dans les services, de préparations de célébrations eucharistiques et de sacrements des malades, de "*porter les communions"*, de temps de rencontres mensuelles et hebdomadaires. Nous leur avons alors demandé si, éventuellement, ces pratiques leur permettaient de comprendre que "*des équipes d'aumônerie hospitalière se considéraient vraiment comme des communautés ecclésiales".*

Extrait 3 - "Nous rendons présent ce service d'Eglise de Jésus Christ

auprès de..."

"C - Oui, sans poser de problèmes.
F – Mais comment vous entendez cela : que vous êtes communauté ecclésiale ?
D - Est-ce qu'une équipe c'est une communauté ecclésiale ? Parce que nous avons été envoyés par l'Eglise ? Nous sommes un service d'Eglise du diocèse. Une communauté paroissiale. Nous continuons la mission de Jésus Christ. St Matthieu nous dit : "J'ai été malade et vous m'avez visité." Et puis, en St Jean, j'aime beaucoup le lavement des pieds. Ces services qui gagnent aussi l'Eucharistie. Nous rendons présent ce service d'Eglise de Jésus Christ auprès des malades, des personnes âgées, de leur famille et du personnel soignant. Hier, j'ai parlé, lorsque je suis venue apporter la communion à une petite fille, j'ai parlé avec elle ...
O - Nous recevons dans la foi notre responsable... qui a reçu lettre de mission par l'évêque. Nous répondons à ce service d'Eglise en répondant aux appels qu'elle nous suggère."

Remarquons que, pour D..., qualifier l'ecclésialité de l'équipe par le fait d'être "*envoyé par l'Eglise"* demeure une interrogation. Ou à tout le moins, ce n'est pas à partir de cette réalité qu'elle pense d'emblée la réalité ecclésiale de l'aumônerie. Par contre, elle affirme : "*Nous sommes un service d'Eglise du diocèse*" dont la mission est "*de rendre présent ce service d'Eglise de Jésus Christ*" auprès de toute personne rencontrée en ce milieu hospitalier. Il n'est pas innocent de parler d'abord de l'inscription concrète de l'équipe d'aumônerie dans un lieu comme "*service d'Eglise du diocèse"* et d'indiquer ensuite que cette qualification induit de continuer la mission de Jésus Christ. En conséquence la mission de l'aumônerie devient celle d'incarner l'Eglise de Jésus Christ le serviteur qu'évoque la référence évangélique du lavement des pieds (Jn13, 1-15).

Cette manière de dire donne à entendre une dimension sacramentelle de l'ecclésialité. L'Eglise de Jésus Christ peut prendre corps et visage dans cette équipe lorsque ses membres s'engagent près "*des malades, des personnes âgées, de leur famille et du personnel soignant"* à la manière même de son Seigneur. Se mettant aux pieds de ses disciples, dans la position du serviteur, Jésus leur donne ce commandement de faire ce qu'il vient d'accomplir pour eux. L'équipe d'aumônerie entend pour elle cette parole et la met en œuvre, continuant ainsi la mission de Jésus Christ, celle confiée à son Eglise et donc à l'Eglise diocésaine.

C'est alors que O... souligne l'importance pour l'équipe de recevoir "*dans la foi la responsable qui a reçu lettre de mission de l'évêque."* Le ministère de

l'aumônier est manifesté ici comme médiation d'ecclésialité. Répondre aux appels de rencontres, de formation, de réflexion (sur place ou en d'autres lieux du diocèse) qu'elle suggère, participe également de l'accomplissement de ce service d'Eglise. Ces temps passés ensemble, en effet, sont occasions de ressourcement dans la conscience d'être envoyés, missionnés auprès des personnes rencontrées sur le lieu de l'hôpital afin d'y témoigner de la sollicitude de Jésus Christ pour chacune d'elles, médiatisée par la sollicitude de l'Eglise.

Nous retenons de l'analyse de cet extrait la dimension sacramentelle du service, reçu comme mission, dans la fidélité au commandement de Jésus Christ, pour que soit manifesté le visage d'un Dieu serviteur d'une humanité qu'il chérit et dont il entend la plainte. Le ministère de l'aumônier est perçu comme médiation de cette qualification sacramentelle de l'ecclésialité, par la mission ecclésiale qu'il reçoit et qu'il met en œuvre avec l'équipe.

Extrait 4 – « Que nous soyons signes de communion et d'espérance entre nous pour le témoigner avec... »

O - "Que nous soyons fidèles en vérité, à l'engagement que nous avons pris. C'est pas nous, on a été envoyés, hein ; c'est pas notre affaire à nous. Je ne répète pas tout ce que tu as dit, hein, tous les jeudis et tous les mois là. Mais ces partages d'évangile nous apportent beaucoup car la prière en équipe constitue un de ces temps forts, indispensables, que nous soyons signes de communion et d'espérance entre nous pour le témoigner avec ceux que nous allons rencontrer après. »

Cet extrait se situe à une dizaine de lignes du précédent, dans la continuité de l'expression de l'équipe à l'interrogation initiale. O... qui intervient ici, a reconnu précédemment que, répondre au service d'Eglise dont l'équipe a la charge, inclut des temps de formation et de réflexion avec d'autres. Elle précise en cet endroit, ce qui fait à ses yeux la fécondité de ces moments vécus ensemble : les partages d'Evangile et la prière en équipe. Ils sont qualifiés de "*temps forts indispensables"*. Ils nourrissent la communion fraternelle. Chacun peut y devenir signe d'espérance pour l'autre. Dans cette réalité communautaire qui se construit s'enracine la vérité du témoignage de communion et d'espérance sur le lieu de la mission, parce que "*on a été*

envoyés" et qu'il s'agit d'être fidèle à l'engagement pris.

Si nous creusons le lien possible entre ces deux derniers extraits, nous pouvons retenir la place de la référence à l'Evangile au cœur de chacun. C'est Jésus Christ rencontré, reconnu, contemplé, dans la lecture et le partage d'Evangile, qui est la source de la mission et de l'engagement. L'emploi du "nous" indique avec continuité que le témoignage à rendre, la réponse à donner à l'appel sont communautaires. Sans doute sont-ils le fait de chaque membre de l'équipe dans sa rencontre des personnes. Mais il ne s'agit pas d'une affaire individuelle, "*c'est pas notre affaire à nous".* A travers les pratiques de chacun, se donne à voir l'Eglise de Jésus Christ qui veut œuvrer à la communion fraternelle et ouvrir à l'espérance dont chacun fait l'expérience dans le partage en équipe.

Extrait 5 – "Toute visite avec les malades est sacrement."

O. - "Faire ce chemin d'Eglise, ensemble, en équipe, construit l'unité, l'amitié, la confiance dans la discrétion. Le Seigneur est là avec nous. Il nous devance. L'Esprit nous donne sa force, sa lumière, même les paroles parce que quelquefois, on est surpris des paroles qu'on dit. On se dit, hein, ça ne vient pas de nous, il nous suggère... Je dirai, aussi, toute visite avec les malades est sacrement. Si je suis seule à faire mes visites, je représente ce service d'Eglise, l'équipe d'aumônerie même. Parce que, quand on se présente, on dit pas "Je suis un membre de l'équipe", après, je dis "Je suis membre délégué". Le malade ne m'appartient pas, je l'écoute ; je tisse des liens et quand c'est possible, je propose une parole, un sacrement. Ca dépend des cheminements de chaque personne. Respecter la personne là où elle est ; ne pas brusquer, ne pas imposer ; être d'abord humaine dans toutes ... Parce qu'il y a des personnes qui disent : "Je ne crois pas, mais, vous, vous repasserez me voir". Je dis : "Oui, oui". On tisse, comme je vous ai dit, des liens d'amitié. Il faut cheminer avec lui. Et le samedi, quand je porte la communion aux malades qui l'ont demandée d'un geste de foi et une demande fraternelle de la communion eucharistique en lien avec les membres qui sont absents... Le samedi, on est toujours à l'Eucharistie, ben, je leur dis : "Vous êtes présents, vous avez été présents dans l'Eucharistie". Maintenant je... C'est un temps fort d'Eglise, parce qu'on prie ensemble, on partage et puis dans ces temps forts d'intimité, ils nous disent des choses."

O... qui s'exprime une nouvelle fois, assure, avec une autre personne, le service des visites dans une maison de convalescence privée. Le début de cet extrait fait entendre un vécu d'expérience ecclésiale exprimé en termes de "*chemin*" fait "*ensemble*" où s'expérimente, dans un étonnement émerveillé, la présence du Seigneur ressuscité et de son Esprit. Le lieu en est sans doute l'équipe, mais aussi la rencontre avec les malades, l'une nourrissant l'autre et

réciproquement. "*Toute visite avec les malades est sacrement*", est-il dit. Et nous retrouvons des mots identiques à ceux de l'extrait 3 : même seule, O... "*représente*", rend présent, "*ce service d'Eglise*" qu'est l'équipe d'aumônerie. Dans le moment de la rencontre, elle en est la "déléguée", l'envoyée en son lieu et place. Les mots employés ensuite pour décrire le style de la rencontre disent la manière dont la réalité ecclésiale de l'équipe *"unité, amitié, confiance dans la discrétion"* est manifestée. Il est question en effet, des liens qu'on tisse, *"des liens d'amitié",* des chemins qu'on respecte, sans brusquer ni imposer, accompagnant la personne à partir de *"là où elle est",* proposant ce qui est possible *"une parole, un sacrement"*.

Sacramentalité d'une visite dont l'accomplissement est porté dans la célébration eucharistique et dans le geste du service de la communion aux personnes qui l'ont demandée. Si la présence de O... dans la chambre de la personne hospitalisée rend l'Eglise présente, sa participation à l'Eucharistie sur le lieu de l'hôpital y rend présentes toutes les personnes rencontrées dans la semaine. Elle les porte dans la prière et dans l'offrande de sa vie associées à celles du Christ et elle en témoigne auprès d'eux dans la manière dont elle vit avec eux le partage eucharistique : *"Vous avez été présents dans l'Eucharistie"*.

Ainsi, par la médiation de la présence de l'équipe d'aumônerie et de chacun de ses membres dans l'exercice de sa fonction, se trouve concrétisée la réalité sacramentelle de l'Eglise en ce lieu. Les pères conciliaires ont défini le mystère de l'Eglise comme *« en quelque sorte le sacrement »*[21] du salut, lieu de la manifestation du don de Dieu en Jésus Christ pour que tout être humain puisse participer de sa vie en abondance. La personne qui parle ici se sent présence de l'Eglise qui donne à connaître ce don. Elle en manifeste la gratuité et la discrétion dans sa propre pratique d'accueil de la personne telle qu'elle est, d'écoute de sa demande, de son désir, de son souci. A la manière de Jésus, elle accompagne sur un chemin dont elle ne décide pas des étapes. Au sein de la célébration eucharistique, elle rend présents, par sa participation, celles et ceux qui lui ont été donnés comme des soeurs et frères à rencontrer. Et lorsqu'elle

21 LG 1.

peut vivre avec certains ce don du Pain rompu pour la vie de tous, réconfort et soutien pour le chemin qui reste à parcourir, elle perçoit aussi ce temps comme expérience ecclésiale. Elle rend présente la communauté eucharistique dans cet espace limité d'une chambre qu'elle élargit, par le fait même, aux dimensions de l'Eglise présente à l'hôpital et de l'Eglise dans son universalité.

L'extrait sélectionné suivant se situe en début d'interview. Il fait suite à la présentation rapide des personnes et de l'hôpital. Il répond à l'une des premières questions de l'interviewer. Nous l'avons retenu en raison de l'importance, perçue dans la manière d'intervenir et le souci de convaincre, que les aumôniers accordent au spécifique de leur engagement dans le cadre hospitalier.

Extrait 6 – "Des visites fidèles et régulières en accord avec les soignants des services"

I - Et vous faites des visites systématiques ou bien c'est des autres façons de faire ?

A2 - Fidèles et régulières. Des visites fidèles et régulières ; systématiques, moi, j'aime pas ce mot-là parce qu'on n'est pas en terrain conquis ici ; c'est une proposition et donc c'est toujours en accord avec le cadre de service et le soignant. Quand on arrive dans un service, la première chose que l'on fait, on se présente, on va dire bonjour et on demande les personnes à qui il serait bon d' être visitées. Donc c'est toujours en accord avec les soignants des services....

I - Et c'est donc important...

A2 - Même ceux qui sont… - on parle bien des services hospitaliers-, ceux qui sont normalement, vont rencontrer toujours à La Fuye et Cristal, ce sont des gens qui sont là en longue durée donc ils rencontrent toutes les semaines régulièrement, mais ils vont voir avant, ils se présentent. On ne rentre pas dans le service comme ça : « Je suis là, est-ce qu'il y a du changement ? »…C'est aussi une formation du diocèse. On est formés comme ça quand on arrive en aumônerie, d'autant plus maintenant qu'il nous faut remplir des feuilles vraiment pointues. Ce sont les transmissions avec le nom des personnes, le n° de la chambre, pourquoi on y va ? est-ce que c'est à la demande de la famille ? à la demande des soignants ? est-ce que c'est la personne elle-même qui a demandé ? Et ensuite, on a un gr and cadre avec données, actions, résultats. Données, c'est ce qu'on nous apprend ; c'est ce que je vous disais tout à l'heure. Actions, c'est ce que nous on fait, qu'est-ce qu'on fait dans cette chambre ? comment on agit ? et le résultat : qu'est-ce que ça produit au niveau du malade donc ? est-ce qu'il y a eu un merci ? il y a eu un temps de prière éventuellement. Voilà les résultats. Ensuite, une autre colonne encore pour dire ce que la personne a demandé ou : « j'aimerais bien voir le prêtre, j'aimerais recevoir le sacrement des malades, de réconciliation, cette semaine » et donc la transmission à cette personne qui répond. Et la dernière colonne : difficultés rencontrées, si c'est grave ou pas. Enfin, il y a des colonnes qu'on remplit pas beaucoup.

La question posée par l'interviewer parle de visites *"systématiques*[22] *ou d'autres façons de faire"*. Il est répondu que, là, les visites sont *"fidèles et régulières"*. Le choix de ces deux mots veut indiquer que l'aumônerie ne se situe pas *"en terrain conquis",* ce qu'induirait, semble-t-il, le qualificatif *"systématiques"*. Le service de la visite des personnes hospitalisées est une proposition faite *"toujours en accord avec le cadre de service, le soignant"*. L'expression est deux fois redite, presque mot pour mot, à deux lignes d'intervalle, encadrant un développement du mode de procéder : *"Quand on arrive dans un service... on se présente, on va dire bonjour",* on s'informe de qui pourrait avoir besoin d'une visite. Ceci est valable, quel que soit le service hospitalier où l'aumônerie se rend, que les personnes soient hospitalisées pour quelques jours ou résidentes de manière durable.

L'aumônier tient à souligner que la formation diocésaine les initie à cette pratique qui correspond d'ailleurs aux exigences de transmissions du règlement hospitalier. Chaque membre de l'équipe s'y soumet dans les cadres offerts : qui est visité et à la suite de quelle demande ? Quel savoir préalable concernant la personne visitée (les données) ? Les modes et contenus de la visite (les actions) ; les changements éventuels perçus dans le positionnement de la personne au cours de la rencontre (les résultats) ; la demande explicite de la personne visitée à transmettre à qui est habilité pour y répondre.

Le souci que manifeste cette aumônerie de se situer à l'intérieur du cadre hospitalier, proposant sa présence pour un bien-être possible de la personne hospitalisée, collaborant avec d'autres dont l'activité participe à ce même bien-être et avec lesquels il est utile et fructueux, et donc nécessaire, d'échanger informations et connaissance mutuelle, donne corps et visage à un certain rapport Eglise-société tel qu'évoqué dans la constitution dogmatique "Gaudium et Spes" (IV, 44). Respectant les exigences de fonctionnement de l'hôpital, se soumettant à ses pratiques de transmission, y trouvant pour elle-même des

22 L'interviewer reprend ici un adjectif entendu souvent dans le milieu de l'aumônerie hospitalière. Qualification qui pose d'ailleurs problème à certains qui éprouvent une difficulté réelle à aller frapper une première fois à la porte d'une chambre sans savoir s'ils seront bien accueillis.

modes d'évaluation de ses propres pratiques, l'équipe d'aumônerie expérimente ce que ce rapport de reconnaissance et de respect mutuels porte de fécondité pour chacun des partenaires engagés aux côtés de la personne hospitalisée, avec sa propre spécificité et pour le mieux être de la personne elle-même.

Quand nous avons rencontré l'équipe d'aumônerie hospitalière qui s'exprime ci-dessous, le centre hospitalier de la ville était en pleine restructuration[23]. Cette situation concrète explique que des questions de statuts se posent et que de nouvelles organisations de services soient nécessaires. Tout ceci est très présent dans le dialogue entre les personnes. Les deux extraits suivants en portent trace.

L'équipe d'aumônerie est constituée de deux groupes : celui de l'ancienne clinique où R ... est désormais référent et celui de l'ancien hôpital dont l'aumônier en titre est responsable. C'est elle qui est reconnue par l'administration hospitalière ayant reçu lettre de mission de l'évêque.

R..., laïc, "coordinateur" de l'équipe d'aumônerie sur la clinique, selon les termes de la lettre adressée par le vicaire épiscopal au président du conseil d'administration et au directeur de la clinique, avait préparé la rencontre selon les propositions que nous avions exprimées au préalable. Il intervient longuement, dans l'extrait suivant, avec le souci de développer sa manière de comprendre le rapport de l'aumônerie à l'institution ecclésiale et à l'institution hospitalière. C'est ce double rapport qui nous a intéressés. Il prend la parole alors que C... vient de ramasser, en une courte phrase, la manière dont il perçoit que l'équipe d'aumônerie peut être qualifiée d'ecclésiale : "*Elle est composée de membres baptisés, lesquels sont tous appelés par d'autres pour un service*

23 Ce que nous en dit l'aumônier en tout début d'interview : *« Déjà il faut savoir que depuis un an, le rapprochement clinique-hôpital qui était en route depuis 10 ans s'est effectué avec des locaux nouveaux. Donc, ici, vous êtes sur l'ancien site du centre hospitalier ... et les bâtiments de l'hôpital se sont accolés à ceux de la clinique et donc, là-bas, on a tout le secteur soins, on a fait une répartition entre la clinique et l'hôpital. La clinique a toute la partie chirurgicale ; l'hôpital, c'est donc plusieurs chambres, des soins intensifs, la cardiologie aussi, la maternité et pédiatrie. Voilà... »*

de charité, célébrant la foi au Christ ressuscité et rattachés à l'Eglise diocésaine." D'où la question de l'interviewer pour susciter commentaires ou compléments.

Extrait 7 - Un double rapport institutionnel

I - Personne n'a de choses particulières ?

R - Ah si, quand même. Je ne sais pas si vous avez vu le style de préparation qu'on nous proposait. On avait dit : chacun peut s'exprimer sur les trois mais de préparer une réponse plus élaborée. Alors je pense, on a des relations institutionnelles d'abord, hein, dans le sens de votre question, là et que votre équipe est une communauté ecclésiale. On a des relations institutionnelles parce qu'on a une lettre de mission qui est à la fois personnelle et pour l'équipe. Donc ça, c'est très institutionnel. Ensuite... Oui... Pardon...

C - Tous les deux, vous avez… Nous, on n'a pas...

R - Mais attention, si, moi je l'ai transmise parce que l'équipe est très expressément nommée avec la liste…

I - Voulez-vous lire le... oui ?

R - « Monsieur le Président, Monsieur le Directeur. L'équipe d'aumônerie présente à la clinique» (alors, ça vient du vicaire épiscopal. C'est pas une lettre de mission, je sais pas ce que c'est, mais alors) « est désormais constituée de Mr R... » etc. tout notre pedigree, y compris toi ; (mais si, je l'avais dit). « des personnes du service évangélique des malades », donc c'est encore plus large, « de la paroisse X... pourront être amenées à porter la communion, » c'est encore plus large que notre équipe. « C'est Mr R... qui assure la coordination de l'équipe d'aumônerie. Est-ce qu'un moratoire existait auparavant ? Est-ce possible qu'un lieu approprié pour la prière » etc. parce qu'on en a pas. « Nous vous remercions » et ainsi de suite. Donc, je suis bien nommé mais c'est tout le monde qui est nommé. Et c'est adressé à Monsieur le directeur de la clinique, à Mr le Président du conseil d'administration de la clinique. Donc, c'est bien une lettre de mission et puis notre relation institutionnelle qui n'est pas exprimée de cette façon mais on est en lien avec la paroisse et en particulier, par l'intermédiaire de toi, et du curé. Par exemple, le curé, on a un carnet de chèques ; il a la signature. Voilà, je dis quelque part, c'est quand même juridiquement… la signature sur un carnet de chèques, ça crée un lien institutionnel. Donc, institution, on est reliés à la paroisse par ton intermédiaire, parce que tu es officiellement si on peut dire, même si quelqu'un d'autre, hein...

Pr[24] - Mais moi, personnellement, je n'ai pas non plus de lettre de mission quoi que tu en dises. Mais j'en ai une pour ma nomination à X... mais qui englobe le tout.

R - Tous tes services.

Pr – Je suis pas reconnu sur l'ordo, par exemple, que je suis prêtre accompagnateur.

R - Mais vous vous répartissez, dans l'équipe des prêtres, un petit peu les fonctions, les services, quoi. D'autres iront plus vers l'ACE....

Pr - Ca veut dire que tu as, toi, quand même, une place, un peu je dirais… pas particulière mais par rapport aux autres, c'est toi le référent.

R - Oui, mais tout le monde est quand même nommé et ça, j'en n'avais pas tellement pris conscience avant de recevoir cette…

I - C'est le fait d'y réfléchir qui vous a…

R - Je trouve que c'est très bien, par contre, si on continue : relations institutionnelles, qui ? les bénévoles, qui les recrute ? Non. Ca, c'est pas très institutionnalisé si on peut dire.

C - Moi je trouve que c'est institutionnalisé parce que ce qu'on disait tout à l'heure, rattachés à l'Eglise du diocèse, par l'équipe, par vous deux. Excusez-moi. C'est quand même au nom de l'évêque que vous avez été nommés !

24 Pr a fonction de prêtre accompagnateur de l'équipe.

R - Oui.

C - Bon. C'est donc à travers ça, à travers l'intermédiaire. A travers vous, c'est l'évêque qui appelle chacun d'entre nous.

R – Oui

C – Il me semble.

R - Moi, c'est pas une lettre de mission. Ca s'appelle…il y a des termes, paraît-il,

A – Une lettre de reconnaissance.

I – Vous trouvez important de lire cela maintenant ? D'accord.

A – De lire deux phrases, je pense. Ca, c'est bien mis : « Vous remplirez votre mission d'Eglise avec le concours d'une équipe d'aumônerie qui participe également à cette mission d'Eglise et en lien avec le prêtre accompagnant l'équipe. »

I – Donc, par cette médiation-là, comme vous dites, chacun de vous est bien missionné.

R - Oui. Bon. C'est pas à notre compte et c'est important... et puis donc institutionnel du fait qu'on est reconnus aussi, c'est un autre niveau, par les directions, par l'Eglise, par les directeurs. Alors, encore, on est un petit peu reliés, de façon par la vie sacramentelle. Je pense qu'on ne peut pas faire n'importe quoi, par exemple au niveau de l'Eucharistie, au niveau des sacrements, je pense qu'on doit être en lien. Bon. Si on reparle toujours institution, avec le curé et donc avec l'équipe de prêtres. Et à ce titre-là, étant donné qu'on est « institutionnalisés » je pense qu'on doit rendre compte et ça, je ne sais pas si on le fait.

Nous analysons en premier le discours de R.... *"On a des relations institutionnelles d'abord"* affirme-t-il, qui, selon lui, ont quelque chose à voir avec la qualification ecclésiale de l'équipe. Elles sont établies par "*une lettre de mission qui est à la fois personnelle et pour l'équipe"* adressée par le vicaire épiscopal au directeur et au président du conseil d'administration de la clinique. Le vocabulaire utilisé par R... prête à confusion. Un tel écrit, en effet, ne correspond pas à la qualification ecclésiale d'une lettre de mission. Il s'agit d'un courrier officiel qui permet à l'administration hospitalière de reconnaître les personnes habilitées par l'autorité diocésaine à assurer le service de l'aumônerie catholique sur le lieu de la clinique. Ce courrier précise des statuts, au regard de l'institution ecclésiastique : un coordinateur – il sera le répondant pour l'administration hospitalière -, des membres associés nommément cités semble-t-il, des personnes du Service évangélique des malades de la paroisse X... pour le service de la communion près des personnes hospitalisées.

Pour R..., la reconnaissance institutionnelle de l'administration hospitalière vient du fait de la nomination par l'autorité diocésaine, nomination transmise de manière officielle sous le mode d'un courrier aux représentants de cette administration. Pour lui, être nommé spécifiquement équivaut à une reconnaissance institutionnelle ecclésiale qui permet, ipso facto, la reconnaissance de l'institution hospitalière. Il exprime la relation institutionnelle à l'Eglise en termes de lien avec la paroisse. Celui-ci est rendu

visible par la présence, aux réunions de l'équipe, d'un membre de l'équipe presbytérale qui n'a pas le statut officiel de prêtre accompagnateur ; également par le fait que le curé a la signature du carnet de chèques. Ce lien institutionnel à l'Eglise a des conséquences pour les pratiques sacramentelles qu'offre l'équipe : *"on ne peut pas faire n'importe quoi... on doit être en lien"*.

Pour C..., la relation institutionnelle à l'Eglise ou la reconnaissance institutionnelle ecclésiale de chacun des bénévoles de l'équipe advient par la médiation de l'aumônier[25] et de R... qui, tous les deux, ont été nommés par l'évêque. A travers eux, *"c'est l'évêque qui appelle chacun d'entre nous."* R... précise alors que lui n'a pas de lettre de mission au même titre que l'aumônier. Il entend bien que chacun, par contre, soit missionné au sens où il n'est pas engagé à son propre compte mais au compte de l'Eglise.

Cet extrait centré sur l'institutionnalisé et le non institutionnalisé oblige à une clarification du vocabulaire et des statuts. Nous en retenons l'importance donnée à la nécessité d'une double reconnaissance institutionnelle. Un écrit en est le garant : lettre de mission de la part de l'institution ecclésiale qui donne statut d'aumônier, courrier officiel à l'intention de l'administration hospitalière qui permet à celle-ci la reconnaissance du service d'aumônerie en tant que tel. En conséquence, chaque membre de l'équipe est reconnu dans sa place et son rôle d'intervention sur le lieu de l'hôpital, parce qu'accepté comme tel par l'administration hospitalière, sur proposition diocésaine. Et chacun se sait missionné par l'Eglise diocésaine par la médiation de l'aumônier qui, lui, a reçu lettre de mission, l'habilitant dans sa fonction, à assurer, avec les membres associés, la présence de l'Eglise au service des personnes en souffrance.

Extrait 8– Rendre compte à deux niveaux institutionnels : Eglise et hôpital

R - ... c'est peut-être une déformation d'enseignant, mais moi j'avais cet esprit : rendre compte. Moi j'ai découvert un petit peu, étant nouveau là-dedans, que ça n'a pas toujours été fait, ne serait-ce que sur le plan financier. Et puis beaucoup plus profondément, oui, on doit rendre compte de notre mission ou faire partager ce que l'on vit, ne pas rester dans notre coin si l'on peut dire.

25 Nous avons déjà rencontré cet aspect souligné dans l'extrait 3.

I - Est-ce que ce que vous soulignez, quand vous vous retrouvez, - enfin je pense que vous avez des réunions de type régulière où chacun de vous partage un peu ce qu'il a vécu pendant les visites, etc - ça fait pas partie pour vous du "rendre compte", ça ?

R – Au-delà, ça, ça c'est absolument nécessaire.

C - C'est à deux niveaux.

R – Oui, c'est à deux niveaux.

C – Moi, je trouve que je rends compte lorsque, à la fin de ma visite, je rends compte à A... et on partage et je dis ce qu'on a fait. Je crois que c'est notre niveau à nous. Ca ne répond pas à la question, c'est que toi, en tant que responsable, comme A... ; la question c'est : où vous rendez compte ?

A - De rendre compte, moi c'est quelque chose que j'ai trouvé manquant au départ de ma mission d'aumônier. Je me suis trouvée parachutée ici heureusement avec un ancien aumônier qui m'avait bien préparée mais après aussi, j'avais Pr... Mais au niveau institutionnel, des fois, je disais à Pr... : « Mais on me demande rien ? Mais est-ce que je fais bien les premières sépultures ? » C'était surtout ça qui m'avait gênée ; Pr...m'avait préparée, j'avais pas fait la formation pour les funérailles et je me disais : « est-ce que je fais bien ? Personne ne vient me demander ». Alors, pour la première fois, cette année le vicaire du doyenné qui s'occupe des laïcs sur le diocèse, donc nous avons inclus aussi les aumôniers d'hôpitaux dans les laïcs envoyés en mission et il nous a demandé qu'on lui rende compte une fois tous les 3 ans, parce qu'on a des mandats de 3 ans. C'est la première fois qu'on nous demande ça. Alors moi, j'étais vraiment très heureuse quand j'ai entendu ça à la réunion d'entrée au mois d'octobre.

Pr - Il me semble dire une précision dans le domaine du rendre compte. C'est que toi, tu rends compte aussi au directeur de l'hôpital.

A - J'ai deux niveaux oui, c'est ça.

R – Moi, je me place absolument pareil. L'autre jour, j'avais un rendez-vous avec le directeur de la clinique pour une sorte de "rendre compte" des choses financières ; je pense que c'était assez nouveau et bon. Mais je pense plus profondément, là aussi, être en lien avec la paroisse et peut-être au-delà. Moi je me situe au niveau de la paroisse ; ça me paraît être quelque chose de très important. Je ne sais pas si précédemment ça avait été vécu.

A - Au niveau paroisse, le doyenné, dès le départ, j'ai eu mon droit à la parole puisque je vais en réunion doyenné. Là j'ai vraiment eu droit à la parole, il n'y a aucun problème. Et ça, c'est dans la ligne de ce qui se faisait déjà avec l'ancien aumônier.

R - Ca ne se faisait pas sur la clinique.

I - Vous parlez aussi du rendre compte à l'administration de l'hôpital. Est-ce que ça vous paraît entrer dans la qualification ecclésiale de votre équipe ?

F1 – J'avais pas pensé à ça.

F2 - Moi il me semble...

I - Expliquez un petit peu.

F2 - Parce que finalement, peut-être que c'est une vue personnelle, mais nous sommes présence de l'Eglise en ce milieu ; donc c'est normal aussi qu'on aille dire ce qu'on vit en tant qu'Eglise même si on le manifeste pas. Enfin, pour moi, il me semble. Je sais pas si c'est juste, hein.

I - Donc là, on est au niveau de ce que chacun pense. Moi, juste ou pas, ça c'est autre chose. C'est important que chacun dise comment chaque élément justement, pour vous, ça rentre dans votre conscience que vous êtes une communauté d'Eglise.

R - d'Eglise, voilà.

I - J'entends ce que vous dites. C'est dire que pour vous, la relation avec l'administration c'est une manière qui fait que l'Eglise, elle apparaît comme capable de dialoguer, de rencontrer une réalité « laïque ».

F2 – Et de se situer dans les problèmes de la société.

I - Et là en particulier, les problèmes de l'hôpital… D'accord.

R - Je pense que quelque part, c'est attendu aussi, ce rendre compte par les responsables sous la forme de réflexion. Bon. « Votre présence est importante ».

Cet extrait fait immédiatement suite au précédent où R... affirme : *« Etant*

donné qu'on est « institutionnalisés » je pense qu'on doit rendre compte... » Sensible au double rapport institutionnel qui caractérise la situation de l'aumônerie à l'hôpital, il développe ce qui lui en apparaît comme une des conséquences : « rendre compte », *"ne serait-ce que sur le plan financier et puis beaucoup plus profondément, oui, on doit rendre compte de notre mission et faire partager ce que l'on vit."* Les contenus sont annoncés : la mission et le partage de ce qui est vécu. Mais où et à qui se fait ce « rendre compte » ?

L'interviewer propose un premier élément de réponse sous forme interrogative. Les interventions de R..., C... et de l'aumônier permettent de clarifier quatre niveaux. C... précise d'abord l'importance, pour lui, de la rencontre personnelle avec l'aumônier après chaque visite : "*Je rends compte à A... et on partage et je dis ce qu'on a fait."* L'équipe est aussi le lieu d'un partage régulier de ce qui a été vécu par les uns et les autres à l'hôpital ou à la clinique. La présence de l'aumônier aux réunions du doyenné permet, qu'en ce lieu, soit aussi entendu le témoignage de la mission accomplie par le service de l'aumônerie hospitalière. L'instance diocésaine doit être le lieu d'un rendre compte spécifique pour l'aumônier au titre de la mission reçue. *"De « rendre compte », moi, c'est quelque chose que j'ai trouvé manquant au départ de ma mission d'aumônier"* déclare A..., d'où son bonheur lorsque le vicaire du doyenné demande aux laïcs envoyés en mission de rendre compte en fin de leur mandat.

L'intervention du prêtre semble souligner, par contre, que le « rendre compte» au directeur de l'hôpital est une réalité effective. R... précise, en effet, qu'il a eu *"un rendez vous avec le directeur de la clinique pour une sorte de "rendre compte" des choses financières."*

La reconnaissance institutionnelle par l'Eglise et par l'administration hospitalière du service de l'aumônerie implique la nécessité d'un "rendre compte" à ces deux niveaux. « *On doit rendre compte de notre mission »,* c'est une exigence. Nous remarquons qu'elle s'exprime en cohérence avec les médiations ecclésiales de la mission. Chaque membre de l'équipe, en effet, la vit avec son propre référent ou responsable, d'une manière régulière, après son

temps de visite. Par contre, la responsable souligne le manque éprouvé douloureusement de n'être pas appelée à rendre compte devant l'institution diocésaine, comme si, une fois donnée la mission, le désintérêt s'installait. Le souci de faire connaître au tissu ecclésial, dans lequel s'inscrit l'aumônerie du pôle hospitalier, ce qui s'y vit, habite la volonté de R... et A... qui jugent positive la présence de cette dernière aux réunions du doyenné.

L'un et l'autre, référent et responsable, soulignent également l'importance pour eux du fait de rendre compte à l'administration de l'hôpital. *"Il est normal aussi qu'on aille dire ce qu'on vit en tant qu'Eglise même si on ne le manifeste pas",* affirme une des bénévoles. Ainsi se donne à voir un certain rapport Eglise–société dans le cadre d'un dialogue et d'une reconnaissance mutuelle. L'Eglise reconnaît un droit de regard, de la part de l'institution laïque, sur ses modes de présence à l'hôpital, vue la loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Et l'administration hospitalière se trouve conduite à découvrir l'importance de cette présence pour les personnes dont elle a charge de prendre soin et peut-être à changer les représentations qu'elle pourrait avoir d'un service de l'aumônerie catholique.

Extrait 9 - Des rencontres qui "bouleversent".

I - Est-ce que le fait de vous être engagés dans cette expérience-là, de participer à une équipe d'aumônerie, est-ce que ça a changé quelque chose dans votre existence chrétienne, ou humaine, enfin bon, ecclésiale ?

F - J'ai répondu un peu à cette question plus ou moins. J'ai essayé de ... ce que ça a fait bouger. A l'hôpital, les malades m'ont dit quelque chose de la souffrance du Christ. Ils m'ont apporté leur témoignage de vie en me parlant de leur histoire, de leur famille et de leur combat. Eh bien ! toutes ces rencontres me bouleversent aux deux sens du terme et m'envoient vers mes frères, vers ma communauté, ma paroisse, ma famille, dans un autre esprit, un esprit de service et d'humilité. Et ces rencontres me mettent debout et me relèvent de mes faiblesses et me permettent de mieux discerner les exigences de l'Evangile ; par exemple : « J'avais faim, j'étais malade », et surtout de les vivre, d'être attentive aux petits, dans mon milieu, aux souffrances, souffrants santé physique ou morale, aux isolés, aux exclus et aux différents. Ces rencontres m'ouvrent les yeux, m'aident à mieux vivre dans ma communauté paroissiale. Par exemple, actuellement en équipe synodale,- je suis en équipe synodale avec mon expérience d'aumônerie,- ça fait partie de moi. Je suis en équipe SEL[26] dans ma paroisse, ça m'aide beaucoup. En équipe liturgique, cette expérience d'aumônerie est toujours présente... c'est un peu un aiguillon. Si j'anime des messes de sépultures, c'est grâce à tout ça. Je dirais que cette expérience d'aumônerie, c'est une chance. C'est aussi une nourriture, un point fort de ma vie. Et puis, on a parlé hier en équipe synodale, j'oserais dire que la vie de l'aumônerie, ce qu'on

26 Solidarité - Eglise - Liberté telle est la signification du sigle SEL dans cette paroisse.

écrit par exemple, c'est un document d'Eglise. A la suite de ce qu'ont écrit les apôtres, la parole des malades est une histoire sacrée... C'est un aiguillon et ça m'oblige également à être vigilante quand je m'affiche croyante parce que beaucoup dans mon entourage savent que je visite l'hôpital, je le fais au nom de l'Eglise et même dans ma famille, par rapport à mes enfants, ça me provoque également.

Cet extrait se situe en milieu d'interview. Plusieurs membres de l'équipe se sont exprimés sur leurs rapports aux personnels de l'hôpital, sur leurs pratiques de visites, de célébrations....L'interviewer propose alors que soit abordée la deuxième piste de questionnement précisée dans la lettre envoyée avant les interviews[27].

La personne qui parle ici, membre associé de l'équipe, témoigne du déplacement - "*ce que ça a fait bouger"* – que la rencontre des malades a opéré en elle. Dans le don qu'ils lui font du témoignage de leur vie, elle entend la souffrance même du Christ. Elle en est bouleversée à la manière de Saul sur le chemin de Damas. Ce bouleversement a une double dimension : celle d'un envoi vers d'autres frères (la communauté, la paroisse, la famille) et celle d'une transformation intérieure, d'une conversion *: « toutes ces rencontres... m'envoient vers mes frères... dans un autre esprit ».*

Cette conversion est décrite comme re-surrection : *"ces rencontres me mettent debout et me relèvent de mes faiblesses" ;* comme ouverture des yeux et du cœur pour *"discerner les exigences de l'Evangile"* et devenir attentive à toutes les souffrances ailleurs qu'à l'hôpital, là où le Christ se donne aussi à rencontrer.

La fécondité perçue de l'engagement à l'aumônerie est expérimentée comme une "chance", un cadeau, une grâce, "un point fort" qui favorise un "mieux vivre" dans la communauté paroissiale. L'expérience humaine et spirituelle de la rencontre de la personne souffrante est intériorisée au point qu'elle est nommée "nourriture", *"ça fait partie de moi",* et cela qualifie dès lors la participation à l'équipe synodale, à l'engagement associatif, à l'équipe liturgique. Quand cette expérience se fait récit, écriture, elle donne à la parole du malade le statut d'histoire sacrée, lieu où advient une révélation de Dieu.

27 Question formulée ainsi : « *Qu'est-ce que votre expérience d'aumônerie fait bouger dans votre manière ou dans vos exigences de vivre en Eglise quand vous êtes sortis de l'aumônerie ? (rapport à la communauté, à la liturgie, aux sacrements, à l'expression de la foi,...) »*

Cette histoire devient histoire de l'Eglise, histoire du Peuple de Dieu qui continue sa marche à travers le temps. Par deux fois également, l'expérience d'aumônerie est qualifiée d'"aiguillon", réalité qui ne se laisse pas mettre entre parenthèses, qui réveille de l'habitude, de la somnolence, de la routine, qui maintient dans la vigilance, y compris dans le témoignage rendu près de l'entourage.

La relecture de ce témoignage donne à entendre avec force en quoi la rencontre du malade peut être un lieu de conversion parce que lieu de révélation de la personne du Ressuscité qui renvoie vers les frères comme aux origines de l'évènement pascal (Jn 20, 17-18). Le vocabulaire utilisé évoque, assez étonnamment d'ailleurs, l'irruption du Christ dans la vie de Saul tel qu'il en fait lui-même le récit en Ac 22, 6-16. "*Je suis Jésus le Nazaréen que tu persécutes,"* lui est-il dit. "*Les malades m'ont dit quelque chose de la souffrance du Christ,"* avons-nous entendu précédemment. Dans la personne persécutée, dans la personne souffrante, le Ressuscité se donne à rencontrer. Cette révélation est renversante en même temps qu'elle pousse à se relever. "*Relève-toi, va à Damas, là on te dira ce qu'il t'est prescrit de faire."* L'obéissance à cette injonction conduit à l'ouverture des yeux et à la compréhension d'une vocation. Le Dieu des Pères, auquel Saul a donné sa foi, vient de révéler en lui le visage de son Messie, un Crucifié qu'il a relevé de la mort. Désormais, il peut devenir témoin devant tous de cette grâce qui lui est offerte. Cette réalité l'habitera au point qu'il écrit aux Galates : "*Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi"* (Ga 3, 20a). Quant aux Corinthiens, parmi lesquels il n'aura rien voulu savoir, "*sinon Jésus Christ et Jésus Christ crucifié"* (1Co 2, 21), ils sont manifestement à ses yeux "*une lettre du Christ... écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant"* (2Co 3, 3).
De même entendons-nous ici que la rencontre de la personne malade peut être reçue comme Evangile de vie, bonne nouvelle dont on peut faire récit en d'autres communautés ecclésiales de telle sorte qu'elles aussi en soient "édifiées". Tout comme cette personne se trouve "édifiée" en sa vocation de témoin de l'Eglise et dans l'Eglise. Toute vie est une "histoire sacrée",

Evangile de vie qui ouvre un chemin, développe un dynamisme et maintient dans une attitude de veilleur, une capacité d'ouverture à l'imprévu de l'avènement du Ressuscité.

Au début de l'interview d'où nous tirons le texte ci-dessous, le prêtre accompagnateur de l'équipe donne une description du centre hospitalier[28] dont la précision permet de comprendre l'ampleur et la diversité des modes de présence et d'accompagnement que l'aumônerie prend en charge. L'extrait suivant se situe après plusieurs interventions sur la difficulté du travail. M..., infirmière sur le lieu même, désormais à la retraite et membre de l'équipe, souligne des similitudes avec la situation professionnelle : écoute des résidents, temps d'analyse avec les personnels soignants. En même temps, elle indique qu'à l'aumônerie *"c'est une autre dimension... on peut pas tout mélanger."* D'où la parole de l'aumônier sur la spécificité et l'importance du temps de relecture.

Extrait 10 – L'acte de relecture : relire et relier.

A - Alors ce temps de relecture, c'est vrai, on peut le faire avec l'écrit, mais c'est pas si facile que ça de se lancer dans l'écrit et moi, personnellement, je ne pourrais pas me passer d'écrire puisque c'est un moyen de me laver, de déposer ce que j'ai reçu et ce qui est trop lourd à porter et de partir après, c'est-à-dire l'écrit et j'ai le temps de prière à la chapelle, alors. Les bénévoles dans l'ensemble n'ont pas pleinement perçu cette richesse d'écrire et de déposer sur papier ce trop plein de souffrance. Comme tu dis, tu cries. Et alors, si on est obligé d'attendre la rencontre soit avec Pr... soit avec moi soit avec quelqu'un d'autre de l'équipe pour pouvoir en parler et puis vider le sac, eh ben, j'entends bien ton cri, toute la souffrance accumulée, j'ai

28 *« Il y a ce qu'on appelle les pavillons d'admission, 4 pavillons d'admission... puisque la psychiatrie fonctionne en secteurs... Les gens viennent là pour différentes maladies. Ca va de la dépression à la schizophrénie en passant par des raisons de drogue, d'alcool, etc., femmes battues... Ensuite, il y a pour les 18-60 ans des pavillons long séjour qui sont dépendants des pavillons d'admission ; c'est le même médecin qui fait les admissions qui a également en lien des pavillons long séjour. Ca veut dire que les gens restent là longtemps. Certains même arrivent à repartir à domicile, en appartement. Et ensuite, pour les plus de 60 ans et les personnes âgées, il y a les pavillons court séjour, moyen séjour et les pavillons long séjour. Et en plus, il y a des pavillons pour les situations très lourdes, quoi, qu'on appelle autistes, schizophrènes... très, très lourd; il y a une MAS, une maison d'accueil spécialisée, qui vient d'ouvrir depuis le mois de février. ...Et il y a un pavillon d'adolescents et il y a aussi un service pour les enfants. Trois secteurs pour les enfants... Pour l'hôpital, il doit y avoir 1200 à 1300 employés, je crois... Avec quand même une ouverture sur la ville puisque beaucoup de patients naviguent un peu entre l'hôpital et leur prise en charge en ville avec un appartement indépendant... Ceux qui quittent l'hôpital pour un appartement souvent ont des prises en charge ici, au départ, donc reviennent quelquefois pour des soins une matinée et le soir ils repartent chez eux. ».*

envie de la crier, quoi. Et je crois que vous pourriez être mieux en vous libérant, en écrivant. Je me rappelle une fois où tu étais vraiment en souffrance d'avoir vécu quelque chose de très fort dans la rue. Je t'ai dit : "Ecris-le et on en parle après." Et je pense, je ne sais pas comment tu as vécu ces deux temps, si c'était pas un peu plus fort que simplement la parole.

F - Et c'est vrai qu'être témoin de choses bouleversantes, ç'avait été mon cas... Et donc j'étais venue aussitôt ici pour raconter l'affaire. Là, tu m'avais dit : "Ecris." Mais le fait aussi de poser une parole avec vous, ça avait été un soulagement. On peut pas garder tout seul des choses trop fortes.

A - Il faut pas l'écrit seul. Les deux sont plus forts que la parole seule.

Al – Moi, j'ai eu la chance de transcrire ce que tu dis. Je résume chaque mois et là, je suis assez libre de cela puisque tu décris et moi, en le retapant, je revis tout cela et je prends toutes les dimensions. Le dernier que je t'ai donné hier par exemple ; tous ces gens-là, C..., J..., etc. Chaque patient qui a été noté permet de revoir ça.

A – La distance

T – C'est vrai moi j'ai la flemme d'écrire un peu. Comme j'arrive en fin de carrière, j'ai démissionné. Je le fais pas toujours mais je reconnais que ça s'embrouille davantage en moi quand je le fais pas.

Pr - On a un cahier de transmission. Chaque personne, après sa permanence, écrit des choses qui sont en résumé, ce qui permet que, lorsque nous on l it, de reparler après quelquefois. Ca aide pour le dialogue. Toute personne qui arrive en permanence demande à lire ce qu'il y a dans le cahier, ce qui s'est passé avec un tel ou un tel, etc.

A - Il y a la transmission qui est le quotidien et puis il y a ce qui nous a fragilisés qui peut être des fois une relecture où on marque ce que j'ai vécu, ce que j'ai découvert et comment je vais le relier à l 'Evangile. On n'est pas dans l'analyse de travail, on est dans cette pacification que peut nous apporter soit une parole de l'Evangile, soit un regard. "Je remets ça entre tes mains, Seigneur". C'est ces choses-là qui peuvent être un plus pour chacun.

C – Agencer nos complémentarités aussi pour qu'on n'aille pas aussi chacun de son côté, de façon dispersée qui peut aussi ou avantager ou désavantager la personne qu'on reçoit. C'est très important d'avoir cette ligne de conduite qu'on ne peut avoir que par un partage tout en gardant notre propre personnalité mais aussi...

I - Vous vouliez compléter quelque chose tout à l'heure par rapport à l'écrit, non ?

T - C'est-à-dire que c'est beaucoup plus clair quand j'ai écrit que quand je vais dans le long séjour, c'est d'une monotonie que si j'écris pas,- je sais pas comment dire,- je ne me souviens plus des noms... Moi, ça m'aide à mémoriser le nom des personnes.

Pr - La réunion spéciale qu'on a là est importante parce que ça montre l'écoute, la rencontre que l'on fait, c'est des hommes et des femmes en souffrance, qui vivent, qui ont vécu ces expériences humaines tragiques jusqu'au suicide, des choses inouïes, quoi ! Et c'est pas sans répercussion sur notre vie. Quand on arrive de visite dans un pavillon, quelquefois on est complètement assommés. On a vu tellement de problèmes... Où on est, là ? Il faut qu'on surnage, nous. C'est vrai que l'écrit, ça permet de libérer et de se libérer et la parole aussi.

A – Rien ne vaut la parole.

JPr – Et là dessus, je crois qu'on est assez libres pour se dire des choses. Si l'un ou l'autre est là, on peut dire : "Tiens, j'ai rencontré un tel. Qu'est-ce qu'y m'embête celui-là !" On le dit très facilement.

A – C'est aussi possible de libérer notre parole avec vous. C'est pas qu'à sens unique.

F – C'est bien aussi, la liste de tous les gens qu'on reçoit. Je me dis : "Tiens, celui-là, je l'ai jamais vu."

Dans un premier temps d'analyse, nous voudrions souligner la manière dont chacun des intervenants précise, pour lui-même et quelquefois pour autrui, les finalités de l'acte de relecture auquel il accepte de se livrer. Nous commençons par la parole de l'aumônier.

Celle-ci indique d'abord l'importance du rapport à l'écriture. Elle

reconnaît la difficulté de ce passage par l'écrit, en même temps qu'elle dit l'impossibilité pour elle de s'en passer. Ecrire ce que provoque en elle la rencontre des personnes hospitalisées en ce lieu *"est un moyen de se laver... de déposer... ce qui est trop lourd à porter... un trop plein de souffrance accumulée."* Souffrances perçues des malades que chacun reçoit en pleine figure et dont il est atteint au point d'être lui-même en souffrance et d'avoir besoin de s'en libérer par le cri et par l'écriture. Le cahier de transmission, indispensable au partage de *"ce qui s'est passé avec tel ou telle"* pour une qualité de suivi d'un accompagnement personnalisé, peut devenir aussi lieu de partage de ce qui a fragilisé. Ecrire permet une mise à distance, espace d'une possible découverte de soi-même, de soi-même en relation à autrui, d'une interrogation évangélique, chemin vers la paix dans le silence de la prière.

F... rejoint la parole de Pr... en indiquant que *"on ne peut pas garder tout seul des choses trop fortes",* qui bouleversent, qui vous assomment. Il faut *"surnager".* Parole et écriture soulagent. Elles mettent à distance de soi ce qui pèse, ce trop plein, ce trop dur, ce trop fort. Ce faisant, elles permettent un regard sur une clarification, dit T..., une mise en ordre, et aussi, peut-être une découverte de sens qui n'apparaît pas au premier abord. Al... en fait l'expérience quand, chaque mois, il retranscrit, pour les archives, les relations que l'aumônier fait de son travail et de ses rencontres. Risquer ce partage dans l'acte d'écriture n'a pas seulement valeur pour la personne qui s'y engage. Il peut devenir *"un plus pour chacun"* et un chemin pour un meilleur service dans l'accueil des complémentarités.

"L'acte de relecture : relire et relier", avons-nous écrit en exergue de cet extrait. Il apparaît, en effet, en écoutant l'expression de cette équipe, à ce moment précis de l'interview, que la relecture prend d'abord la forme d'un acte individuel d'écriture. Poser sur une feuille des mots, des phrases, des cris, évoquer des visages, des rencontres, des situations, des douleurs et des impuissances, des interrogations et des fatigues, etc. "*c'est un moyen de se laver"* : enlever la poussière, les traces qui souillent pour que s'offre au regard l'authentique réalité, pour que les yeux deviennent capables de voir ce qui est

demeuré inaperçu dans l'immédiat et qui pourtant a laissé trace. Ayant ainsi déposé sur papier ce qui est trop lourd à porter, un chemin peut s'ouvrir vers la pacification, vers la prière, *"Père, je remets cette vie entre tes mains",* vers la disponibilité à un présent autre, le retour chez soi ou le partage avec des membres de l'équipe.

La relecture s'opère aussi, en effet, dans l'acte de parole partagée. Ce qui a été écrit peut être lu par d'autres et faire l'objet d'accueil dans le respect que suscite la confiance manifestée dans l'écriture à l'intention de... Puis vient le temps des interrogations réciproques, des recherches ensemble de sens, du partage des interprétations différentes, des expériences de rencontre d'une même personne hospitalisée que chacune et chacun peuvent avoir. La relecture devient ainsi chemin de construction de fraternité entre les membres de l'équipe qui manifestent ainsi qu'ils sont attelés à la même tâche, qu'ils portent le même souci de présence à ce monde hospitalier pour y témoigner d'une bonne nouvelle.

Relecture, relire mais aussi relier. *"Il y a la transmission qui est le quotidien..."*. Transmettre, c'est alors dire à d'autres ce que l'on a perçu de tel ou tel, où il en est dans son mal être ou son mieux être, c'est opérer le lien entre les divers membres de l'équipe qui sont allés à sa rencontre, c'est aussi insérer ces malades dans la réalité de fraternité de l'équipe. Cette relecture se différencie de l'analyse des pratiques, autre temps fort du travail de l'aumônerie hospitalière. Elle est découverte de l'actualité d'une présence du Christ qui pacifie et invite à s'abandonner entre les mains du Père. Offerte au partage, elle édifie la communauté.

L'accomplissement de l'acte de relecture advient dans la relation à l'Evangile quand cette expérience traduite en mots écrits ou parlés devient lumineuse d'une Bonne Nouvelle qui éclaire ou interroge. Se tenir prêt pour cette expérience d'avènement de salut pour l'équipe rassemblée : *"Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison"* (Lc 19, 9)*; "Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Ecriture"* (Lc 4, 21), revient à vivre un temps fort d'ecclésialité. La communauté s'y construit dans le partage fraternel, l'édification mutuelle, la fidélité à l'Evangile comme témoignage rendu à sa

puissance de vie, la prière pouvant aller jusqu'à la fraction du pain. Comment ne pas entendre en écho le texte des Actes des Apôtres rendant compte de la pratique des premières communautés chrétiennes (Ac2, 42-47) ?[29]

Extrait 11 - « La communauté ecclésiale, c'est plus que nous. »

Pr - Et on n'existe pas comme communauté ecclésiale sans les malades. Nous, on forme un groupe d'Eglise, une communauté, mais, pour moi, ils font partie de notre communauté, tous les malades qui prient, qui célèbrent et aussi tous ceux qui sont pas croyants, qui sont autour de nous parce qu'on se connaît de relations, on les connaît par leur prénom, on connaît un peu de leur histoire. Ils nous connaissent aussi. Pour moi, la communauté ecclésiale, c'est plus que nous, c'est plus que les malades qui viennent à la chapelle le dimanche, c'est aussi ces gens avec qui on est en lien.

A - Et les soignants.

I – Ah ! et les soignants.

Pr - Alors quel lien ? C'est pas forcément un milieu de croyants ou de foi, mais c'est un lien d'amitié, un lien de relation qu'on s'est créé avec le temps et là, nous, on essaie de témoigner de Jésus Christ, de l'Evangile.

Cet extrait appartient à ce moment de l'interview où l'équipe est interrogée sur ce qui fait, à ses yeux, son identité ecclésiale. Il fait suite à cette réflexion de l'interviewer : *« J'aurais voulu que vous dévoiliez un peu la spécificité, justement, de votre communauté ecclésiale parce que la mission, elle a quand même un caractère particulier par rapport à la paroisse, par exemple. » Pr...* commence par une affirmation forte : *"On n'existe pas comme communauté ecclésiale sans les malades"*. Nous nous souvenons encore de l'intensité de sa parole et de sa force de conviction. Regardons avec attention ce qu'induit le vocabulaire employé. *"Nous, on forme un groupe d'Eglise"*. "Nous", ici présents, rassemblés pour cet interview, on forme un groupe d'Eglise. Nous sommes estampillés comme tels, nous avons le label. Le badge que chacun porte quand il entre dans l'enceinte de l'hôpital le qualifie comme appartenant à ce groupe d'Eglise. Ce groupe est aussi communauté ecclésiale mais pas *"sans les malades",* ceux qui prient, ceux qui célèbrent, mais aussi les non croyants. La réalité qui intègre à la communauté ecclésiale que constitue l'équipe et qui se manifeste, entre autres, dans les célébrations à la chapelle

29 *« Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières...Jour après jour, d'un seul cœur .. ils rompaient le pain dans leurs maisons, prenant leur nourriture avec allégresse et simplicité de cœur .. Et chaque jour le Seigneur adjoignait à la communauté ceux qui seraient sauvés. »*

ouverte à tous, est une relation de connaissance mutuelle : *"On les connaît... ils nous connaissent aussi."* Quand l'aumônier ajoute *"et les soignants",* Pr... interroge : *"Alors, quel lien ?"* Comme si la relation avec eux n'avait pas la même conséquence d'appartenance à la communauté ecclésiale que la relation aux malades. Il s'agit là d'un lien qualifié d'amitié qui se crée et grandit au fil du temps et au cœur duquel le "nous" de la communauté ecclésiale essaie de témoigner de Jésus Christ.

Le contenu de cet extrait interroge quant à l'interprétation à donner à l'affirmation : *"On n 'existe pas comme communauté ecclésiale sans les malades... et sans les soignants."* Si nous l'entendons comme induisant une appartenance à la communauté ecclésiale de tous, croyants ou non, étant maintenue la nécessité d'une qualité relationnelle entre ses membres (équipe d'aumônerie, malades, soignants), qui décide de cette réalité d'appartenance ? L'équipe d'aumônerie seule ? Une qualité relationnelle de reconnaissance mutuelle est-elle critère nécessaire et suffisant pour une qualification d'ecclésialité ? Celle-ci n'exige-t-elle pas la confession de foi en Jésus Christ Sauveur ? Mais nous pouvons aussi comprendre que l'ecclésialité de l'équipe d'aumônerie serait lettre morte si elle n'incluait pas le souci et la mise en œuvre de relations justes et vraies avec les malades et avec les soignants, quel que soit le rapport à la foi en Christ qui nourrit et dynamise les membres de l'équipe. L'ecclésialité se fait alors témoignage de Jésus Christ puisque bonne nouvelle de respect, de reconnaissance mutuelle d'une commune humanité. Une communauté de proximité s'instaure et grandit, lieu de fraternité où l'équipe d'aumônerie inscrit une présence, un "être avec" qui soit perçu comme réconfort, soutien, mieux être, voire salut. Ne serait-ce pas l'inscription de la réalité du Royaume qui s'opère ainsi ? *"La communauté ecclésiale c'est plus que nous"* affirme Pr.... Serait-il plus juste de dire : *"le Royaume que nous voulons servir, c'est plus que nous" ?*

Extrait 12 – "Il y a la mission d'Eglise qui m'a été donnée et il y a le regard de l'autre"

A - Il y a la mission d'Eglise qui m'a été donnée et il y a le regard de l'autre. Il attend de moi cette mission d'Eglise. Ca m'a toujours épatée. Je suis une petite personne, bon, on fait comme on peut, on est chrétien comme on peut et puis on a une attente de l'autre, du malade parce qu'on a cette mission, parce qu'on a l'étiquette aumônerie, une attente qui nous dépasse et à laquelle on ne peut plus dire non. C'est-à-dire : on est engagés dans l'Eglise par le regard des autres. Ils ont une attente sur nous bien plus forte que celle de notre personne. Pour eux, l'Eglise doit être, donc, charité et on doit l'être. Si on ne répond pas à cette attente-là, eh bien, on est en contre-témoignage et ça, ça nous dépasse complètement. Et pour moi, le regard de l'autre m'oblige à me dépasser, que ce soit le regard du soignant ou le regard du malade ou le regard aussi des personnes du quartier parce qu'on est étiquetés, on est étiquetés.

I – Et comment s'exprimerait l'attente du personnel soignant ou administratif ?

Pr – Alors, parce que quand on a des célébrations en long séjour ou court séjour, on a besoin d'eux parce que toutes démarches religieuses dans les pavillons se font collectivement. On rassemble les malades sauf quand il y a des démarches individuelles. On essaie, en long séjour, de rassembler les malades toujours depuis... On a fait des efforts là-dessus. Donc on a besoin du personnel pour qu'à l'heure précise les malades soient arrivés et on a besoin de leur collaboration et on s'aperçoit que dans certains pavillons, à certains jours, il y a aucune aide de la part des soignants et d'autres fois il y a des soignants qui nous amènent des tas de malades, etc. Donc, un jour il n'y a rien. On a des jours sans et des jours avec.

A - Avec en plus un personnel qui se veut neutre par rapport à...

Pr – Toujours neutre, qui n'affiche jamais son...

A - Et qui va poser aussi son fardeau, quand on les trouve seul à seul. C'est-à-dire en groupe, on garde cette neutralité mais quand on a l'occasion de se rencontrer seul à seul, eh bien, le personnel, tout comme le malade, va poser le fardeau parce qu'on est aumônerie, on est cet ailleurs qui leur permet de souffler sans perdre la face et ils savent très bien que ça va rester dans le secret de la relation. Donc, il y a ces deux côtés. On voit ces mêmes personnes en groupe : c'est la neutralité complète et puis on dévoile quand il y a l'occasion de ce dépôt...

Cet extrait se situe à une trentaine de lignes du précédent dans la retranscription de l'interview. Il fait suite à une intervention de l'interviewer pour recadrer l'échange sur le témoignage ecclésial de l'équipe d'aumônerie en tant que telle. D'entrée de jeu s'expriment ici, un rapport entre la manière dont l'aumônier perçoit la mission qu'elle reçoit de l'Eglise et l'attente de l'autre, des autres, du malade. L'autre rencontré, à cause de l'étiquette "aumônerie", développe, par rapport à cette dernière, une attente qui "dépasse" la rencontre de la personne singulière. La responsable la perçoit comme attente de l'Eglise qui "*pour eux... doit être charité."* Où l'aumônier enracine-t-elle cette affirmation ? Quel en est le contenu ? Elle ne le dit pas. Par contre, elle souligne que le regard de l'autre, qui l'identifie à une présence de l'Eglise dans sa réalité d'incarnation, la conduit à s 'engager dans cette présence d'une manière dynamique. *"Le regard de l'autre m'oblige à me dépasser."* Entre le début et la fin de son intervention utilisant le sujet personnel "je", apparaît l'emploi du "on" et du "nous" qui donnent à entendre que le regard de l'autre provoque tout autant le témoignage de chaque membre que le témoignage

communautaire de l'équipe d'aumônerie.

A la demande faite par l'interviewer d'expliciter davantage l'attente des personnels soignants et administratifs, Pr... répond en précisant les besoins du service de l'aumônerie à leur égard, dans le cadre de la proposition de célébrations aux personnes hospitalisées en moyen et long séjour. La collaboration des personnels hospitaliers est nécessaire pour l'accompagnement des malades, à l 'heure dite, au lieu de la célébration. Or cette collaboration n'existe pas toujours. Pourquoi ? Apparaît la mention d'une neutralité en rapport avec le caractère laïc de l'établissement hospitalier. Permettre aux malades de vivre leurs demandes religieuses, en allant jusqu'à s'engager à les conduire là où l 'aumônerie leur donne rendez-vous, est perçu, par certains, comme une atteinte à la neutralité du s ervice public. Néanmoins, souligne l'aumônier, il arrive que, dans la rencontre interpersonnelle avec le personnel soignant, celui-ci éprouve le besoin, *"tout comme le malade, de poser le fardeau."* Il sait pouvoir le faire, *"souffler sans perdre la face,"* parce que confiance est donnée, à travers la médiation de l'aumônier, à *"cet ailleurs"* qu'elle représente.

La réflexion de cette responsable d'aumônerie souligne une réalité qui nous introduit dans le jeu des représentations et des attentes: *"Il y a la mission de l'Eglise qui m'a été donnée et il y a le regard de l'autre."* Il sera intéressant de dévoiler le contenu de cette mission de l'Eglise reçue par l'équipe d'aumônerie de cet hôpital et sans doute exprimée dans la lettre de mission[30]. Et puis, il y a les représentations de l'Eglise et de son rapport à la

30 Nous connaissons sa traduction dans le projet écrit par le service d'aumônerie catholique du CHG Mazurelle, La Roche, décembre 2002, paragraphe 2-2 « *Le Concile Vatican II invite l'Eglise à entrer en dialogue avec le monde de ce temps en partenaire loyal qui accepte de recevoir et d'apprendre de lui. Nous ne sommes plus dans une logique de conquête. Notre mission, nous voulons la vivre comme un temps de rencontre, de dialogue dans la réciprocité vécue avec ceux qui ne partagent pas la même foi, qui n'ont pas la même conception de l'homme, ni la même culture. Ce dialogue, nous sommes appelés à le vivre avec les personnes malades et leurs familles, avec beaucoup de délicatesse, de discrétion et d'écoute. Nous sommes appelés à le vivre également avec le personnel de l'hôpital, soignant, administratif et technique.... L'équipe est très sensible au dialogue interreligieux, car elle a parfois l'occasion de rencontrer des personnes des autres religions. Nous avons alors le souci, si les personnes le souhaitent, de les mettre en relation avec les responsables de leur religion. »* (Tome *Annexes,* annexe III, 7)

société que portent les personnes auxquelles l'équipe est envoyée : l'administration hospitalière, les personnels soignants et autres, les malades. Dans le dire de la responsable, il semble que cette représentation soit claire, simple et unanimement partagée : " *L'Eglise doit être charité"*. Sous cette forme, elle rencontre sans aucun doute la manière dont les missionnés conçoivent leur présence, encore faudrait-il s'entendre sur le contenu du mot "charité".

Est évoqué également le fait que l'Eglise soit provoquée à advenir dans la rencontre d'autrui. Alors, quand cet autre est inséré dans l'univers du soin à porter à la santé mentale comme patient, soignant, accompagnant, etc. quelle réalité ecclésiale prend corps ? Nous entendons d'abord celle d'une communauté disponible à l'accueil de tout fardeau et respectueuse d'un secret partagé. Puis il nous semble percevoir l'attente d'une collaboration, traduction d'un rapport Eglise-société, difficile à articuler, tout au moins en ce lieu, dans la tension vécue entre des acceptions diverses des concepts de laïcité et neutralité.

Extrait 13 – "Ici c'est ouvert à tout le monde"

Pr – Moi, ce que j'ai découvert ici, c'est des malades profonds qui ont des difficultés énormes, qui sont dans une situation irrégulière quelque part et qu'on accueille à l'église et qui communient et qui à l'église ont une démarche de foi. C'est-à-dire que la porte est ouverte, ici c'est ouvert à tout le monde. On n'a jamais dit à quelqu'un : "Parce que tu es divorcé, parce que tu t'es pas confessé, parce que t'es remarié, parce que tu te drogues, parce que tu bois,... t'as pas ta place." Et c'est pour ça que, pour moi, c'est un lieu d'Eglise. Ca, pour moi, c'est important parce que c'est une Eglise ouverte. Tout homme, toute femme peut venir ici, on n'a jamais mis quelqu'un à la porte, on n'a jamais posé une question à quelqu'un sur ce qu'il était, sur sa vie. Il nous dit ce qu'il veut, on prend, on écoute, on ne porte pas de jugement. Je crois que c'est une démarche profondément évangélique.

A - Ils ne sont pas venus à la noce, mais nos boiteux, eux, ils sont venus à la noce, ils ont répondu à l'appel, ils répondent à l'appel. C'est une aventure humaine.

Pr – C'est extraordinaire.

I – Une aventure dans ce sens où vous ne savez pas où ça va vous conduire.

Th – C'est une aventure humaine. Je pense qu'on a l'Homme-Dieu avec nous.

Nous sommes dans la dernière partie de l'interview. Th..., membre de l'équipe, a pris la parole à plusieurs reprises soulignant la simplicité des rapports à l'intérieur du groupe et celle de la Parole offerte dans le cadre des célébrations. Puis elle a témoigné de son émotion : *"Ce qui m'a touchée, c'est à*

la chapelle quand les patients montent à la communion. C'est toute la misère du monde qui monte...". Nous percevons là un temps fort d'intériorisation de l'expérience des uns et des autres. Pr... parle à son tour. Il nomme son expérience "découverte". Les personnes qui s'offrent à sa rencontre sont "*des malades profonds qui ont des difficultés énormes... en situation irrégulière quelque part."* L'irrégularité, qualification juridique et canonique, induit qu'une régle institutionnelle n'est pas respectée, qu'une sanction pourrait être portée, voire excluante. Or, Pr... découvre que ces personnes sont accueillies à l'église et, qu'en ce lieu, elles s'engagent dans une démarche de communion, manifestant ainsi une confiance concrète à tel point qu'elles ne peuvent être rejetées. Ainsi leur attitude, leur comportement donnent-ils corps à une réalité ecclésiale que Jean reconnaît et nomme en termes positifs d'ouverture à tous, sans discrimination : aucune situation n'est sujette à jugement, à exclusion, à interrogation. *"C'est pour ça que, pour moi, c'est un lieu d'Eglise... une Eglise ouverte."* Le caractère évangélique probant est prolongé par l'évocation du banquet nuptial auquel le roi invite à participer (Mt 22, 1-10 ; Lc 14, 16-24). L'aumônerie se met au service de cet appel offert à tous, n'excluant personne, ne jugeant personne, ne questionnant personne, s'émerveillant de ce qui advient sous ses yeux : "*L'Homme-Dieu avec nous."*

Cet extrait souligne clairement un critère d'ecclésialité dont le caractère évangélique est fortement évoqué : l'ouverture à tous sans discrimination, y compris dans le cadre sacramentel qui, souvent, dans la pratique des Eglises chrétiennes, fait l'objet de conditions à observer. Ici, dans ce "lieu d'Eglise" reconnu comme tel, s'accomplit le festin du Royaume de Dieu où pauvres, estropiés, aveugles, boiteux, ceux qui sont sur la marge ou dans des chemins de traverse, sont invités sans que leur soit rien demandé d'autre que d'entrer et de festoyer (Lc14, 15-24). Ici advient la présence de l'Homme-Dieu qui n'est pas venu pour juger, mais pour sauver. Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils pour que le monde sache de quelle tendresse il est l'objet (Jn 3, 17). Et la communauté ecclésiale qui accueille, qui célèbre, qui accompagne est *"en quelque sorte le sacrement* (de cette présence) *signe et moyen de l'union intime*

avec Dieu" (LG,1,1) et de la communion entre les personnes. Sans doute serons-nous conduits à mettre en articulation ce contenu théologique avec celui qui nous est apparu sous forme interrogative dans l'extrait 11 de ce même interview.

En début de cet interview, l'aumônier (ministre ordonné) présente rapidement l'historique des formes de présence de l'aumônerie qui ont évolué au fil du temps. Puis sont évoquées les propositions de rencontre offertes aux résidents (célébrations et autres). Chaque membre de l'équipe continue de s'exprimer ensuite sur sa compréhension de l'équipe comme communauté ecclésiale. Nous avons sélectionné l'extrait suivant, y compris dans sa longueur, parce qu'il nous a semblé qu'il apportait des éléments spécifiques aux critères d'ecclésialité communément partagés au cours des interviews précédents, en donnant en particulier de l'importance au fait d'être présence d'Eglise dans un lieu public.

Extrait 14 - "Notre rôle c'est être révélateur"

Apr - Ah oui. Pour répondre à la question des équipes comme étant une communauté ecclésiale. Donc c'est vrai que, quand l'idée est venue de fonder une équipe, je l'ai fait parce qu'on m'a demandé. Je ne me voyais pas du tout tout seul là-dedans, mais c'est vrai que l'équipe regroupe des religieuses, des hommes, des femmes. C'est vrai, le groupe, on est... a un visage, hein. Je crois que c'est important que c'est pas le curé, c'est une équipe d'hommes et de femmes. On est une Eglise, comme dit G.... Et puis l'autre accent qui est mis, et c'est très important, notre temps à la chapelle, c'est très important. Mais notre temps, il est dans la maison, dans les services avec les résidents, les malades, voilà. Et puis alors - comment dire ? - on a aussi la chance de faire Eglise dans un lieu public. C'est intéressant parce qu'on n'est pas à part, ni à côté, on est dedans, une petite place parce que c'est complexe. En fait, entre parenthèses, on est appelés de temps en temps parce qu'il y a la démarche qualité. On est invités à participer. Quand il y a des pots, on est invités, quand il y a le repas de Noël. C'est des tas de petits gestes qui font qu'on commence à faire partie de la maison. Mais je dirais : communauté ecclésiale, c'est pas que nous. C'est les souffrants qui sont là, qui sont l'Eglise, c'est les soignants qui sont là et notre rôle, c'est pas d'accaparer. On est là pour révéler que ces gens-là sont l'Eglise, là, dans ce lieu public. Donc l'important, la messe, c'est vrai que tantôt les familles, c'est bien, mais les soignants ils ne viennent pas pour différentes raisons parce que ça se fait pas. Mais je dirais le fait qu'ils... le curé, la messe, une équipe pour être au milieu des gens, ça je crois c'est là qu'est la vie d'aumônerie. De temps en temps, on se retrouve le soir pour réfléchir, le vendredi. Mais je crois que c'est une communauté qui est au cœur de l'établissement. On prend en compte tous les problèmes qu'y a eu, les 35 heures, l'organisation : c'est complexe l'hôpital. Donc c'est pas nous le... On est en lien avec. C'est les malades qui sont l'Eglise. Comme le curé : c'est pas l'Eglise, c'est les chrétiens. Le curé révèle

que l'Eglise est là. Notre rôle, c'est être révélateur. Je prends un exemple. Hier, j'arrive là. Il y a Madame X... qui était mourante. Et alors l'infirmière dit : "Il y a Madame X... qui est mal. J'ai envoyé F... et puis E.;; parce que sa fille, sa maman va mourir et puis sa fille a peur..." Et F... et E... ont été accompagner la fille pour dire : "Votre maman s'en va, on va lui dire au revoir." Bon, j'ai dit : "c'est bien." Je vois les filles, je vois F... qui me dit.. bon, une petite jeune, alors elle me parle de l'émission de Jean-Luc Delarue sur les chrétiens, là, etc. Elle me dit : "C'est-y ça la sainteté ? " J'ai dit : "Justement, F..., la sainteté, c'est ce que tu viens de faire. Dans ton métier, ça t'a permis d'être là pour accompagner une fille et sa maman dans ce moment." Je dis : "Eh bien, c'est ça la sainteté." J'ai dit : "T'étais en plein dedans." Révéler aux soignants qu'ils sont l'Eglise de Jésus Christ. Notre rôle, c'est pas nous l'Eglise, c'est eux. Ils sont baptisés, ils sont aussi Jésus Christ et soignants, mais elle, elle est chrétienne et puis E... aussi qui a perdu son mari et après E... est venue avec moi. Et Madame X..., elle n'avait pas besoin de morphine. Elle s'en va paisiblement. Elle meurt comme on meurt. On est restés un petit peu ensemble. Alors j'ai dit... voilà c'est l'occasion de dire... Ben voilà, moi, je suis content de dire : "T'étais en plein dans ton rôle, hein, et puis l'Eglise, la sainteté, c'est pas les gens qui sont au ciel. Dans ton métier, tu étais là en train d'accompagner la fille et sa maman, qu'elles se disent au revoir dans la paix." Alors, je dirais, la communauté c'est les gens, l'Eglise souffrante c'est pas nous, l'Eglise soignante c'est pas nous, je crois, notre présence dans.. on est une communauté ensemble. On célèbre pas sacramentellement avec tout ce monde-là. Alors il y a les malades qui sont là, les soignants qui sont là. C'est ça, l'Eglise. Même aussi, j'ai fait là plusieurs sépultures civiles parce que des gens qu'on voit, que l'on sait... Je vois un monsieur, là, que je voyais depuis deux mois, jamais il n'a répondu, jamais, jamais. Je savais qu'il n'était pas bien avec son fils. La veille de sa mort, le fils vient. Je l'introduis auprès de son père et puis, enterrement civil. Je suis allé faire une petite visite. Quinze jours après je reçois une lettre du fils. "Alors, Mr et Mme, nous vous remercions de votre présence" et puis ils ajoutent : "Nous prions le Seigneur pour nous aider à trouver la voie de l'amour et du pardon." Voilà.

I – Ca, vraiment c'est étonnant.

Apr - Y en a aussi que j'ai accompagnés. Je l'avais jamais vu. L'infirmière me dit : "Allez donc, ça lui fera du bien." Je rentre. Son épouse venait de mourir. J'ai passé près d'une heure avec lui. Et puis quand la toilette a été faite, j'ai tenté une prière. Elle était enterrée civilement elle aussi. Mais il a voulu que... Alors je me dis : on permet à une communauté d'exister, hein, c'est notre rôle et là, et à la fois, on a une équipe... mais on est pour faire... C'est pas nous, c'est avec les chrétiens, soignants, malades et familles qui vivent. Alors c'est un gros travail en médecine. Les infirmières sont bien, elles nous disent : "Cette personne, elle est en fin de vie." Alors, ça nous aide en général. Ca veut pas dire qu'elle mourra demain, c'est peut-être dans 3 mois. Mais il faut préparer les familles donc il y a tout un travail à faire. Alors, voilà. La communauté ecclésiale donc il y a l'équipe, c'est important : vous l'avez fort bien dit, dans le partage, la prière, les échanges, les sorties ensemble, il y a les conjoints, là...

Ad - Ben oui, il y a des temps de convivialité plus larges.

Apr - Mais je crois qu'on essaie à notre place, c'est toujours fragile parce que... Mais on a cette chance, on se situe en Eglise...

C'est donc l'aumônier, à savoir celui qui a reçu mission d'Eglise pour ce lieu, qui développe, ici, sa conception de l'équipe comme communauté ecclésiale et donne à entendre les représentations de son ecclésiologie. Dans un premier temps, il souligne que, porter la charge de la mission avec une équipe, a relevé pour lui de l'obéissance. *"Je l'ai fait parce qu'on m'a demandé"*. La réflexion suscitée par l'interview lui fait prendre conscience d'une diversité (hommes, femmes, laïcs consacrés ou non, ministre ordonné) qui est à l'image de celle du Peuple de Dieu. Mais, très rapidement, apparaît ce qui lui tient à

cœur de développer : *"On a aussi la chance de faire Eglise dans un lieu public."* Quelles sont donc à ses yeux les déterminations de ce "faire Eglise" et en quoi est-ce une chance pour le service de l'aumônerie ?

"On n'est pas à part, ni à côté, on est dedans". Le service de l'aumônerie fait partie du service public de l'hôpital lequel l'invite à participer à un certain nombre d'évènements et de réflexions : démarche qualité, repas de Noël, occasions diverses de manifestations d'amitié. Cette situation s'avère complexe, la place est petite, mais elle peut être tenue, et l'aumônerie répond positivement aux propositions de l'administation hospitalière. Voici donc un "faire Eglise" qualifié par une certaine spécificité de présence dans un lieu public : Eglise accueillie et invitée à participer. Dans les divers récits qui jalonnent cet extrait, l'aumônier souligne l'importance de l'implication du personnel soignant pour favoriser la présence d'un membre de l'équipe, voire l'équipe elle-même, aux côtés des malades, de leurs familles, au moment ultime de la mort ou pour un accompagnement plus long. Cet engagement des personnels hospitaliers permet à la communauté de l'aumônerie d'exister comme telle : communauté ecclésiale dans ce lieu public. Cette collaboration, (faut-il dire ce partenariat ?), est une chance.

Deuxième élément déterminant de ce "faire Eglise" aux dires de l'aumônier : *"La communauté ecclésiale, c'est pas que nous, c'est les souffrants qui sont là qui sont l'Eglise, c'est les soignants qui sont là et notre rôle c'est pas d'accaparer... On est là pour révéler que ces gens-là sont l'Eglise dans ce lieu public."*[31] Que nous faut-il comprendre ? L'aumônerie est une communauté ecclésiale au cœur de l'établissement, mais la présence de l'Eglise en ce lieu n'est pas limitée en elle et par elle. Dans ses temps de réflexion, elle inclut les préoccupations des personnels employés sur l'hôpital parce qu'elle en a été témoin, parce qu'elle les a entendues s'exprimer. Ce faisant, elle vit une solidarité, un souci que l'hôpital mette en œuvre son projet pour le bien-être des résidents. Cette présence à la conscience de la communauté ecclésiale qu'est l'aumônerie suffit-elle pour affirmer que *"ces gens-là sont l'Eglise..." ?* Ne serait-ce pas les accaparer, comme l'aumônier le dit lui-même ?

---

31 Nous avons trouvé un écho semblable, précédemment, dans l'extrait 11.

Mais, parmi les personnels, il en est qui sont connus de l'équipe comme baptisés. Sans doute ne portent-ils pas officiellement témoignage au nom de leur baptême. Mais quand l'occasion s'en présente, un long récit nous le montre, il apparaît de la responsabilité de l'aumônier de leur révéler que, du fait même de leur baptême, ils sont aussi Eglise de Jésus Christ, sa présence auprès des résidents. Présence d'accompagnement qui se fait chemin de sérénité et de paix pour une fille et sa maman. Présence qualifiée de "sainteté", réponse à la détresse d'un frère.

Ces expériences vécues font, que se révèle, aux yeux de la communauté ecclésiale qu'est l'équipe d'aumônerie, que, sur ce lieu de l'hôpital, vit une Eglise souffrante et une Eglise soignante qui la débordent, avec lesquelles elle peut faire communauté et qu'il lui appartient d'en accueillir la révélation et de s'en émerveiller. Un récit relatant la présence de l'aumônier auprès d'une personne mourante, dont l'enterrement sera civil, indique la prégnance de la fonction révélatrice de cette présence. *"Je savais qu'il n'était pas bien avec son fils... je l'introduis auprès de son père... je suis allé faire une petite visite..."*. Et la fécondité de cette attitude prend la forme d'un merci de la part de ce fils cherchant près du Seigneur la voie de l'amour et du pardon.

De l'analyse de cet extrait nous voudrions retenir, en premier lieu, la nécessité d'articuler un certain nombre d'affirmations qui pourraient favoriser une expression plus précise de l'ecclésialité telle que perçue par cette équipe. L'Eglise, c'est les chrétiens, les baptisés, entendons-nous. Et il appartient à la communauté ecclésiale qu'est l'aumônerie de révéler aux soignants qu'ils sont Eglise de Jésus Christ en ce qu'ils sont baptisés. Et il est dit aussi : la communauté, non qualifiée d'ecclésiale, ce sont les gens, *"l'Eglise souffrante c'est pas nous, l'Eglise soignante c'est pas nous..."*. Mais l'équipe d'aumônerie est présente au cœur de cette humanité souffrante et soignante, élément de cette communauté plus vaste. Et il se trouve même que l'implication des soignants soit à l'origine de sa manifestation. C'est, en effet, alors que le personnel soignant indique qu'il pourrait être bon d'aller voir tel ou tel, que cela *"pourrait lui faire du bien",* que l'aumônier précise : *"On permet à une communauté*

d'exister." Il se trouve que cela se passe alors même que la personne mourante ne manifeste pas de référence religieuse. De quelle communauté s'agit-il donc ? De la communauté du "prendre soin", sans aucun doute. Mais aussi, parce que la famille se trouve présente, l'équipe d'aumônerie peut vivre sa fonction d'accompagnement des personnes touchées par le deuil et la mort. Sans doute ce vécu est-il facilité par le fait que nous sommes là dans un petit hôpital local et que les personnes se connaissent bien, souvent même en dehors du l ieu professionnel. Néanmoins, cette situation concrète permet de qualifier l'ecclésialité de l'équipe d'aumônerie d'une manière qui lui apparaît spécifique et c'est cela l'intéressant.

En second lieu, nous retenons l'importance donnée à la fonction de révélation comme spécifiant le témoignage de l'aumônerie dans un lieu public. Révélation d'ecclésialité, révélation de sainteté à l'intention de ceux vers lesquels elle est envoyée. Révélation pour elle-même aussi de la fécondité d'une présence suscitée par l'implication des composantes de l'administration hospitalière.

L'extrait qui suit correspond à une contribution écrite par l'aumônier au lendemain de l'interview pour pallier à une défaillance de l'enregistrement de la seconde partie. Il nous intéresse en ce qu'il manifeste un lien étroit et réciproque entre la paroisse et l'hôpital, témoignage assez unique dans l'ensemble des interviews effectués.

Extrait 15 – Synergie entre deux communautés ecclésiales : la paroisse et l'aumônerie hospitalière

"Les liens sont étroits entre la paroisse et l'hôpital : lien entre l'aumônerie et le service paroissial des malades. Régulièrement, réunions communes pour la préparation des célébrations des grandes fêtes. Le service paroissial signale l'entrée à l'hôpital des personnes qui reçoivent la communion chez elles. L'hôpital signale aux membres du service paroissial la sortie de certains malades lors de leur retour à la maison.

Ce sont les prêtres de la paroisse qui assurent la vie sacramentelle des malades. La

messe du mardi soir à la basilique (10-15 fidèles) a été supprimée pour qu'une messe à l'hôpital puisse être maintenue. Les résidents y sont très attachés et y viennent nombreux. (100 personnes valides environ et une cinquantaine de personnes en fauteuil roulant). Quelques personnes de l'extérieur viennent nous rejoindre. Avec l'accord de la directrice, l'hôpital accueille pour les grandes fêtes (Noël, Pâques, Toussaint) les personnes âgées ou malades de l'extérieur qui ne peuvent se rendre à la basilique en raison des conditions climatiques (trop froid), des horaires inadaptés (messe de minuit, veillée pascale). Les célébrations à l'hôpital ont lieu en milieu d'après-midi. De plus, en cas de malaise, il y a toujours la présence à l'établissement du personnel soignant et c'est rassurant !

En période de vacances, Noël par exemple, présence d'un petit orchestre de jeunes musiciens de la ville et des animatrices de l'hôpital pour l'animation de la messe. A la célébration d'onction des malades (mardi de Pâques), aux 150 résidents de l'hôpital qui demandent l'onction, viennent se joindre 15 ou 20 personnes de la ville, 3 ou 4 prêtres sont présents. C'est un temps très fort ! Toutes ces célébrations sont préparées par l'aumônerie, en lien avec le prêtre. Un chapelet médité est organisé chaque vendredi et animé par les résidents du foyer logement et de la maison de retraite. Un membre de l'aumônerie y est toujours présent (par roulement). Pour Noël et pour le pique-nique de printemps, le prêtre est invité aux repas, ainsi que tous les membres de l'aumônerie.

Cet accueil n'est pas à sens unique. Chaque fois que cela est possible, la paroisse invite les résidents de l'hôpital à participer aux fêtes organisées par la paroisse. Quelques exemples : au baptême de la nouvelle paroisse. Les résidents ont apporté chacun une fleur. Toutes les fleurs ont été réunies en un grand panier apporté par deux résidents à la basilique. L'évêque a présenté le panier au cours de l'offertoire (symbolisant l'offrande de tous nos malades). A *l'anniversaire de la nouvelle paroisse, l'hôpital a formé une chaîne avec de nombreux maillons portant les noms des malades. Cette chaîne a été reliée à celle de la paroisse au cours de la messe. Les tableaux réalisés avec des flammes, des poissons (selon l'évangile du jour) restent exposés à la basilique et à l'hôpital pour que chacun puisse y découvrir unité et complémentarité. Le personnel de l'hôpital a même participé une année de façon plus active à une célébration du 11 février (PU, animation des chants). Les enfants du personnel venant déposer au pied l'autel des figurines pour symboliser le travail de leurs parents (infirmières, animatrices, cuisinier, jardinier...)*

A Noël, les enfants des écoles (collèges public et privé) ont préparé des cartes de voeux avec un petit message que l'aumônerie a distribuées aux malades lors de ses visites. L'aumônerie a retransmis en retour, au nom des résidents, une carte pour les jeunes pour redire à tous combien les malades avaient apprécié leur geste.

Lien étroit aussi avec le service des funérailles. L'aumônerie assure des préparations de sépultures à l'hôpital, mais pour plusieurs d'entre nous aussi en ville.

Les gens appelés pour l'aumônerie faisaient déjà partie de groupes constitués à la paroisse pour la plupart. Nous avons des réunions ensemble une fois par mois (relecture, informations) toujours précédées d'un temps de prière en commun. Nous avons la chance d'avoir une chapelle ouverte jour et nuit avec la présence réelle.

Tout cela est possible grâce à l'amitié qui nous unit au personnel soignant et à un grand respect réciproque. Grâce aussi à l'ouverture d'esprit du prêtre de la paroisse."

Ce qui nous frappe d'entrée de jeu, ici, concerne les liens qualifiés de "étroits" entre la paroisse et l'hôpital, liens qui vont induire une collaboration entre le service paroissial des malades et l'aumônerie hospitalière, mais aussi avec le service paroissial des funérailles, quel que soit le lieu où celles-ci seront célébrées. Collaboration, également, entre l'administration hospitalière, le service de l'aumônerie et la paroisse, le second terme du partenariat tenant lieu de médiation entre les autres.

Le souci pastoral partagé de la personne malade ou âgée et de sa vie chrétienne et ecclésiale conduit à des pratiques d'informations réciproques et de réunions communes et régulières entre services ecclésiaux. Là sont assurées entre autres, les préparations de célébrations de grandes fêtes et d'onction des malades, avec une implication très forte des prêtres de la paroisse.

La collaboration de l'administration de l'hopital au souci de la vie spirituelle et religieuse des personnes présentes sur l'établissement, mais aussi en difficulté à l'extérieur, est étonnante et mérite d'être soulignée : accueil sur le lieu de l'hôpital pour les grandes fêtes, pour une célébration du sacrement des malades, présence du personnel soignant pour la sécurité en cas de problème, investissement des animatrices de la maison de retraite pour la célébration de Noël, autorisation donnée aux résidents de l'hôpital, chaque fois que cela est possible, de participer aux fêtes organisées par la paroisse.

Il apparaît également tout au long du témoignage que l'hôpital, pour lequel l'équipe d'aumônerie a reçu mission d'être présence d'Eglise, est reconnu comme inclus, d'une certaine manière, dans la charge pastorale de la paroisse. D'où le souci d'inviter les résidents aux fêtes organisées par celle-ci. Quand leur présence ne peut être massive, elle est fortement symbolisée et le lien entre la communauté paroissiale et la communauté ecclésiale présente à l'hôpital est manifesté en l'un et l'autre lieu.

"Tout cela est possible grâce à l'amitié qui nous unit au personnel soignant et à un grand respect réciproque. Grâce aussi à l'ouverture d'esprit du prêtre de la paroisse." Comment dire plus simplement qu'il n'est pas d'interecclésialité possible sans respect du travail spécifique de chacun : celui du personnel soignant, celui de l'équipe d'aumônerie, celui de l'administration hospitalière, celui des ministres ordonnés. Ce respect permet une collaboration efficace dans un service commun des personnes malades ou âgées.

1.4 - L'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière.

Au terme de ce premier temps d'analyse, il nous semble pouvoir faire apparaître quelques-uns des traits de la conscience ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalière et du t émoignage porté par elles au sein des établissements publics de santé. La première réalité pourrait s'exprimer sous le terme générique d'"être ensemble" qui donne visage spécifique à une Eglise–communauté dans le lieu de l'hôpital. Nous ferons du second élément le cadre dans lequel se trouveront insérés certains rapports Eglise–monde et Eglise–Royaume tels que nous les percevons dans l'expérience des équipes d'aumônerie qui nous a été transmise.

Là se trouvent rassemblés *"des membres baptisés, tous appelés par d'autres, pour un service de charité, célébrant la foi au Christ ressuscité et rattachés à l 'Eglise diocésaine."* Ainsi s'exprime un m embre d'équipe d'aumônerie nous indiquant, d'emblée, deux éléments constituants du l ien communautaire : le baptême et l'appel par d'autres, et une fonction confessante de la communauté. Par ailleurs, la célébration d'envoi en mission, telle que nous l'évoque l'extrait 2, nous paraît exemplaire quant aux diverses composantes de l'être ensemble : l'insertion dans une Eglise diocésaine, la soumission à l'Evangile de Jésus Christ, le service d'une humanité souffrante qu'il lui est donné de rencontrer dans une diversité de fonctions et de ministères. C'est pourquoi, nous développerons l'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière comme "être ensemble" dont la dimension sacramentelle et confessante les manifeste comme servantes de l'avènement du Royaume dans ce lieu public et laïc où elles rendent témoignage.

1.41 – Un "être ensemble"

1.411 – "Etre ensemble" fondé sur un envoi par l'Eglise.

Souvent, les interviewés ont souligné l'importance, pour eux, d'être

appelés, envoyés, missionnés par l'Eglise diocésaine, manifestant ainsi la raison fondamentale et fondatrice de leur engagement dans l'aumônerie hospitalière. La fidélité à cet appel conduit à donner corps et visage à la mission reçue : rendre présente la réalité mystérique de l'Eglise près de et avec l'humanité souffrante rencontrée sur le lieu de l'hôpital, ou, en d'autres termes, y témoigner de la sollicitude de Jésus Christ pour tout être humain, médiatisée par la sollicitude de l'Eglise dont l'équipe d'aumônerie est l'incarnation concrète. Cet envoi est formalisé par la lettre de mission adressée par l'évêque à l'aumônier, lequel devient médiation d'ecclésialité pour l'équipe dont les membres l'accueillent "dans la foi".

1.412 - "Etre ensemble" qui s'édifie au fil du temps.

L'équipe d'aumônerie advient comme communauté au fil des jours par le partage et la prière dans le respect et l'accueil des différences de chacun. La vie de l'équipe est jalonnée de temps de rencontres réguliers, hebdomadaires ou mensuels. Ils sont l'occasion de partager des expériences de rencontres vécues par les uns et les autres, des questionnements mais aussi des émerveillements qu'elles suscitent. Dans la relecture de ce qui se joue au cœur de relations de compagnonnage avec les résidents, leurs familles, les personnels hospitaliers, une Bonne Nouvelle de salut se fait entendre qui suscite conversion et actions de grâces. Ainsi se structure un être ensemble enraciné dans un accueil de l'Evangile, dans l'expression commune de la prière, dans la confiance mutuelle que suscite le partage de l'expérience et de la réflexion.

1.413 – "Etre ensemble" relié à d'autres réalités ecclésiales.

Envoyée dans et par l'Eglise, l'équipe d'aumônerie se sait et se vit reliée à

l'Eglise diocésaine. Insérée dans un hôpital, lui-même situé géographiquement dans un secteur pastoral, elle peut y témoigner, par l'intermédiaire de l'aumônier ou du prêtre accompagnateur, de son activité ecclésiale. Ce faisant, elle permet qu'attention soit portée aux personnes âgées, malades, handicapées qui vivent hors de l'hôpital. Lorsqu'elles existent, les coopérations avec les services paroissiaux de préparation des funérailles, de communion aux personnes à domicile, de visites aux malades et personnes isolées sont soulignées positivement. Ces relations, à des niveaux de réalités ecclésiales, suscitées par le souci commun de l'humanité souffrante, donnent corps et visage à la dimension diaconale de l'Eglise et sont donc justement perçues comme constructices d'ecclésialité pour les unes et les autres.

1.42 – Le caractère sacramentel et confessant de l'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière.

Exprimer la mission des services d'aumônerie en termes de "rendre présente et visible l'Eglise de Jésus Christ en ce lieu de l'hôpital" (extrait 3) c'est souligner la réalité sacramentelle de cette communauté ecclésiale, appelée à manifester, par sa pratique et son mode d'être là, une fraternité et une espérance qu'elle expérimente elle-même comme salut, susceptibles dès lors d'ouvrir un avenir à tout être humain.

L'analyse précédente nous permet de souligner quelques caractéristiques de cette Eglise de Jésus Christ qu'il s'agit d'incarner dans le monde hospitalier. La première s'enracine dans la contemplation de Jésus Christ Serviteur (Jn13, 1-15) qui devient la source de la mission et du témoignage communautaire. Ceux-ci sont alors vécus comme services qui incarnent la présence aimante et pauvre d'un Dieu qui chérit l'humanité, entend sa plainte, lui apporte réconfort et espérance.

La dimension sacramentelle du témoignage se réfère explicitement au texte conciliaire où le mystère de l'Eglise est défini comme "sacrement universel du salut" (LG 48). Et nous entendons que se faire proche,

respectueux, simplement accompagnant dans la rencontre qui s'offre, c'est donner à voir et rencontrer une Eglise fraternelle porteuse du don de Dieu manifesté en Jésus Christ. Cela se réalise très particulièrement dans le cadre des visites dont la dimension sacramentelle s'accomplit dans la célébration eucharistique et dans la relecture pastorale, l'une et l'autre lieux de révélation, d'avènement et de confession du salut offert et reçu. Nous nous référons là plus particulièrement à l'analyse des extraits 5 et 9. Si, en effet, la manière dont l'équipe se rend présente communautairement et par chacun de ses membres dit la proximité de Dieu, sa sollicitude, la gratuité de son amour, le respect des cheminements, il arrive aussi que l'autre rencontré devienne, à son tour, sacrement de salut pour le témoin. Il est des visites qui bouleversent, avons-nous entendu. Une révélation s'y est offerte, révélation du Mystère de Dieu, de la présence du Ressuscité, de l'action de l'Esprit qui transforme le regard et le cœur. Cette expérience partagée en équipe conduit à la reconnaissance ensemble de l'action et de la présence salvifique de Dieu et à l'action de grâces.

Venir rendre compte à l'aumônier de ce qui a été vécu dans la rencontre des malades, voire de leurs familles et des personnels soignants, déposer le fardeau ou partager les émerveillements, se livrer en équipe d'aumônerie à la relecture de ces rencontres, les éclairer par l'Evangile : autant de pratiques qui peuvent devenir lieux de reconnaissance et donc de confession ensemble du salut qui advient dans ces rencontres humaines, proposées et vécues comme présence d'Eglise, communauté fraternelle porteuse d'espérance.

Enfin, le caractère sacramentel de l'ecclésialité des équipes d'aumônerie s'accomplit dans les célébrations. Ouvertes à tous, elles montrent un peuple rassemblé où se manifestent la diversité des fonctions et des ministères en même temps que la fraternité et l'égale dignité des personnes présentes, quelles que soient la foi ou la non foi en Christ qui les habitent. Elles signifient ainsi une certaine forme de la catholicité de l'Eglise.

1.43 – Une Eglise servante de l'avènement du Royaume.

Nous enracinons cette qualification de l'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalières dans le caractère évangélique de leur témoignage. Nous avons noté précédemment l'importance du partage de l'Evangile et de la relecture de l'expérience référée à l ui comme éléments structurants de la communauté. Ce dont nous voulons parler ici, relève plutôt de ce q ue Christoph Théobald appelle un "style"[32], une manière d'être ensemble et de rassembler qui fleure bon l'Evangile. Le témoignage rapporté dans l'extrait 9 en fournit un exemple. Les mots employés par la personne qui s'exprime renvoient à l'expérience apostolique de Paul, à s a rencontre du Ressuscité. Nous y entendons un Evangile de vie et de gratuité dont la réception convertit, édifie, rend vigilant à l'imprévu d'autres possibles advenues.

Le plus caractéristique de ce q ue nous voulons souligner ici relève du témoignage communautaire tel que nous l'avons entendu de la part de deux services d'aumônerie. Il s'inscrit dans ces deux affirmations : *"La communauté ecclésiale c'est plus que nous"* (extrait 11), *"ici c'est ouvert à tout le monde"* (extrait 13). La qualité d'ouverture à tous, d'accueil de tous, sans discrimination et sans questionnement, dans le respect de la parole ou du s ilence, manifestée dans les célébrations eucharistiques, mais aussi dans l'accueil au local de l'aumônerie (particulièrement dans les centres hospitaliers spécialisés en santé mentale), dans la proposition de la visite et dans la relation au personnel soignant renvoie à ce dont les évangiles témoignent de la manière d'être de Jésus et de son message. Il ne se soustrait pas à qui vient vers lui : "Venez et voyez" (Jn1, 39). Il entend la demande, perçoit la confiance qui l'anime, s'en émerveille souvent. Et la vérité de sa parole et de son attitude devient puissance de salut. Personne n'est exclu de cette possibilité de rencontre, ni les enfants, ni ceux que les règles sociales et religieuses qualifient d'impurs, ni les gens dits parfois de "mauvaise vie". Qui plus est, il les privilégie dans ses fréquentations, il annonce que le Royaume est prioritairement pour eux et que le festin messianique leur est ouvert.[33] Ce style évangélique conduit à la reconnaissance de l'accomplissement, ici et maintenant, de la promesse du Ressuscité : " *Et*

32 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité,* Cogitatio fidei, n°260, Cerf, Paris, 2007.
33 Il faudrait citer ici nombre de paraboles et de récits de rencontres de l'évangile selon Luc.

voici que je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde" (Mt 28, 20b).[34] Il fait émerger à la conscience que tous ceux-là qui sont rencontrés, rassemblés, accueillis à la manière de Jésus ne peuvent être exclus de la communauté ecclésiale : *"La communauté ecclésiale c'est plus que nous"* (extrait 13). Il nous semble que nous touchons là une mission essentielle de l'Eglise de Jésus Christ en rapport avec la réalité du Royaume. Ce mot n'a jamais été employé au cours des interviews que nous avons réalisés. Et pourtant, que voyons-nous dans la pratique de ces aumôneries sinon la proclamation en actes que le Royaume de Dieu est offert à tous et qu'il est fraternité. Rendant ce témoignage, elles adviennent elles aussi comme communautés ecclésiales, servantes de l'avènement de ce Royaume.

1.44 – Le témoignage rendu dans un établissement public.

Dans le cadre de l'hôpital public, le service d'aumônerie reçoit mission de l'Eglise d'être sa présence pour y témoigner de sa sollicitude à l'égard de l'humanité souffrante et lui être source de réconfort. Il est reconnu par l'administration hospitalière comme moyen d'assurer réponse aux demandes religieuses des malades qui le désirent. Les équipes que nous avons écoutées insistent sur leur souci d'être reconnues comme service à part entière de l'hôpital puisque participant au bien-être global de la personne hospitalisée en ce qu'elles prennent en compte sa dimension spirituelle, sa requête de sens dans le cadre d'une relation qui n'est pas celle du soin thérapeutique mais celle d'une présence gratuite. Quand cela se réalise, personnels hospitaliers et personnels de l'aumônerie sont dans une situation d'apprendre et de recevoir les uns des autres en vue de l'accomplissement d'un projet commun qui concerne la personne malade ou celle devant être accompagnée en fin de vie.

Cette situation évoque un certain rapport de l'Eglise au monde tel que décrit par la constitution dogmatique conciliaire, Gaudium et Spes.[35] Une des

34 Extrait 13 : *« Je pense qu'on a l'Homme Dieu avec nous »*, paragraphe 1.32.
35 «*De même qu'il importe au monde de reconnaître l'Eglise comme une réalité sociale de*

équipes que nous avons rencontrée l'appelle partenariat. D'autres parlent de collaboration. Elles induisent, de la part du service d'aumônerie, un respect des normes d'habilitation, des normes de transmission dans le respect et la discrétion, des normes concernant les modalités de présence dans les services avec l'obligation de rendre compte de l'activité à l 'administration. Dans ce cadre peut se jouer une réelle collaboration, mais elle n'est pas automatique. La reconnaissance et l'acceptation mutuelles sont le fruit souvent d'un long chemin et d'une grande patience tant sont prégnantes des représentations de l'Eglise "triomphante", donneuse de leçons, représentations dont il est nécessaire de se débarrasser pour découvrir qu'elle se situe désormais, ici et maintenant, dans une humble attitude de proposition de service et qu'elle a besoin d'autrui pour l'accomplissement de sa mission. L'occasion du bilan d'activité remis à l'administration hospitalière peut faciliter, au fil du temps, ce déplacement dans les représentations.

Nous entendons alors l'expression de cet aumônier pour qui l'insertion de l'Eglise dans un l ieu public est une chance (extrait 14). Elle y expérimente d'être invitée et accueillie, d'être en situation de s'y montrer capable de dialoguer, de se situer en partenaire, de se questionnner sur des problèmes de société avec d'autres, étrangers à sa foi. L'équipe d'aumônerie a aussi l'occasion de découvrir qu'à côté de son témoignage ecclésial authentifié comme tel, se vit une présence chrétienne anonyme, celle de certains personnels hospitaliers, baptisés, qui sont, eux aussi, avec elle, l'Eglise en ce lieu.

Dans ce cadre du témoignage rendu par l'aumônerie hospitalière, nous voulons aussi évoquer comment partenariat et compagnonnage nous apparaissent mis en œuvre et qualifier également le rapport de l'Eglise au monde.

---

l'histoire et comme son ferment, de même, l'Eglise n'ignore pas tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain.» (GS 44, §1)

1.441 – Partenariat[36] et ecclésialité.

Nous remarquons d'abord que, dans les extraits que nous avons retenus, le mot de partenariat n'apparaît pas. Ceux qui développent un peu les rapports du service d'aumônerie avec les services hospitaliers nous parlent soit d'aide mutuelle, soit de la nécessité de travailler *"toujours en accord avec les soignants"*, soit du besoin d'une collaboration. En ce cas, l'équipe précise que l'existence ou non de cette collaboration est liée à la représentation que le personnel hospitalier se fait d'une nécessaire neutralité dans le cadre du respect de la laïcité.

Lorsque la constitution conciliaire "Gaudium et Spes" décrit en son chapitre 4, les rapports de l'Eglise et de la société, elle n'emploie pas le mot de partenariat mais elle en propose des contenus et des formes[37]. La manière dont un aumônier parle de sa chance de manifester l'Eglise dans un lieu public semble bien dans cet esprit conciliaire. Les pratiques de l'hôpital à son égard : invitation à participer aux cercles de qualité, à des moments de convivialité, peuvent être comprises comme permettant à l'Eglise de recevoir du monde.

A ce stade de l'analyse du corpus rassemblé, nous ne pouvons pas aller plus loin quant à l'affirmation d'un partenariat plein et entier entre le service d'aumônerie et les autres services hospitaliers. Le regard que nous allons porter, au chapitre suivant, sur les projets d'aumônerie nous permettra de confirmer ou d'infirmer l'importance que donne notre hypothèse à ce concept de partenariat.

Mais, nous ne voulons pas ignorer le dernier extrait analysé à savoir l'explicitation de "liens étroits" entre la paroisse et l'aumônerie hospitalière. Pouvons-nous dire qu'il s'agit là d'un partenariat intra-ecclésial, d'ailleurs éminemment positif, quant à la prise en charge pastorale des personnes

---

36 A ce stade de notre réflexion, nous continuons de prendre le mot "partenariat" dans une acception large de collaboration, tel qu'il est utilisé dans la vie courante où il recouvre une multitude de pratiques de travail en commun. Ce sera l'un des objectifs du chapitre 1 de la 2ème partie de nous fournir les éléments spécifiques de quelques types de partenariats institutionnels de manière à modifier ou nuancer notre propos.

37 Nous développerons ce point de vue dans le chapitre 2 de la 2ème partie.

hospitalisées et, qui plus est, se vivant avec la collaboration active des personnels et de l'administration hospitalière ? Ou devons-nous nous satisfaire de la simple expression d'un travail commun ?

1.442 – Compagnonnage et ecclésialité

Pas plus que le terme "partenariat" nous n'avons découvert dans les extraits précédents le terme "compagnonnage". Nous avons rencontré le verbe "accompagner" et le substantif qui en découle "accompagnement". Compagnonnage, accompagnement, ces deux concepts recouvrent-ils la même réalité ? Qu'est-ce qui justifierait le choix de l'un plutôt que l'autre ? Il nous faudra revenir sur cette clarification. Dans l'immédiat, contentons-nous de retenir des expressions, des manières d'être en relation qui nous paraissent appartenir à l'univers de significations de ces deux termes. L'un et l'autre sont construits à partir de "compagnon", celui avec qui on pa rtage le pain. Ils induisent donc une proximité au cœur de la mission confiée aux services d'aumônerie quand celle-ci s'exprime en termes de "présence auprès de ..." Proximité que les personnes interviewées, parlant de leurs relations avec les malades, les familles, les soignants, évoquent avec ces expressions : tisser des liens, respecter les cheminements, au fil du temps apprendre à se connaître et à se faire confiance. Proximité, enfin, qui ne se décide pas, qui implique que les partenaires de la relation en soient d'accord, ce que souligne un prêtre accompagnateur d'équipe, à propos des personnels soignants : *"C'est qui le veut, quand il le veut."*

Pouvons-nous aussi appeler "compagnonnage" la manière dont se construit l'être ensemble de l'équipe ? O... nous dit (extrait 5) : "*Faire un chemin d'Eglise ensemble construit l'unité, l'amitié, la confiance."* Faire chemin ensemble, n'est-ce pas être compagnon (Lc 24, 13 -35) ? Devenir disciple du Ressuscité ne serait-ce pas aussi apprendre à compagnonner avec lui ? Autant de pistes que nous gardons ouvertes à ce moment de notre recherche.

Conclusion

Au fil de l'analyse des extraits qui constituent l'essentiel de ce chapitre, nous avons tenté de clarifier la conscience ecclésiale des équipes que nous avons rencontrées. La synthèse qui précède en souligne quelques dimensions essentielles. Nous voudrions, en conclusion, commencer à articuler cet acquis avec notre hypothèse de travail : partenariat et compagnonnage caractérisent l'émergence de nouveaux modes de faire Eglise au cœur d'une société laïque. Nous le ferons à travers la formulation de trois enjeux ecclésiologiques qui nous confortent dans le fait de considérer comme analyseurs les pratiques de l'aumônerie hospitalière.

En premier lieu, le respect du caractère laïc de l'établissement de santé spécifie le statut de l'aumônerie au cœur de l'hôpital. Il nous semble que c'est en lui que s'originent également des modes de relations, des propositions de présence où l'Eglise ne peut se présenter autrement qu'en situation de partenaire attentive et en attitude de service. De cela, l'équipe d'aumônerie témoigne par l'engagement personnel de chacun de ses membres mais aussi communautairement. La qualité ecclésiale de l'équipe apparaît alors comme un lieu de ressourcement personnel majeur en même temps qu'elle est nourrie de la parole, de la prière et du partage de chacun. Nous découvrons là un premier enjeu ecclésiologique découlant de ce vécu : l'édification mutuelle de la communauté ecclésiale et de chacun de ses membres.

En second lieu, proposer de rencontrer autrui, répondre à sa demande de rencontre, pour être simplement à ses côtés durant le temps de l'hospitalisation ou tout au long de la dernière étape de son chemin d'humanité, peut devenir expérience spirituelle pour chacun des partenaires, espace de révélation et de conversion. La reconnaissance ensemble de ce qui advient, lorsqu'elle s'avère possible, peut être célébrée comme pacifiante et salvifique. Le "compagnon" de ce chemin, présence de l'aumônerie, y reconnaitra la puissance de vie de la

Résurrection. Appelé à ne pas considérer cette expérience comme son bien propre, il en fait le récit et en propose la relecture à la communauté réunie, la conduisant à r endre grâces avec lui. Nous enracinons là ce deuxième enjeu ecclésiologique : la fonction confessante de la communauté ecclésiale, à la manière des témoins des actions de guérison et de re-suscitation de Jésus, rendant gloire à Dieu de ce qu'ils voient et entendent.

Enfin, nous pourrions articuler le troisième enjeu ecclésiologique avec cette affirmation fortement entendue en divers lieux : *"La communauté ecclésiale, c'est plus que nous... c'est plus que les malades qui viennent à l a messe le dimanche... C'est aussi les gens avec qui on est en lien..." (*extrait 11). Cette forme d'amplitude de l'ecclésialité ouvre plusieurs pistes de réflexion. Qu'est-ce qu'appartenir à l'Eglise ? Qu'est-ce que vivre de l'ecclésialité ? Elle nous invite à risquer cette formulation : parler de processus d'ecclésialité renvoie à la nécessaire distinction entre Eglise et Royaume et induit à identifier l'Eglise comme servante du Royaume.

CHAPITRE 2 - REGARD SUR LES PROJETS PASTORAUX DE QUELQUES EQUIPES D'AUMÔNERIE

Introduction

A la suite des interviews des 12 équipes d'aumônerie hospitalière de 4 diocèses des Pays de la Loire, nous avons consulté les projets pastoraux écrits de dix de ces équipes et celui de l'aumônerie du CHU du Mans. Ceux des services d'aumônerie du diocèse d'Angers, à l'exception de celui de l'hôpital local de Chalonnes-sur-Loire sont peu développés. Ceux de La Roche-sur-Yon, de Châteaubriant et de Vertou le sont davantage. Ce dernier s'intitule : « *Ce que nous sommes et voudrions être, ou : notre projet d'aumônerie* ». Celui du centre hospitalier départemental de Laval prend la forme d'un livret de 20 pages, tout comme celui du Mans. Les équipes de Fontenay-le-Comte et de Saint-Gilles-Croix-de-Vie nous ont offert leur dépliant de présentation à l'intention des usagers de l'hôpital.

La confrontation d'un langage verbal (les interviews réalisés) et d'une écriture (les projets des équipes) nous importe, même si les réalités évoquées par l'un et l'autre mode d'expression sont identiques. En effet, le premier, moins élaboré, plus émotionnel quelquefois, donne à entendre ce à quoi l'équipe en son ensemble (ou chacun de ses membres en particulier) est plus sensible en ce moment précis de son histoire où nous l'avons rencontrée. Le second témoigne d'un travail pour une expression de la mission reçue de l'Eglise susceptible d'être perçue avec justesse par l'administration hospitalière, base élémentaire d'un possible partenariat. Il indique également l'horizon sur lequel se dessine, au fil des jours, la pratique concrète des équipes et le dynamisme qui les anime, comme le souligne le titre choisi par l'aumônerie de Vertou cité plus haut. La mise en regard de l'analyse de ces deux modes d'expression doit nous permettre de préciser, voire d'élargir nos conclusions précédentes.

Le fondement et la justification de la présence d'un service d'Eglise au sein d'un établissement public de santé dans le cadre d'un Etat laïc se trouvent dans la loi du 9 décembre 1905, dite loi de séparation des Eglises et de l'Etat, qui garantit à chaque citoyen la liberté de conscience et le libre exercice de ses convictions religieuses et philosophiques. En conséquence, l'aumônerie hospitalière se met au service de ces droits fondamentaux de tout être humain que sont la liberté de pensée, de conscience et de religion. Elle participe donc à la prise en charge des besoins relationnels, spirituels et religieux des personnes malades ou dépendantes et de leurs familles.

Les contenus des projets auxquels nous avons eu accès sont identiques quant à leurs grandes orientations. Ceci ne nous surprend pas, dans la mesure où leur rédaction est souvent soutenue et accompagnée par le RDAH et donc s'inscrit dans la pastorale d'un diocèse. Nous articulerons notre synthèse autour de trois axes : la mission de l'Eglise dans l'établissement public de santé, sa mise en œuvre dans le cadre d'un partenariat avec les personnels hospitaliers et l'ecclésialité de l'équipe d'aumônerie.

2.1 – La mission de l'Eglise dans l'établissement public de santé.

L'aumônerie hospitalière est à la fois un service de l'hôpital reconnu comme tel par l'agrément et un service de l'Eglise diocésaine qui reçoit de cette dernière une mission spécifique. En conséquence, les textes de référence de son action sont de deux sortes : les directives du ministère de la santé et celles des instances ecclésiales[38]. Ceci nous a rendus sensibles au fait que la mission s'écrit en termes de partenariat dans un certain nombre de projets. Celui-ci prend corps dans l'intra et l'extra ecclésial et se justifie dans la ligne conciliaire de Vatican II.

38 Le projet du service d'aumônerie catholique du centre hospitalier de Laval en présente 3 sous le titre : Quelques textes de référence. On y trouve des extraits de la circulaire DGS/DH n°95-22 du 6 mai 1995 relative aux droits des patients hospitalisés et comportant une charte du patient hospitalisé. Titre VII et XI puis d'un texte du conseil national des Aumôneries hospitalières – 1994, tome *Annexes,* annexe III,4.

2.11 – L'enseignement de la constitution conciliaire « Gaudium et Spes »

Dans les paragraphes 40 et suivants, la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » développe cette conviction que l'Eglise est invitée à entrer en dialogue avec le monde en partenaire loyal. Présente dans le monde hospitalier par la médiation du service de l'aumônerie, elle y prend les chemins de la rencontre et du dialogue avec chacun, quelles que soient sa croyance, sa conception de l'être humain, sa culture, sa recherche spirituelle. Cela la conduit à inventer un rapport original à la laïcité dans ce lieu public, à accueillir la réalité interreligieuse, à trouver des modes de collaboration avec les représentants des divers cultes, à apporter sa contribution aux réseaux de soins palliatifs et à répondre aux demandes d'information et d'intervention provenant d'autres structures intéressées par le monde de la santé et l'attention au patient[39].

2.12 – Le service de l'aumônerie partenaire d'un service de l'humain.

Le service de l'humain qualifie une pastorale de l'accompagnement telle qu'elle est vécue dans le cadre de la rencontre régulière avec la personne hospitalisée. Cette pastorale, en cohérence avec le projet de l'établissement hospitalier, avec les objectifs des services, avec la démarche des soins infirmiers, prend en compte « la globalité de la personne. » Elle s'exprime dans une attitude de profond respect de celle-ci, de sa conscience, de ses valeurs, de ses besoins spirituels, de sa recherche de sens. Le service de l'aumônerie se trouve ainsi inséré dans tout un faisceau de relations possibles avec les soignants et les familles des malades.

Ce service de l'humain exige compétence, donc formation et évaluation. La nécessité de la formation est évoquée dans tous les projets que nous avons lus. Ainsi pouvons-nous lui donner un contenu assez précis. La formation

39 Projet du service d'aumônerie catholique du CHG Mazurelle, La Roche-sur-Yon, décembre 2002, paragraphe 2-2, tome *Annexes,* annexe III, 7.

initiale, d'abord, répond aux objectifs d'apprendre à se tenir près de ceux qui souffrent physiquement et moralement et à vivre la responsabilité pastorale. Elle prend des formes particulières suivant qu'elle s'adresse à de futurs aumôniers ou aux membres associés. Elle suppose des qualités évaluées dans la période d'essai qui précède l'appel en vue de l'engagement dans l'équipe d'aumônerie : doigté et discernement par rapport, en particulier, au secret professionnel, respect des personnes dans leurs convictions et leurs demandes, humilité et aptitude à travailler en équipe.

La formation continue propose des parcours diversifiés selon les rôles et fonctions de chacun dans l'équipe : aumôniers, membres associés, ministre ordonné accompagnateur. Ses objectifs : un meilleur accompagnement des personnes, une connaissance plus approfondie des évolutions et restructurations de l'hôpital, une réflexion et un questionnement autour de problèmes éthiques, le tout, en vue du perfectionnement d'une compétence professionnelle. Elle se fait donc en lien avec les aumôneries d'hôpitaux de la région et avec les services diocésains de pastorale de la santé. Dans les centres hospitaliers départementaux, les projets d'aumônerie que nous avons lus[40] suggèrent une participation du service à la formation permanente proposée par l'établissement en vue d'une intensification de la collaboration avec les professionnels.

L'évaluation est reconnue comme devant s'effectuer de manière régulière en équipe d'aumônerie, annuellement avec le RDAH, annuellement également avec l'administration hospitalière, sous la forme d'un bilan d'activités. Ce dernier n'est pas encore réalisé dans tous les lieux que nous avons visités. Il est néanmoins espéré comme volonté explicite dans les différents projets.

2.13 – Un exercice de la mission en lien avec d'autres lieux ecclésiaux

Le service d'aumônerie a conscience qu'il n'est pas la seule présence d'Eglise au sein du monde hospitalier. Professionnels, malades et familles y

40 Ce sont ceux de Laval, Le Mans et La Roche-sur-Yon.

témoignent aussi de leur foi et dès lors suscitent l'équipe d'aumônerie à manifester son ecclésialité en lien avec d'autres lieux ecclésiaux : paroisses, mouvements, etc. Le projet d'aumônerie du CHU du M ans précise ainsi comme objectif la volonté de se faire connaître en proposant sa participation à une rencontre des conseils des paroisses proches de la ville et à celle des quatre secteurs pastoraux urbains, ainsi qu'à des groupes de réflexion organisés par des mouvements d'Eglise (Action catholique et autres) sensibles aux questions qui traversent le monde médical et hospitalier.

La participation d'un membre de l'aumônerie à l'EAP[41] du secteur où se trouve l'hôpital favorise l'échange entre les communautés ecclésiales diversifiées. De même, au moment du retour à leur domicile, des malades peuvent exprimer le désir de ne pas se retrouver dans un désert spirituel et de continuer à bénéficier du soutien et du r éconfort qu'apportent des visites régulières. D'où la nécessité d'informations réciproques entre l'aumônerie hospitalière et le service paroissial de visites aux personnes malades, âgées ou isolées. Les projets d'aumônerie des hôpitaux locaux ruraux et très spécialement dans le diocèse de Laval, soulignent l'importance d'une mise en œuvre avec les paroisses d'une pastorale autour du sacrement des malades et du sacrement de la réconciliation. A la demande des familles, la préparation des sépultures est aussi une expression d'une ecclésialité qui déborde le cadre de l'aumônerie.

La mission est également vécue en lien avec d'autres équipes d'aumônerie d'hôpitaux et de cliniques du diocèse. Des journées de rencontre et de formation sont organisées régulièrement par les services diocésains des pastorales de la santé et par les responsables diocésains de l'aumônerie hospitalière. L'ecclésialité de l'équipe d'aumônerie s'élargit aussi dans le cadre de partenariats avec d'autres services ecclésiaux, en vue de la formation initiale et continue des divers acteurs. Celle-ci s'opère aux niveaux diocésain, régional et national.

L'appel des futurs aumôniers et membres associés ou bénévoles exige également un partenariat qui engage les délégués diocésains à la pastorale de la

41 Equipe d'Animation Pastorale ou Paroissiale, suivant les lieux.

santé et les responsables diocésains de l'aumônerie hospitalière ainsi que le vicaire épiscopal en charge de ces services. Dans le meilleur des cas, ce partenariat devrait jouer tout au long de la période de discernement dans l'accompagnement et l'évaluation progressive[42].

2.2 – Mise en œuvre d'un partenariat entre le service de l'aumônerie et les autres services hospitaliers.

Dans le cadre de l'analyse précédente de quelques extraits d'interviews, nous avons précisé que le terme « partenariat » n'avait pas été employé par les diverses personnes interviewées. Par contre, il apparaît dans presque tous les projets que nous avons lus[43] et quelquefois même comme axe prioritaire à développer[44]. Nous en indiquerons les grandes lignes, étant bien entendu qu'il prend forme particulière dans les divers établissements et services hospitaliers (soins en santé mentale, maison de retraite ou long séjour, accompagnement de personnes en fin de vie, hospitalisation de courte ou moyenne durée, etc.). Le souci du service d'aumônerie est, en effet, d'inscrire son action dans le projet de l'établissement hospitalier en ce que ce dernier prend en compte la personne hospitalisée dans sa globalité, comme l'indique le projet d'aumônerie du centre hospitalier de Châteaubriant : *« L'aumônerie est partie prenante du projet de l'hôpital et des soignants dans l'attention qu'ils portent à l'homme souffrant, le souci qu'ils ont d'entretenir et de restaurer la vie ou de l'accompagner*

---

42 Cet accent sur le discernement possible grâce à une collaboration entre divers services ecclésiaux n'est pas présent dans tous les projets. Il est explicite dans le projet du service d'aumônerie catholique du centre hospitalier de Laval, 2001-2006 : « *Améliorer le recrutement des membres bénévoles"* in Axe1, « Optimiser la compétence de l'Aumônerie », tome *Annexes,* annexe III, 4.
Egalement dans le projet du service d'aumônerie catholique du CHG Mazurelle, La Roche, décembre 2002, paragraphe 2-4.1 « *Formation des aumôniers salariés », t*ome *Annexes,* annexe III, 7.
Egalement dans le projet d'aumônerie du Centre hospitalier et du Pôle Santé Sud Vendée, Fontenay-le-Comte, tome *Annexes,* annexe III, 6.
43 Les projets de Saumur et Vertou parlent de collaboration, de mise en lien, de partage d'informations...tome *Annexes,* annexe III, 3 et annexe III, 9.
44 cf le projet du centre hospitalier de Laval dont l'axe prioritaire n°3 s'intitule "Développer le partenariat", tome *Annexes,* annexe III, 4.

jusqu'à son terme. Les membres de l'aumônerie se veulent à l'écoute de la personne malade, de sa famille, des personnels soignants, en collaboration avec celui-ci dans la discrétion et le respect de tous »[45]

2.21 – Partenariat justifiant la démarche d'agrément du service d'aumônerie.

Sur proposition de l'autorité ecclésiale, manifestée dans la lettre de mission que reçoit l'aumônier, l'administration hospitalière est appelée à donner son agrément. Le souci d'une collaboration saine et intelligente conduit alors les services d'aumônerie à désirer présenter leurs projets à la direction et à soumettre leur activité à évaluation dans le cadre d'un bilan annuel, par ailleurs obligatoire pour tous les autres services hospitaliers. La volonté d'une reconnaissance de leur part pousse certains aumôniers à solliciter une rencontre régulière, au minimum annuelle, avec les cadres ou responsables de services pour leur faire connaître leurs objectifs, leur disponibilité aussi pour répondre aux demandes d'information dans les divers centres de formation des personnels hospitaliers et participer à des groupes de travail[46].

2.22 – Partenariat conduisant à connaître l'évolution de l'hôpital et à s'y ajuster si possible.

Le service d'aumônerie se donne comme obligation de connaître le projet de l'établissement, autant que faire se peut, pour formuler le sien en articulation et cohérence avec ce dernier, en travaillant également en collaboration avec les autres services. Il évoque son intérêt pour la démarche de qualité et il se soumet aux exigences d'hygiène et de respect du secret

45 Tome *Annexes,* annexe III, 8, paragraphe 1 « Vivre la mission à l'hôpital ».
46 Le projet du service d'aumônerie du CHU du Mans (2001) l'exprime dans ses orientations fondamentales (paragraphes 122-123) et dans ses axes prioritaires (paragraphe 4.11.2). tome *Annexes,* annexe III, 5.

professionnel[47]. Il dit sa volonté de s'engager dans des temps de formation ou de recherches organisés par l'hôpital très particulièrement là où sont prises en compte les questions qui traversent le monde hospitalier et la société dans son ensemble[48].

2.23 – Partenariat suscitant le respect de la spécificité du soin apporté par chaque intervenant.

La dimension spirituelle de tout être humain est en effet prise en compte dans la démarche du soin et tout agent hospitalier est invité à y être attentif. Sur ce point particulier, le service d'aumônerie, en partenariat avec les soignants, peut apporter sa contribution spécifique à l'accompagnement humain et spirituel de toute personne et de son entourage bousculés par la maladie. Un tel souci induit un désir de collaboration pour répondre aux attentes des malades. Il se traduit par la volonté d'un lien régulier, sous des formes diverses à inventer, avec les responsables de services. Est explicitement soulignée une volonté d'ajustement des accompagnements les plus délicats ou les plus lourds, en tenant compte des divers intervenants auprès de la personne hospitalisée[49]. Il suppose aussi une volonté d'informations réciproques selon les règles en vigueur dans les divers services (temps de transmission orale, usage du cahier de transmissions, information sur le transfert des malades vers d'autres lieux ou services, etc.)[50]

---

47 Projet du service d'aumônerie catholique du CHG Mazurelle, La Roche-sur-Yon, décembre 2002 paragraphe 2-1, *t*ome *Annexes,* annexe III, 7.

48 Centre hospitalier du Mans, Projet du service de l'aumônerie, Orientations fondamentales, auprès du personnel, p.5, paragraphe 1.2.2, tome *Annexes,* annexe III, 5.

49 Centre hospitalier de Laval, Projet du service d'aumônerie catholique, 2001-2006, *« Renforcer l'efficacité du s ervice rendu.auprès des soignants. »* et *« Développer le partenariat, au sein de l'hôpital », t*ome *Annexes,* annexe III, 4.

50 Maison de retraite, hôpital local, Chalonnes-sur-Loire, Projet du service d'aumônerie. *« Mission et orientations. »* et « *Objectifs prioritaires pour l'année 2005-2006 », t*ome *Annexes,* annexe III, 1.

2.24 – Partenariat s'exprimant dans une qualité de relations

Tous les projets évoquent le respect du travail de chacun, le partage dans la mesure de la nécessité pour le mieux être de la personne hospitalisée et ce, dans le respect de la discrétion et du secret professionnel, le partage, donc, de ce qui est perçu de l'état du malade, de ses besoins, de ses attentes. Pourront alors se dire les questionnements réciproques qu'induit la prise en charge de la personne dans sa globalité.

Les membres des équipes d'aumônerie se veulent aussi attentifs aux conditions de travail des uns et des autres personnels de l'établissement, aux frustrations et difficultés qu'elles peuvent impliquer, mais aussi au respect qu'elles exigent de la part d'autrui. Ils se veulent également disponibles à l'écoute des souffrances qu'elles provoquent. Etre reconnus comme un service hospitalier les engage, enfin, à une réelle participation à la vie de l'hôpital dans l'acceptation de ses règles (textes officiels et notes de service) et des moments de convivialité qui la ponctuent (vœux, départs en retraite, etc.).

2.3 – L'ecclésialité du service d'aumônerie

A l'hôpital de Saint-Gilles-Croix-de-Vie et de Fontenay-le-Comte, un dépliant décrit le service de l'aumônerie de la manière suivante : *« - Un service à votre disposition. Si vous le souhaitez : visite d'amitié, accueil et dialogue, écoute et accompagnement, prière et célébration, eucharistie, sacrement des malades. - Une équipe »* (dans les divers projets, les membres de cette équipe sont déclinés. Il s'y manifeste une diversité de fonctions et de ministères). *« Une aumônerie signe et présence d'Eglise au sein du centre hospitalier, ouverte, accueillante, attentive à toute personne, en lien et dialogue avec les malades, les résidents, les personnels, les familles dans un profond respect des convictions de chacun. »*

Il y apparaît que le visage communautaire de ce service a dimension

sacramentelle (signe qui rend présent), accueillant en même temps qu'en situation possible d'être accueilli, dans une attitude de dialogue qui inclut réciprocité. Enfin, aucune des composantes de l'établissement hospitalier n'est exclue du souci de l'équipe.

2.31 – La construction de l'ecclésialité de l'équipe.

"Les aumôneries accompagnées dans leur mission par des membres bénévoles, laïcs, religieux, forment ensemble une communauté d'Eglise"[51] Le prêtre modérateur, nommé par l'évêque pour cette fonction, a la charge de l'unité dans la foi, de la vie sacramentelle des personnes concernées, de l'ouverture à l'universel. Il manifeste la communion avec l'Eglise et il veille à ce que la communauté s'inscrive bien dans la communion de l'Eglise et dans une juste annonce de l'Evangile**.** Au sein de l'équipe, la mission est la même pour tous, vécue dans le cadre de responsabilités diverses, mais égales en importance. Expression d'une Eglise Corps du Christ, dans sa dimension locale concrète, telle que l'expose Paul dans l'épître aux Corinthiens (1Co 12, 4-30).

Cette conscience ecclésiale se renouvelle et s'entretient parce que la mission est portée et vécue communautairement. Les personnes rassemblées en équipe partagent la même foi. Elles s'engagent dans le même service des personnes vivant et travaillant à l'hôpital. Elles sont liées par les mêmes perspectives. Accomplir des tâches diverses suivant leurs rôles et les besoins, se retrouver pour partager ce qu'elles ont vécu, évaluer leurs compétences au regard de la mission confiée, accepter d'entrer dans un processus de formation continue pour une meilleure compétence, tout cela participe de la construction de l'ecclésialité d'une équipe pour qui accomplir sa tâche avec compétence relève du respect de la mission confiée et des personnes vers qui elle est envoyée[52]. Toutes ces attitudes rendent aptes à reconnaître également le

51 cf projet de l'équipe d'aumônerie de l'hôpital de Châteaubriant, tome *Annexes,* annexe III, 8.

52 Ce que traduit le sommaire du projet du service d'aumônerie catholique du centre hospitalier de Laval, sous la forme de « *Trois axes de développement :*

témoignage spécifique des personnels hospitaliers qui partagent la même foi et sont partie prenante, en leur lieu et place, de la mission de l'Eglise au cœur de la société[53].

L'équipe d'aumônerie expérimente et construit son ecclésialité en ce que sa vie de prière et de partage est nourrie de l'accomplissement de la mission reçue de l'Eglise : être sa présence au service d'une humanité souffrante. Fraternité et convivialité adviennent au fil du temps, nourries du partage des pratiques de chacun, de la prière et de l'écoute de l'Evangile reconnu comme source et finalité de sa présence en ce lieu public. Elle permet le ressourcement de ses membres grâce à la relecture pastorale et aussi à la participation aux célébrations sacramentelles proposées sur le lieu de l'hôpital. Des rencontres régulières, sous la forme d'un temps de prière avant ou après la visite des malades, mais aussi chaque mois pour une mise au point de l'activité du service, une réflexion sur un thème prévu à l'avance, favorisent une meilleure qualité de présence et donc de témoignage ecclésial.

2.32 – Une dimension ecclésiale manifestée publiquement

Dans les établissements publics de santé, la présence de la réalité religieuse se visibilise concrètement par le badge et par l'existence d'un lieu de culte. Le port du badge, obligatoire pour toute personne intervenant dans l'hôpital, indique ici l'identité et l'appartenance au service de l'aumônerie, reconnu comme service hospitalier. A celle qui le porte, il rappelle que sa présence est une présence « au nom de l'Eglise » qui l'envoie pour rendre opérantes, en ce lieu, la sollicitude et la tendresse de Dieu pour tout être

---

- axe 1 : Optimiser la compétence de l'Aumônerie
- axe 2 : Renforcer l'efficacité du service rendu
- axe 3 : Développer le partenariat. » tome *Annexes,* annexe III, 4.

53 Aumônerie de l'hôpital intercommunal Sèvre et Loire, site de Vertou, *Ce que nous sommes et voudrions être ou projet d'aumônerie* : *« De notre côté, réfléchir en aumônerie à ce que nous pouvons ou non partager de notre travail avec les uns ou les autres, sans oublier que certains partagent la même foi que nous et participent dans leur rôle et à leur façon à la même mission. »* Tome *Annexes,* annexe III, 9. cf également, extrait 14, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

humain et très particulièrement pour ceux qui sont touchés par l'épreuve : qu'ils soient en situation de la vivre eux-mêmes comme patients ou comme entourage, ou de l'affronter par le soin à garantir sous diverses formes.

Dans le lieu spécifique réservé par l'établissement hospitalier à l'exercice des cultes, où la dimension interreligieuse est respectée, le service d'aumônerie montre sa spécificité par l'offre de célébrations et de temps de prière. Des eucharisties sont proposées de manière régulière (hebdomadaires, semi mensuelles, mensuelles suivant les lieux), et aussi des célébrations du sacrement de la réconciliation à l 'occasion des fêtes de Toussaint, Noël et Pâques, des célébrations communautaires de l'onction des malades dans certains établissements possédant des maisons de retraite ou des longs séjours. Des liturgies de la Parole et des temps de prière répondant aux attentes spécifiques de certaines populations, à l'animation desquels il leur est possible d'ailleurs de participer selon leurs possibilités, peuvent aussi se vivre, ainsi que des propositions de partage d'Evangile ou de vie. En ce lieu spécifique, le service se réunit régulièrement pour prier et qui le veut peut s'y adjoindre.

Le projet d'aumônerie de Vertou (diocèse de Nantes), se montre particulièrement sensible à la qualité communautaire du témoignage.[54] La disponibilité de chacun à toute rencontre est une manière de vivre en disciple de Jésus faisant un bout de route avec qui le veut sans demander "*un certificat de baptême"*. Ce mode de présence manifeste aussi le souci de l'Eglise de reconnaître comme membres actifs et à part entière dans la communauté ceux qui sont "*immobilisés"*. Elle signifie à ch aque résident que sa vie garde toujours des dimensions relationnelle, sociale et religieuse qui le constituent comme être humain, partenaire à dignité égale.

54 Ce projet l'exprime en terme de présence : *Une présence d'accompagnement spirituel et religieux, une présence d'écoute, une ouverture au dialogue près de tous dans la reconnaissance et le respect de la diversité des croyances.* Tome *Annexes,* annexe III, 9.

2.33 – Une présence ecclésiale sous forme d'un accompagnement

Soulignons d'abord qu'aucune des composantes de l'établissement hospitalier n'est exclue du s ouci de l'équipe d'aumônerie dans sa volonté d'être disponible pour l'écoute et l'accueil des besoins et demandes plus ou moins explicites de chacun. Un accompagnement est proposé principalement dans le cadre de visites régulières et individuelles pour les personnes hospitalisées qui le désirent.

Tous les projets le soulignent, l'équipe d'aumônerie et chacun de ses membres se veulent disponibles pour une présence d'écoute, une présence fraternelle, accueillante et respectueuse des silences de chacun, voire de ses refus, tout autant que de l'expression de ses doutes, de ses peurs, de ses révoltes, de ses questionnements. Au fil des rencontres, cet accompagnement peut devenir chemin d'une certaine sérénité, d'une découverte d'un sens possible, d'une réconciliation avec soi-même, avec sa propre histoire, avec les proches. Il se vit dans un r espect total de la dignité, de la liberté et des convictions de chacun. Le visiteur peut entendre et comprendre les expressions d'incroyance ou de non c royance, de questionnements ou de désespérance. Face à la manifestation de la croyance religieuse, il peut également proposer la rencontre avec les représentants d'autres cultes.

Toutes ces dimensions de l'accompagnement expliquent que celui-ci soit qualifié d'humain et spirituel et que, de ce f ait, il concerne également la rencontre des familles et celle des soignants. Les premières ont aussi besoin d'exprimer angoisses et inquiétudes qu'elles n'osent manifester à l eurs parents malades. Quelquefois peuvent naître ou se vivre des incompréhensions mutuelles difficiles à porter. Le visiteur est alors appelé à jouer un rôle de facilitateur de la relation pour le mieux être des uns et des autres.

Il est des accompagnements spécifiques. Celui des personnes en fin de vie est explicitement évoqué. Il est le lieu de collaborations particulières avec les équipes soignantes et les familles quand elles sont présentes. Lieu aussi d'un

respect des convictions de chacun face à la mort qui suscite des paroles et des gestes différents mais toujours pleins d'humanité et soucieux d'indiquer un chemin de paix et d'abandon bien que marqué par la douleur de la séparation.

Des projets adaptés à la situation des malades en centre hospitalier spécialisé en santé mentale précisent trois modes de présence et de proximité. En premier lieu, il existe, sur le site même, une maison de l'aumônerie ouverte tous les jours, sauf les week-ends et jours fériés. Chacun peut y aller et venir, demeurer, parler ou se taire. C'est le lieu d'une proximité conviviale avec toutes les personnes qui choisissent de venir vers l'aumônerie, parce qu'elles en ont la volonté et la possibilité. Des membres de l'équipe vont aussi, régulièrement, à la rencontre des personnes hospitalisées, à heures et jours fixes, dans les lieux collectifs à disposition dans chaque pavillon. C'est également l'occasion de voir les soignants, d'échanger quelques mots, d'entendre ou de percevoir leurs difficultés professionnelles, leurs interrogations. Enfin, le service de l'aumônerie se veut disponible aux personnes dont le suivi médical n'exige pas la présence continue à l'hôpital et qui sont désireuses d'une présence de proximité, chaleureuse et fraternelle.

Conclusion

Souvent, dans leurs présentations, les projets que nous avons lus précisent leur inscription dans un double cadre institutionnel : celui du projet hospitalier et celui de la mission reçue de l'Eglise. Leurs développements s'ingénient à en manifester l'articulation, soulignant que la spécificité du service d'aumônerie trouve sa place dans le projet global de l'établissement de santé quand ce dernier s'exprime en termes de « prendre soin ». C'est pourquoi, nous retenons volontiers de ce deuxième temps d'analyse appliqué aux projets pastoraux des équipes, la perception d'un certain rapport Eglise–monde. Le monde rencontré ici est celui d'une administration laïque qui se veut respectueuse de la laïcité telle que définie par la législation française. C'est également un ensemble d'usagers et de résidents, microcosme d'une

société multiculturelle et plurireligieuse.

L'Eglise qui vient à la rencontre de ce monde y est appelée pour qu'y soit mis en œuvre le principe de laïcité en tant que permettant l'exercice de la liberté religieuse et de la liberté de conscience de chacun. En ce sens, elle n'est pas à l'initiative de sa présence en ce lieu. Elle est appelée à y trouver sa place et elle le peut, car il n'est pas contraire à sa mission au cœur du monde d'y être servante de l'humain. L'aumônerie hospitalière est son mode de présence, s'intégrant aux divers styles d'établissements et s'adaptant à la diversité de leurs usagers et de leurs résidents. Et il apparaît, dans la lecture des projets, que le partenariat soit indispensable à mettre en œuvre et à développer avec les multiples intervenants auprès des personnes hospitalisées et entre les divers services. Il est perçu, en effet, comme une garantie d'une certaine justesse dans le mode de présence à inventer dans le cadre de l'accompagnement des malades et personnes âgées.

Ainsi, la lecture de ces projets nous conforte-t-elle dans notre hypothèse que partenariat et compagnonnage font émerger des modes de présence de l'Eglise au cœur de la société qui lui permettent de développer son identité de servante du Royaume en favorisant l'avènement de plus d'humain. Nous voyons aussi apparaître les exigences d'un tel chemin pour l'Eglise dans l'importance donnée, en premier lieu, à la communauté ecclésiale comme lieu où s'origine et se ressource le témoignage personnel et communautaire ; en second lieu, à la collaboration (partenariat ?) avec d'autres lieux ecclésiaux et enfin à la formation initiale et continue des agents pastoraux.

Confrontant alors l'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière, telle que nous l'avons précisée au chapitre précédent, à celle que définissent les divers projets, nous percevons des accents et des articulations différentes, mais non des oppositions. L'importance très grande donnée à la nécessité de mettre en œuvre un partenariat, dans le cadre de l'hôpital public où le service d'aumônerie ait sa place, nous conduit à formuler, après les trois enjeux ecclésiaux découverts dans le chapitre précédent, un quatrième enjeu. Le voici : dans une société, où la laïcité se veut facteur d'unité dans le respect des différences, le partenariat apparaît comme un mode de juste rapport entre

l'Eglise et cette société dans la poursuite d'un objectif commun, à savoir le service de l'humain.

CHAPITRE 3 - DES « FAMILLES » D'EQUIPES

Introduction

Lorsqu'après l'analyse des items, nous avons décidé de reprendre chaque interview en lecture continue, notre intention était de chercher à déceler si des conceptions diverses de l'ecclésialité perçue et comprise par les équipes d'aumônerie hospitalière s'y manifestaient[55]. Au final, il apparaît que, d'une part, les ecclésiologies développées se distinguent plutôt par des accentuations spécifiques que par des divergences radicales ; d'autre part, à la base de la construction de la réalité ecclésiale se trouve une qualité de relations qui adviennent et se développent au fil du temps traduisant une perception de l'ecclésialité vécue comme un processus.

La reprise de l'expression de chaque équipe nous a conduits à mettre en lumière quelques éléments spécifiques du portrait ecclésial de chacune. Ce faisant, nous avons vu apparaître comme des "airs de famille" liant certaines plus que d'autres. Nous les avons qualifiées à partir de 4 mots : communauté, sacrement, évangile, partenaire, chacun renvoyant à une dimension essentielle de la réalité ecclésiale. Dire que plusieurs équipes se retrouvent, par exemple, dans l'importance donnée au caractère communautaire de l'ecclésialité, ne signifie évidemment pas que les autres y soient étrangères. Simplement, dans le témoignage qu'elles nous ont donné à entendre, ce qualificatif apparaît plus structurant que d'autres.

Nous nous proposons, dans ce chapitre, de présenter les éléments qui qualifient chacune de ces familles en les enracinant dans le témoignage des équipes. Puis, nous exposerons en quoi ce troisième regard alimente notre

55 Il peut être intéressant de regarder la composition de chaque équipe d'aumônerie interviewée. Se reporter au tableau, tome *Annexes,* annexe I, p.4.

recherche voire même l'enrichit.

3.1 – Une Eglise "communauté".

Les équipes d'aumônerie de Châteaubriant et Chalonnes-sur-Loire relèveraient de cette famille. La première se définit explicitement comme telle : *"Nous sommes une communauté d'Eglise"*. La seconde qualifie son ecclésialité en termes "*d'être ensemble"*. Nous relevons dans leurs pratiques, trois éléments majeurs : la relecture pastorale, un témoignage rendu communautairement dans la mise en œuvre d'une diversité de rôles et de ministères, enfin, une attitude respectueuse des personnes.

3.11 – Une pratique de la relecture pastorale.

Pour les deux équipes, la pratique de la relecture pastorale est perçue comme édificatrice de la réalité communautaire. A partir de l'expression du sentiment de frustration que procure une rencontre très ponctuelle des malades dans le service médecine par exemple, un aumônier évoque les récits évangéliques de rencontres de Jésus : *"C'est pour ça qu'il faudrait retourner vers Jésus et son Evangile. Quand on pense qui il a rencontré là, c'est tout. Et ça a duré combien de temps ? Le temps que Jésus a été chez... Zachée. Moi, je voudrais bien savoir ce qu'il a dit. On sait ce que Zachée a dit. Mais Jésus, on sait pas. Alors, vous voyez, Jésus rencontre des gens, il les rencontre une fois et ça veut dire ce que ça veut dire. Hein, déjà... il voulait savoir, il en avait entendu parler..."*. A la suite de quoi, un membre associé précise : "*Nous sommes des passeurs"*. L'équipe apparaît alors comme le lieu de partage où peut se dire cette sensation de frustration, se réaliser la confrontation aux évangiles, s'expérimenter la présence du Christ qui agit. Ce temps est perçu comme faisant du bien, remettant debout et donnant sens.

Même si l'exercice de la relecture pastorale des rencontres et des visites

est difficile à mettre en œuvre, il est perçu comme indispensable parce qu'il conduit à ouvrir les yeux, ensemble, sur l'action de Dieu chez les personnes rencontrées, manifestée par des signes parfois infimes qui pourraient échapper au regard. Quand, dans ce moment spécifique de la relecture, un écho évangélique se fait entendre, il devient manifeste que, même si le religieux n'est pas abordé dans la rencontre, « *il y a quelque chose de plus grand que nous qui fait que la rencontre a un poids, une amplitude qui nous dépasse*. » La relecture apparaît alors comme le lieu d'une possible révélation pour chacun de la qualité de ce qui a été vécu et de l'action de l'Esprit de Dieu en la vie de la personne rencontrée.

L'être ensemble ecclésial s'enracine aussi très explicitement dans le texte évangélique : « *Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux* » (Mt18, 20). Dans le temps où l'équipe se réunit – et ce, de manière régulière - il se manifeste et se construit dans l'accueil, le partage, le respect mutuel des différences. Chacun arrive avec ses soucis, ses bonheurs, ses difficultés, ses interrogations, concernant sa propre vie et son engagement dans l'équipe et l'hôpital. C'est tout cela qui constitue le contenu des échanges, qui est soumis à la réflexion, au regard d'autrui, qui nourrit la prière et la qualité du lien fraternel, lequel se construit au fil du temps.

3.12 – Un témoignage rendu communautairement dans la mise en œuvre de la diversité des fonctions, des rôles et des tâches.

3.121 – Témoignage ecclésial sur le lieu de l'hôpital

La mission reçue de l'Eglise diocésaine, par la médiation de l'aumônier nommé par l'évêque et reconnu par l'administration hospitalière, consiste à rendre présente l'Eglise de Jésus Christ sur le lieu même de l'hôpital, sous la forme particulière d'une sollicitude à l'égard de toute personne souffrante. Sous cet angle, trois éléments constitutifs de l'ecclésialité sont nommés et articulés :

mission, aumônier, équipe[56]. Chaque élément est indispensable pour que soit identifiée la qualité ecclésiale de l'aumônerie présente et agissante dans le monde hospitalier.

Cette conscience se traduit par une pratique particulière : la prière ensemble avant de partir « visiter les personnes » âgées ou malades. Les membres de l'équipe expriment qu'ils la vivent comme un ressourcement de leur conscience d'être envoyés par et vers... En conséquence, aucun d'entre eux ne se perçoit en représentation de lui-même, mais comme devant rendre présents l'Eglise et le Christ dans leur volonté de proximité à la personne qui en a besoin. Cette interaction du « je » et du « nous » est constitutif du témoignage porté et il semble qu'il soit perçu sur le lieu de l'hôpital plus qu'à l'extérieur.

Parce que mis en œuvre dans un lieu public, le témoignage, lorsqu'il est reçu par l'administration et le personnel de l'établissement, conduit ces derniers à une conversion de leurs représentations de l'Eglise. Pour beaucoup, elle s'identifiait jusque là au prêtre donateur de sacrements. Ils la découvrent présence d'hommes et de femmes se proposant à l 'accompagnement des résidents qui l'acceptent. Présence que le personnel soignant commence à percevoir comme utile dans le « prendre soin » d'une personne. Cela étant plus facilement perceptible dans la maison de retraite ou dans le lieu de long séjour que dans d'autres situations où les personnes, parce que seulement de passage à l'hôpital, restent moins longtemps.

La réception du témoignage ecclésial de l'équipe d'aumônerie est perçue par le fait qu'au fil du temps, le personnel devient de plus en plus proche et accueillant, essayant de faciliter le travail de visite, attentif à ce que l'équipe réalise et à l'aider en cela. Une réciprocité des informations, dans la discrétion, s'installe. Chacun apprend de l'autre.

3.122 – Témoignage à porter en d'autres lieux ecclésiaux.

Si le lien à l'Eglise diocésaine ne fait aucun doute grâce à la médiation de

56 cf. extrait 1, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

la mission reçue et mise en œuvre, il induit néanmoins une diversité de relations qui nourrissent la vie et la réflexion de l'équipe. A ce propos, un aumônier souligne l'importance de la rencontre avec l'aumônerie hospitalière diocésaine, parce que, dit-elle, « *les prêtres de la paroisse, ils partagent pas notre vie en équipe, ne sont pas au courant des orientations, de toute la réflexion, de tous les échanges qui se font au niveau du diocèse par rapport au monde de la santé.* » Demeure également, pour certains membres associés, le souci de porter ce vécu ecclésial de l'aumônerie hospitalière dans la communauté paroissiale à laquelle ils appartiennent.

3.123 – Une diversité de fonctions, de rôles et de tâches.

"Tous ensemble, dans la diversité de nos fonctions et de nos ministères nous sommes l'Eglise."[57] Les membres de l'équipe et les personnes appelées à s'associer à eux à des moments précis, ne se définissent pas comme remplissant des tâches, mais comme jouant des rôles auprès des résidents comme celui de les servir à travers l'accomplissement de ces tâches. C'est pourquoi les personnes qui viennent pour conduire les résidents invalides au lieu de la célébration, sont considérées comme participantes du témoignage rendu par l'équipe d'aumônerie.

La fonction du prêtre accompagnateur de l'équipe est spécifiée comme: signifiant symboliquement l'union à l'Eglise universelle, à l'Eglise locale, à l'Eglise des diocèses voisins d'où viennent certains malades, fonction qui s'exprime plus particulièrement dans le rapport aux sacrements. Quant à l'aumônier, il a une fonction de rencontre avec d'autres personnes que les membres de l'aumônerie, à savoir les malades et l'administration hospitalière ; une fonction d'aide par rapport aux membres associés ; une fonction de lien entre les personnes associées ; une fonction de relais avec les paroisses et leur service évangélique des malades quand les patients quittent l'hôpital pour

57 Nous renvoyons à l'extrait 2 où cette diversité de fonctions et de ministères est manifestée dans un rite d'envoi en mission, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

retrouver leur domicile. Dans le souci du bien être des personnes rencontrées, chaque membre associé a, également, une fonction de relais avec d'autres membres de l'équipe visiteurs dans d'autres services de l'hôpital, par exemple, quand un malade quitte le service de médecine ou de chirurgie pour gagner le lieu de convalescence, moyen ou long séjour ; une fonction de relais aussi avec l'aumônier quand les malades partent de l'hôpital pour retourner chez eux.

Là où il n'existe pas de prêtre accompagnateur nommé, l'équipe s'interroge sur l'articulation nécessaire entre les charges pastorales des uns et des autres. En effet, l'hôpital est situé sur le territoire d'une paroisse, or, la charge pastorale du premier est assurée par l'aumônier non prêtre. Elle échappe donc, en tant que telle, à la charge pastorale de la paroisse. Mais, l'absence de ministre ordonné dans l'équipe appelle à établir un lien avec les prêtres en charge de la paroisse pour le service des demandes sacramentelles sur l'hôpital. Collaboration délicate, exigeant temps et confiance mutuelle. L'aumônier prend cette situation en compte de la manière suivante : *« Je ne suis pas très attachée à la notion de paroisse en fait... ce qui me paraîtrait important, c'est que l'Eglise soit au courant de la manière dont on essaie de vivre dans le monde... »*

3.13 – Une attitude respectueuse des personnes

Cette attitude transparaît dans la manière de rencontrer et d'accompagner les personnes visitées. Elle se nourrit de trois convictions exprimées avec force par les uns et les autres : Dieu est dans l'humain ; toute personne est animée d'un dynamisme spirituel à servir et à honorer ; la vie de toute personne est « une histoire sacrée », elle est unique et elle demande à être considérée, respectée, accueillie, aimée. Ce que quelqu'un résume de cette manière : « *On ne cherche pas à remplir une tâche, on cherche à rejoindre les gens là où ils sont* », dans un mode de présence respectueux des attentes, des désirs et des besoins de chacun.

Deux moments spécifiques sont alors évoqués plus longuement comme

pour mettre en relief cette attitude. D'abord, une réunion hebdomadaire proposée aux résidents qui le désirent et qui prennent en charge, avec l'équipe d'aumônerie, l'organisation de ce moment. Il a lieu dans un salon de la maison de retraite. Il comporte un temps de prière, un temps de partage autour de l'Evangile et la communion suivie du service spécifique de la communion près des résidents qui ne peuvent quitter leur chambre. Ce dernier se vit comme un vrai temps de célébration qui prend en compte l'état du résident dans l'adaptation des divers éléments rituels : accueil mutuel, accueil du pardon de Dieu, temps d'écoute et de partage autour de la parole biblique, temps de la prière qui prend en charge les demandes du résident, temps de la communion.

La même attitude de respect des croyances et incroyances des résidents et de leurs familles se manifeste aussi dans ce qui est exprimé de la préparation et de l'effectuation de la célébration des sépultures. Parce qu'un chemin a été vécu avec la personne décédée, le rapport avec la famille est facilité, la mise en confiance est plus rapide. L'équipe porte alors le souci d'un choix de paroles, de textes, de chants qui soient audibles par tous pour que l'humanité qui est commune aux uns et aux autres soit rejointe en chacun.

En tout cela, l'ecclésialité est perçue comme un dynamisme, un processus, une réalité qui continue d'advenir en tout ce qui constitue la vie et le témoignage rendu par l'équipe, communauté fraternelle.

3.2 – Une Eglise "sacrement"

Les équipes d'aumônerie de Doué-la-Fontaine et de Saint-Gilles-Croix-de-Vie expriment plutôt leurs pratiques et leurs témoignages dans le registre de la sacramentalité. Il s'agit, pour ces équipes, de rendre présente et opérante l'Eglise de Jésus Christ au cœur de l'établissement hospitalier. Quelle Eglise ? Celle qui manifeste la tendresse et la sollicitude de Dieu pour tout être humain, très particulièrement celui qui est dans la détresse et la fragilité. Ceci advient par la médiation du témoignage de l'équipe et de chacun de ses membres qui savent rendre grâces de cette présence du Seigneur, reconnu comme puissance

de salut et de conversion pour eux-mêmes et pour les personnes rencontrées. Sacramentalité qui permet d'expérimenter cette présence de l'Eglise comme lieu de "révélation" de son Mystère dans un lieu public. Sacramentalité qui met en lumière la fonction confessante de la communauté.

Il nous semble important d'expliciter quelles expériences et quelles pratiques, aux dires des personnes concernées, sont perçues comme salut et conversion, comme lieu de révélation également. Puis nous développerons la dimension confessante de la communauté exigée, nous semble-t-il, par cette dimension sacramentelle de l'ecclésialité.

3.21 – Une expérience de salut et de conversion

Le témoignage de l'équipe enracine cette expérience dans la conscience d'être "sacrement" de l'Eglise de Jésus Christ au cœur de l'hôpital, en écho à l'expression conciliaire : *"L'Eglise en quelque sorte le sacrement..."* (LG 1,1). Elle se veut sa présence concrète en ce lieu avec ce qu'elle porte de manifestation de la tendresse de Dieu telle que reconnue, par elle, en Jésus de Nazareth. Toute visite, toute rencontre peut alors advenir comme une Bonne Nouvelle. Nous citons : *"Nous rendons présent ce service d'Eglise de Jésus Christ auprès des malades, des personnes âgées, de leurs familles et des personnels soignants... Toute visite avec les malades est sacrement. Si je suis seule à faire mes visites, je représente ce service d'Eglise, l'équipe d'aumônerie même"* Ainsi, par la médiation du témoignage de l'équipe et de chacun de ses membres qui se considèrent comme "envoyés" pour cette tâche, la sollicitude du Christ et de son Eglise est offerte, rendue présente et opérante parce que "*le Seigneur est là avec nous. Il nous devance. L'Esprit nous donne sa force, sa lumière."*

La visite aux personnes est un des lieux privilégiés de cette manifestation. La relation qui s'y propose, qui s'y instaure, qui s'y développe est reconnue et vécue par la personne que l'équipe envoie comme signe possible de salut, de santé, de mieux être qui peut conduire jusqu'à l'accueil

explicite de Jésus Christ "quelquefois". Ceci se traduit dans l'emploi de verbes comme "écouter" le malade, "tisser des liens", "respecter" les chemins de la personne, "proposer" une parole, "quelquefois" un sacrement. Cette forme de présence convient aussi dans la rencontre des soignants et des familles. Et les temps de prière qui précèdent le départ en visite permettent le renouvellement dans cette attitude de disponibilité à la rencontre, à l'écoute des personnes et de l'Esprit.

De tout cela découle le fait que s'engager dans cette équipe devient pour chacun lieu possible de conversion. L'ecclésialité vécue ici et maintenant porte fruit dans la globalité de l'existence des personnes membres de l'équipe. Les unes et les autres soulignent que leurs relations en sont transformées. L'attitude d'écoute leur devient familière. Dans le souci de la douleur d'autrui, douleurs de la maladie, du vieillissement, de la solitude, du deuil, la sérénité prend le pas sur l'angoisse et la peur. Participer à l 'aumônerie change le regard sur les malades, les personnes en difficulté. La prière devient autre parce qu'habitée par leur souci et leur présence. Le partage autour de l'Evangile devient une exigence de leur vie chrétienne et ecclésiale. Ainsi expérimentent-elles que ce qui leur arrive là dépasse ce qu'elles pouvaient imaginer, à la manière dont Paul en témoigne dans l'épître aux Ephésiens (Ep.3, 20-21)

3.22 – La dimension pascale de l'expérience vécue en aumônerie.

La dimension pascale de l'expérience vécue en aumônerie, dans la rencontre des personnes tout comme dans la construction de la réalité communautaire, nous est très particulièrement apparue à travers le témoignage d'une équipe. Il nous semble important de l'indiquer ici comme qualifiant une ecclésialité sacramentelle.

L'hôpital où cette équipe est missionnée est un établissement de 106 lits dont 86 e n maison de retraite. Cette réalité qualifie beaucoup l'activité du service d'aumônerie et l'expression qu'en donnent deux de ses membres, dont la responsable, présentes à l'interview. Ces deux personnes ont du m al à dire la

conscience ecclésiale qui les habite. Et pourtant elle est perceptible dans la manière dont elles parlent de leur accompagnement des personnes en fin de vie, ne pouvant plus s'exprimer ou perdant, au fil des jours, l'usage de leurs fonctions intellectuelles. Nous écoutons leur témoignage :

" Moi je…, des fois, je vais notamment au long séjour, y a pas un mot, y a pas un mot, y a la personne, y a moi, et à ce moment-là, je... quelquefois même toute seule, je prie, je me dis : « je crois que le Seigneur est là, il est là au milieu de nous, » mais il n'y a rien en fait... y a pas de signe explicite. Mais je me dis : après tout, on est trois... Probablement parce que, comme vous dites, le Seigneur est au milieu de nous, c'est sûr. Et ça nous renforce dans notre générosité et dans notre façon de voir les autres. On les voit plus seulement comme des personnes... on les voit comme des enfants de Dieu, si vous voulez, un petit peu. Des personnes qui s'avancent doucement vers le but fatal et si on pouvait leur apporter plus encore, pour nous ce serait un réconfort. Y en a tant qui s'en vont sans parler de l'après, sans que... Moi je pense à M... C'est quelqu'un qui va s'en aller comme ça parce qu'il a perdu confiance. Pour nous, on aimerait, on aimerait pouvoir leur apporter plus, mieux les préparer au passage.

A - Oui, mais déjà est-ce que la visite c'est pas déjà leur apporter quelque chose ?... C'est pas vouloir forcément lui coller un sacrement... Je pense que c'est l'accompagner..."

Suit alors le récit du geste posé par l'animatrice et la responsable de l'aumônerie à l'occasion de l'anniversaire de cet homme qui n'entend plus, et entre peu en communication. *"L'équipe était là, on lui a souhaité bon anniversaire, on lui a offert un petit bouquet de fleurs... et on a eu l'impression qu'y a eu quelque chose, je me dis moi une petite lueur qu'était passée... Est-ce que c'est ça ?"*

Accompagner, être présent, donner des signes d'amitié, de tendresse. Le faire aussi quelquefois en lien avec le personnel soignant ou d'animation qui a la même attitude de sollicitude. Avoir de temps à autre des signes que quelque chose se passe dans la relation et s'en réjouir puisque, de toutes façons, chacun est un enfant de Dieu et que c'est ainsi qu'il est rencontré, regardé, aimé par chaque membre de l'équipe. Dans l'expression des deux personnes présentes à l'interview, nous percevons la dimension pascale d'un vécu où il s'agit d'espérer en l'absence de signe, où il s'agit de renoncer à l'évidence du résultat pour faire confiance à l'inédit de Dieu.

Cette dimension est aussi prégrante quand la responsable nous partage son souci de faire naître l'équipe à une dimension ecclésiale. L'élément central autour duquel elle peut se constituer correspond au temps d'une réunion régulière avec prière, partage de l'Evangile et appui sur la revue A.H. Désormais, ce n'est plus en son nom propre que chaque membre de l'équipe va

vers les résidents, mais au nom de l'Eglise et au nom de la communauté qu'est l'équipe. Mais cette dimension ecclésiale ne semble pas partagée encore, aux dires des personnes présentes, par l'ensemble de l'équipe. "*C'est long, long, long et lent",* dit la responsable.

Tenir dans la durée et dans la présence, porter dans la foi et l'espérance le projet de l'advenue d'une communauté ecclésiale, n'est-ce pas témoigner d'une Eglise enracinée dans la Pâque de son Seigneur ?

3.23 - Un lieu de "révélation"

Le contenu de l'interview de l'aumônerie de St Gilles Croix de vie est centré sur la manifestation d'une présence d'Eglise dans un lieu public. Cela peut permettre de comprendre que, pour qualifier la fécondité du témoignage de l'équipe, l'aumônier emploie le mot de "révélation". Il veut signifier par là le dévoilement aux yeux de tous d'une présence d'Eglise qualifiée par la sollicitude, le respect, la proximité, l'accueil. La reconnaissance de cette manière d'être conduit les personnes qui en sont témoins à une conversion des représentations qu'elles pouvaient avoir de cette Eglise et du Dieu qu'elle manifeste ainsi. Elle est aussi le lieu d'une conversion à l'action de grâces des membres de l'équipe.

3.231 – Révélation pour les personnes âgées.

La visite régulière chaque semaine et au même jour met en œuvre une fonction de repère en même temps qu'elle manifeste à la personne et à sa famille que, quel que soit son état, elle a toujours du prix aux yeux de Dieu. L'équipe d'aumônerie le lui témoigne par sa propre tendresse et sollicitude et lui montre ainsi qu'elle a place au cœur de ce peuple de Dieu qu'est l'Eglise. Le badge porté par chaque membre de l'équipe dans le cadre de son service à l'hôpital, signifie cette présence au nom de l'Eglise et elle est perçue au-delà

des mots et des explicitations comme en témoigne ce dialogue : *"Est-ce que tu reconnais la dame ? - Ben oui, c'est l'Eglise"*

3.232 – Révélation pour les personnels soignants

Dans la manière dont l'équipe d'aumônerie s'intègre et est reconnue à l'hôpital comme un service au milieu d'autres, avec sa spécificité, elle donne à voir une Eglise qui prend en compte tous les problèmes de ce lieu : les conséquences de la mise en application des 35h, l'organisation complexe, la présence de la souffrance et de la mort. L'hôpital est un lieu qui pousse quiconque s'approche des personnes âgées, malades ou en fin de vie, à se situer en vérité face à ces deux réalités : le vieillissement et la mort. Les questionnements qui les accompagnent alimentent la réflexion avec le personnel soignant.

Les relations qui se nouent au fil du temps avec les personnes malades ou âgées et les soignants, à l'occasion avec les familles, leur révèlent que l'Eglise est là avec ce visage d'attention, d'écoute, de respect, dans la collaboration. La dimension humaine de cet hôpital, par rapport à d'autres, conduit à ce que les personnes qui y travaillent se connaissent. A l'occasion, souligne l'aumônier, quand les soignants sont connus par l'équipe d'aumônerie comme étant chrétiens, il peut leur être dit qu'ils sont eux aussi l'Eglise dans l'hôpital avec le service de l'aumônerie, dans leur manière de prendre soin, de soulager, de réconforter.

3.233 – Révélation pour la réalité laïque de l'hôpital.

L'Eglise est reconnue du côté civil par la loi de 1905. L'équipe d'aumônerie la manifeste, en ce lieu de l'hôpital, dans la rencontre des personnes qu'elle voit, qu'elle écoute, avec qui elle parle, avec qui elle partage des temps forts chrétiens ou non. Elle sait dire son admiration pour le travail

accompli par les uns et les autres. Elle exprime son estime pour le fait que l'administration donne une place aux personnes en difficulté dans les emplois qu'elle crée. "*Eux et nous, nous essayons de les sauver",* dit-elle. Une reconnaissance donc qui est estime et merci.[58] Dans le même temps, l'administration hospitalière et les personnels découvrent une manière ecclésiale de se situer dans une réalité laïque, ni à part, ni à côté, mais dedans, participant d'une manière spécifique au projet de l'hôpital de prendre soin de la personne hospitalisée dans la globalité de son être, de ses désirs et de ses besoins.

3.24 – La dimension confessante de la communauté.

Exprimer l'être ecclésial de l'équipe d'aumônerie hospitalière en termes de sacramentalité conduit à mettre en lumière sa dimension confessante. En effet, dans le temps de réunion de l'équipe, temps de partage sur les rencontres advenues et temps de questionnement sur des manières d'agir et de se comporter, se vit la confrontation à l'Evangile, au "style" de Jésus dans sa proximité à chacun. Il arrive que cette confrontation éclaire d'un jour nouveau le quotidien parfois banal, difficile, frustrant, et qu'elle mette en lumière des signes infimes qui avaient échappé aux premiers regards. La communauté rassemblée rejoint alors l'exclamation de Jacob : "*En vérité, Yahvé est en ce lieu et je ne le savais pas"* (Gn.28, 16). Elle entend comme une nouveauté la

58 De cette réalité, l'aumônier de cette équipe témoignera dans l'article qu'il écrira dans le journal de l'établissement à la demande du responsable du journal : « *L'équipe d'aumônerie présente ses meilleurs vœux à tous les rédacteurs du journal. Et c'est toujours avec plaisir que je découvre avec les autres lecteurs chaque nouvelle parution… et j'apprécie tout particulièrement les propos pleins de sagesse et d'humour de nos aînés. C'est un véritable trésor. Le journal rend compte également de tout un trésor d'imagination de la part du personnel pour faire de notre maison un lieu de vie où se côtoient des générations… Le journal, peut continuer en 2006 sa mission d'informer et d'entretenir une langue commune. Meilleurs vœux à toutes celles et ceux qui sont de cette maison comme résidents ou patients, professionnels ou bénévoles. Ensemble, chacun puisse mieux trouver son chemin surtout dans les passages difficiles et incontournables ! Meilleurs vœux. Ces deux petits mots font partie du rituel de début d'année nouvelle. L'équipe d'aumônerie s'emploie à les monnayer chaque semaine durant les temps de présence dans chacun des services, maison de retraite, longue durée, moyen séjour et médecine. Notre petit slogan « présence, discrétion, écoute » pour chacun, dans ce moment de son chemin personnel"*

parole de Jésus : *"Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison, parce que lui aussi est un fils d'Abraham"* (Lc.19, 9).

Le processus de relecture perçu dans l'Eglise "communauté" comme édificatrice de celle-là, s'expérimente ici comme lieu de "révélation". Alors peut s'exprimer l'action de grâces dans le retour à Dieu de ce qui est perçu comme venant de lui : le salut qui advient comme bonne nouvelle. *"Aujourd'hui, j'y viens au nom de mon baptême, au nom de ma congrégation... au nom de la paroisse où je vis, pour essayer d'apporter un peu de bonheur chez les personnes désorientées, chez les personnes qui vagabondent, qui ne savent pas trop où elles sont et je crois que c'est ça l'Evangile par l'écoute, le temps que je passe, la présence du service."* Cette expression "au nom de" souligne fortement cet aspect de la conscience ecclésiale de toute l'équipe. On peut entendre comme en écho le récit de Luc 4,16-21 : *"L'Esprit du Seigneur est sur moi... pour porter la bonne nouvelle aux pauvres... Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Ecriture"*.

Ainsi la présence de l'équipe de l'aumônerie dans le lieu de l'hôpital proclame-t-elle que ce monde-là a du prix aux yeux de Dieu et de l'Eglise et que chaque personne y est précieuse non parce qu'elle est jeune, belle, en bonne santé mais telle qu'elle est, là où elle est. L'ouverture des yeux et du cœur à cette réalité change le regard de qui en est le sujet. Révélation, indissociablement Bonne Nouvelle et Salut, advenant dans la reconnaissance et suscitant le merci à Celui qui est à la fois le Révélateur et le Révélé.

3.3 – Une Eglise "évangélique"

Sans nier que chaque aumônerie puisse avoir le souci d'un témoignage évangélique, nous avons été particulièrement frappés par le "style" qui transparaît dans les pratiques et l'expression de certaines. Il fleure bon la simplicité, la tendresse et l'ouverture à tous avec une prédilection pour les plus en détresse. Peut-être cela a-t-il à voir avec le fait que ces établissements sont

spécialisés en santé mentale ou accueillent beaucoup de personnes en long séjour et maison de retraite. Il est intéressant de remarquer aussi que ce style évangélique s'exprime sans doute dans les relations quotidiennes mais aussi dans des mises en œuvres liturgiques et sacramentelles.

3.31 – Une Eglise lieu d'accueil et de passage

Une de ces équipes se définit comme donnant visage à une Eglise lieu d'accueil et de passage, sans discrimination, sans questionnement, sans rejet. Elle qualifie ainsi son ecclésialité élargie aux résidents de l'établissement hospitalier quels qu'ils soient et en quelques lieux qu'ils soient : à l'hôpital, en ville, là où ils sont sujets d'une prise en charge médicale.

Cette ecclésialité s'origine dans une qualité de relations que chaque membre de l'équipe entretient avec les malades et le personnel soignant qui en a le souci. Elles ont pris corps au fil du temps, relations de confiance, d'amitié où chacun se fait et devient proche de l'autre, témoignant de l'Evangile sans forcément demander l'adhésion des personnes rencontrées. On perçoit ici la fécondité de la symbolique de la parabole du Bon Samaritain.

C'est pourquoi cette communauté ecclésiale est qualifiée d'ouverte, d'accueillante à toute la misère du monde, sans acception des personnes, sans jugement, à la manière évangélique de Jésus. Eglise où chacun peut aller et venir, lieu d'accueil, de paix, de silence[59]. Elle est aussi l'endroit où quiconque peut déposer son fardeau : membres de l'aumônerie, malades, personnels soignants. Ainsi se construit une fraternité dont l'appellation réciproque par le prénom est un signe d'acceptation de l'unicité et de la singularité de chacun. La peur que peuvent ressentir les personnes de l'extérieur qui s'interrogent sur un possible engagement pour elles dans le cadre de cet hôpital psychiatrique a été traversée. Une simplicité de relations s'installe où chacun se trouve constitué sujet, existant pour quelqu'un.

Cette réalité est très fortement vécue dans le temps d'accueil individuel

59 cf. extraits 11 et 12, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

au local de l'aumônerie, mais surtout dans les temps de prière et de célébrations communautaires proposées sur le lieu même de l'hôpital[60]. La chapelle est toujours ouverte. Quelques-uns de l'aumônerie y sont présents chaque soir de 17h à 17h30. Ils y animent la prière à laquelle peut se joindre qui veut (en fait, entre 4 à 15 résidents suivant les jours).

3.32 – Une Eglise qui se fait proche et attentive

Les équipes d'aumônerie de Vertou, Evron et Renazé ont en commun d'avoir beaucoup parlé des services de maison de retraite, long et moyen séjour qu'elles ont en charge. Le rapport qu'elles entretiennent avec les personnes qui y vivent, la manière dont elles se font proches d'elles, dont elles leur sont présentes, la simplicité avec laquelle elles nous l'ont partagé, avaient une forte résonnance évangélique, perçue d'ailleurs par les bénéficiaires. *"C'est Jésus qui passe au milieu de nous,"* disent-ils. L'attention que ces équipes portent à la vie spirituelle et chrétienne des personnes âgées les conduit à favoriser leur implication dans l'expression liturgique et sacramentelle. Cette dernière devient lieu privilégié d'une reconnaissance de la proximité de Jésus Sauveur à travers la manière dont le sacrement est mis en œuvre.

3.321 – La mise en œuvre de la vie liturgique et sacramentelle.

Nous regardons plus particulièrement, dans ce cadre, les célébrations eucharistiques intégrant le sacrement de l'onction des malades ou celui de la réconciliation.

A Evron, la célébration eucharistique intégrant l'onction des malades a lieu une fois par an, le mardi de Pâques. 230 personnes de l'hôpital, plus une quinzaine de la paroisse, plus quelques religieuses habitant la maison mère de

60 cf. extrait 13, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

leur institut tout proche, y participent. Ce jour-là, la communauté ecclésiale présente sur l'hôpital célèbre la Pâque et le sacrement de l'onction des malades est intégré à la célébration eucharistique. Plusieurs ministres ordonnés sont présents et posent le signe de l'onction en se déplaçant au cœur de l'assemblée. *"Les résidents nous disent quelquefois : On a l'impression vraiment que c'est le Christ qui passe dans la salle à travers nous".*

Les célébrations eucharistiques intégrant le sacrement de la réconciliation sont proposées à trois moments importants de l'année liturgique : Toussaint, Noël, Pâques. Après la lecture de l'Evangile, l'homélie prend la forme d'un temps de préparation à la réconciliation. L'équipe d'aumônerie montre un très grand souci d'une implication personnelle des participants qui leur soit adaptée. Beaucoup, en effet, ne peuvent ni parler, ni se déplacer. D'où l'invention de mises en œuvres symboliques telles que celles évoquées :

"On essaie d'avoir des symboles autres, en fait. Soit on passe les voir avant par exemple... Ca dépend de l'Evangile, hein. Si c'est l'Evangile, par exemple l'arbre qui va porter du fruit. Donc on propose, on a fait des fruits, par exemple. Chaque résident écrit son intention de conversion sur son fruit et ensuite on passe des corbeilles, on récupère tous les fruits et ensuite, on les accroche dans un arbre mort qui va renaître. C'est un exemple... Alors, quelquefois, c'est leur prénom. On met des petits papiers, ils inscrivent leur prénom... Ca varie à chaque fois. Quelquefois, le prêtre passe parmi eux, ils posent la main sur l'Evangile pour... Ou alors à Noël, on passe avec une bougie. Ils tiennent la bougie et on leur laisse le temps de, d'exprimer leur intention. Ou alors avec de l'eau, si l'Evangile c'est par exemple celui de Bartimée. Selon le texte de l'Evangile, on essaie de l'adapter..."

3.322 – Une prédilection pour les plus déficients

Cette présence du Seigneur qui vient vers..., est vécue et exprimée en évoquant très particulièrement ce temps fort qu'est la communion portée dans les chambres. Mais, plus globalement, prenant conscience de la difficulté à vivre des personnes âgées ou en long séjour, quelqu'un s'exprime de la manière suivante : *"Je trouve que les gens qui sont là, il faut vraiment qu'ils aient envie de venir et ils le vivent fort. C'est des gens pauvres. Si nous, si Jésus ne va pas vers eux, c'est personne d'autre qui va y aller..."*

Nous trouvons le même écho dans le témoignage de l'équipe de Renazé. A travers les mots et le ton employés, se manifeste une grande attention aux

personnes âgées, aux plus déficientes, dans le souci, par exemple, de rendre plus évidents des rites qui soudain réactivent leur mémoire (rites liturgiques mais aussi rites d'anniversaire, de fête), de même dans le choix des chants et des prières.

Une Eglise "évangélique" disions-nous. Eglise porteuse d'une bonne nouvelle accomplissant, à la manière de son Seigneur, la parole prophétique

"L'Esprit du Seigneur Yahvé est sur moi,
car Yahvé m'a donné l'onction ;
il m'a envoyé porter la nouvelle aux pauvres,
panser les cœurs meurtris,...
proclamer une année de grâce de la part de Yahvé...
pour consoler tous les affligés,
pour leur donner un diadème au lieu de cendre,
de l'huile de joie au lieu d'un vêtement de deuil,
un manteau de fête au lieu d'un esprit abattu." (Is.61, 1-3b)

3.4 – Une Eglise "partenaire"

Une Eglise qui se veut partenaire du monde hospitalier dans le cadre du "prendre soin", tel pourrait se définir le projet de l'équipe d'aumônerie hospitalière de Saumur. Beaucoup d'aumôneries se retrouvent dans cette position : Fontenay-le-Comte, La Roche-sur-Yon, Blain, Mayenne, Evron, Renazé pour ne citer que celles qui s'expriment explicitement sur le sujet. Ces dernières parlent aussi d'un partenariat avec d'autres lieux ecclésiaux qui leur paraît exigé par leur charge pastorale. L'aumônier de Blain, par exemple, évoque la nécessité d'une "activation du réseau Eglise" dans la diversité de ses modes de présence et d'accompagnement des personnes suivies hors de l'établissement hospitalier.

Sous ce titre "une Eglise partenaire", nous voulons plutôt souligner l'importance que revêt pour certaines équipes le fait d'incarner l'Eglise de Jésus

Christ dans un monde laïc sous le mode du partenariat.

3.41 – La visite auprès des malades

La pratique d'une collaboration voulue et assumée caractérise la situation de l'équipe saumuroise au cœur de l'hôpital. Elle spécifie une certaine manière de parler des visites auprès des malades. D'entrée de jeu, les deux aumôniers annoncent leur refus de les qualifier comme "*systématiques"*. Elles sont dites *"continues et régulières"* parce *"qu'on n'est pas en terrain conquis ici."*[61]

En conséquence, l'arrivée dans un service n'est pas clandestine. Sans doute, les membres de l'équipe d'aumônerie arborent-ils le badge qui leur permet d'être reconnus dans leur appartenance à l'Eglise et à l'hôpital. Mais leur première rencontre, leur premier salut est à l'intention du personnel soignant. Une manière de dire : "Nous sommes ici, pour le service de qui en a besoin aujourd'hui." Suit alors un échange d'informations pouvant orienter vers tel ou tel malade ou tel résident sujet d'un besoin particulier que l'équipe d'aumônerie peut assurer, ou manifestant simplement qu'il n'y a rien à signaler mais que la visite ne peut qu'être appréciée pour qui la désire. La régularité dans les jours et les heures de présence participe également de la nécessité de repères pour les uns et les autres et du respect d'une organisation au service du mieux vivre de tout un chacun engagé dans une même tâche, le "prendre soin" selon des modalités diverses.

Dans un autre établissement hospitalier, le moment de la visite aux résidents, à savoir le matin, a été choisi au fil du temps, dans une prise en considération mutuelle (personnels hospitaliers et membres des équipes d'aumônerie) des rythmes de la vie dans les divers services de l'hôpital. Le matin, les résidents et les malades sont souvent seuls. L'après-midi, la famille ou des amis peuvent être présents. Les membres de l'équipe d'aumônerie ont expérimenté que les personnes rencontrées se situaient souvent différemment et parlaient autrement dans une rencontre interpersonnelle. L'après-midi également, des activités sont proposées par le service d'animation de l'hôpital.

61 cf. extrait 6, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

Evidemment, le matin, c'est aussi le moment des soins. Mais les liens avec l'équipe soignante sont tels que ce n'est pas un handicap. Il y a, de part et d'autre, un respect mutuel et des échanges d'informations indispensables. *"On rencontre d'abord les infirmières. Ca nous permet d'avoir des renseignements aussi sur les malades. Pour donner la communion, certains peuvent déglutir, d'autres pas, donc elles nous donnent bien les renseignements pratiques, mais aussi un petit peu au point de vue psychologique aussi, ceux qui sont déprimés, ceux qui sont en fin de vie, ceux dont la famille est présente. On a les renseignements sans vraiment... sans aucune difficulté et puis, bon, quand elles sont dans les chambres, on attend et inversement, si on est en train de donner la communion, elles disent : "Je repasserai tout à l'heure". On a cette chance vraiment d'être bien acceptés au niveau du personnel."*

3.42 – La participation aux manifestations diverses de la vie hospitalière

Un partenariat prend forme aussi, à l'hôpital local d'Evron, dans le cadre de la semaine des personnes âgées, "la semaine bleue". En accord et en coopération avec les animatrices, un après-midi est offert à l'équipe d'aumônerie. L'année où la date correspondait avec la Saint-Hubert, les trompes de chasse ont accompagné quelques moments de la célébration. D'autres fois, c'est une journée sur un lieu de pélerinage (Pontmain, Solesmes, Notre-Dame-du-Chêne) qui est proposé. Le personnel de l'hôpital se joint alors à une équipe d'aumônerie élargie pour assurer l'accompagnement. Ce peut-être aussi la présentation d'un film, etc.

D'autres initiatives sont prises également dans le cours ordinaire de la vie de l'hôpital, par l'administration ou les personnels hospitaliers : invitation au repas de Noël des résidents, au pique-nique de fin d'année, à l'occasion des vœux ou d'anniversaires, le centenaire d'un résident, le départ en retraite d'un membre du personnel.

En tout cela et dans la manière dont cela s'effectue, est manifesté que l'aumônerie est une dimension de la vie de l'hôpital. Elle s'intègre simplement

et normalement dans un projet de prise en charge globale des malades et des résidents partagé par les deux instances.

3.43 – Une prise en charge partagée du "prendre soin"

Nous avons déjà perçu cette prise en charge partagée là où la collaboration de l'administration au souci de la vie spirituelle et religieuse des personnes présentes sur l'établissement est manifeste. Dans les centres hospitaliers spécialisés en santé mentale, le partenariat avec les personnels soignants relève quasiment de la nécessité. Le rapport au religieux se trouve, en effet, souvent source de troubles chez beaucoup de ces malades.

Là où elle existe, cette prise en charge induit un certain nombre de pratiques concrètes spécifiées ici ou là. Ainsi, les membres de l'équipe participent-ils aux transmissions à l'intérieur du service hospitalier de telle sorte que le "cadre" puisse articuler la diversité des informations concernant la personne malade. Ce regard posé sur l'acte de la visite fait aussi l'objet d'un rendre compte soit près des aumôniers, soit dans le temps de la rencontre de l'équipe. Il est systématisé sous forme de fiches adaptées à la réalité concrète du lieu (médecine, long séjour, maison de retraite, etc).

Le partenariat a au ssi pour conséquence que l'aumônerie soit perçue comme un s ervice hospitalier, soumise aux règles de l'organisation et de l'astreinte 24h/24, participante de la démarche d'accréditation et de la réflexion en commission, appelée à préciser son projet et à évaluer ses pratiques dans le cadre annuel d'un rendre compte à l'administration hospitalière. L'équipe saumuroise en souligne la réalité positive, la réciprocité féconde. De plus, cette manière de se situer en partenaire fait partie des orientations diocésaines des pastorales de la santé. Elle relève d'une prise de conscience que le travail d'aumônier et de leurs associés exige de réelles compétences et un discernement sérieux qui ne sont que respect de la réalité humaine qu'il leur est demandé de servir.

3.44 – La dimension interreligieuse du partenariat

Le partenariat a aussi une dimension interreligieuse. A Saumur, à proximité du local de l'aumônerie, se trouve un espace « multicultes » où les symboles essentiels des diverses traditions religieuses sont esthétiquement mis en valeur. Dans le cadre d'une réflexion avec les responsables de la chambre mortuaire, les représentants des divers cultes se sont rencontrés et ont pu prendre acte de la présence de ce lieu au service de l'exercice de la liberté de conscience de chacun. Lors de sa rencontre hebdomadaire, l'équipe s'y retrouve pour une célébration eucharistique ouverte à tous. Elle constate que peu de personnes la rejoignent mais peu importe. Ce lieu est ouvert à tout moment et pour quiconque veut se poser, se reposer.

Ce vécu de partenariat dans la réciprocité et la reconnaissance mutuelle, dans une pratique de la laïcité respectueuse des besoins spirituels et religieux des personnes, n'a pas été exprimé par ces équipes comme qualifiant leur ecclésialité. Il relève pourtant du témoignage rendu par elles au sein d'une réalité laïque et comme tel dit quelque chose d'un certain rapport Eglise–société–Royaume.

3.5 – Une expression particulière

Ce qui nous a frappés au cours de l'interview de cette équipe, c'est d'abord la manière dont la responsable exprimait sa perception de l'ecclésialité, très particulièrement dans le cadre d'un établissement spécialisé en santé mentale. Nous en citons un extrait :

"A la fois on représente l'Eglise et donc en même temps avec cette bonté et cette tendresse de Dieu, et puis parce que l'Eglise nous le demande, parce que là aussi on a des "règles" de l'Eglise. Je vois la prochaine formation en santé mentale, ça va être important, tout ce qui est liturgie, à qui on donne la communion, à qui on ne donne pas la communion, ça va être la prochaine fois en octobre, là. Je pense que ça c'est important de partager entre toutes les aumôneries, comment ça se passe surtout en santé mentale, on sait pas qui est baptisé, qui n'est pas baptisé. Donc à la fois, cette dimension de bonté et d'Eglise mais en même temps exigence de l'Eglise et aussi exigence de la part des soignants qui, eux, connaissent bien leurs

malades

Sur cette porte, c'est écrit "aumônerie". Aumônerie ça veut dire quelque chose dans un milieu public (silence). Vraiment quand les personnes frappent à cette porte, ils viennent, ils y attendent quelque chose et là, on a un pe tit peu changé. On étudie des thèmes. Si on prenait seulement le café pendant une heure et demie, qu'on discutait de la pluie et du beau temps, je veux dire, ils iraient à la cafétéria à côté. Y a la cafétéria à côté. Donc je crois vraiment et par leur témoignage parce que, l'autre jour, on a écrit justement à un ancien aumônier. Il y en a un qui écrivait et tout le monde dictait. Donc et ils ont partagé ces 10 mois d'expérience avec l'ensemble qui est ici depuis le mois d'octobre. Donc ils disaient : "Ah ben, on est toujours contents de venir à l'aumônerie. On parle de différents thèmes." Alors ils ont relaté tous les thèmes qu'on a pris donc, par exemple, étudier la liturgie eucharistique ou les sacrements enfin, comment une église était construite, les objets liturgiques, tout ça. Ils attendent quelque chose. Je veux dire : à la cafétéria, ils ont pas ça. Donc, ils viennent chercher, puiser. Y en a même un qui a dit, alors, - je tire ça de bénévoles - parce que justement y en a un qui, un jour, a dit aux bénévoles, parce que la bénévole lui disait : "Et toi Ronan, tu parles pas beaucoup. Comment ? Enfin, qu'est-ce que tu veux nous dire ? » - « Je parle pas beaucoup mais ça nous apporte, ça nous guide." Et en fait, lui ne faisait qu'écouter et voilà. C'est un lieu, et donc lui il parlait entre autres aussi, parce qu'y a aussi un lieu dans… nous sommes sur le centre hospitalier mais nous assurons aussi une permanence en paroisse. Donc et en paroisse, c'est plus pour les personnes qui habitent en ville. Ils n'osent pas revenir, ils veulent pas revenir sur le centre hospitalier, donc on a cette permanence aussi et alors là...

Ils savent qu'ils peuvent poser toutes questions. Je pense à la permanence de lundi où en fait, y en a un, il arrive avec sa Bible et il nous a lu plein de morceaux, plein de passages de Saint Paul. Qu'est-ce qu'il attend ? C'est des réponses. Il comprenait pas tous les passages, là, donc il venait poser toutes ses questions. Et on est donc bien là au nom de l'Eglise, on est bien là une communauté ecclésiale qui va leur apporter des réponses. Je crois qu'ils attendent vraiment tout ça..

Il semble, à la première lecture, que les critères qui permettent d'assurer l'ecclésialité du témoignage de l'équipe soient très en lien avec des contenus dogmatiques, des exigences disciplinaires, des réalités explicitement religieuses. Ils correspondent à une conception de l'Eglise qui "apporte des réponses" aux questions des personnes qui rencontrent l'aumônerie. Vision très différente de celle qui ressort des paroles d'autres équipes d'aumônerie, lesquelles accueillent sans interroger, sans chercher à savoir et sont centrées sur une qualité de relations à instaurer.

Mais nous avons entendu aussi que l'équipe présente en "santé mentale" se perçoit "service d'Eglise" près de ces personnes en difficulté parce qu'elle propose un lieu de partage, d'écoute, différent du cadre du soin même si, là aussi, se vit l'écoute. La parole dite dans le local de l'aumônerie est perçue comme plus gratuite. La porte est ouverte, les personnes viennent, elles sont sûres de trouver quelqu'un, d'être accueillies et elles repartent quand elles le veulent. Ce service est vécu en partenariat avec le personnel soignant spécialement dans la gestion du rapport au religieux souvent source de troubles

chez certains malades, à la fois sur le lieu de l'hôpital et dans une permanence d'accueil en paroisse pour les personnes médicalement suivies en hôpital de jour.

Pour ce qui est de l'équipe d'aumônerie, tous services confondus, la responsable souligne avec force et conviction qu'elle est une communauté qui prend corps dans le temps de la rencontre trimestrielle qui la rassemble. Enfin, le lien à la paroisse apparaît très fort, comme une volonté de l'Eglise diocésaine et de la pastorale de la santé.[62]

Pour intégrer ce t émoignage à l 'ensemble du présent chapitre nous pourrions dire que là se donne à voir une communauté ecclésiale qui veut rendre présente l'Eglise (dimension sacramentelle) à l a fois comme manifestation de la tendresse de Dieu, comme exigeante quant au respect de ses règles et disciplines et comme apte à répondre aux questions des personnes qui viennent vers elle. Elle met également en œuvre un partenariat effectif avec les personnels soignants et avec l'Eglise paroissiale.

Conclusion

En quoi la manière dont nous rendons compte ici de la totalité des interviews d'équipes que nous avons effectués vient-elle enrichir notre perception de l'ecclésialité des aumôneries hospitalières ? En effet, les trois dimensions : communautaire, sacramentelle, évangélique et la découverte de leur mise en œuvre sous le mode d'une collaboration ou d'un partenariat intra et extra ecclésial, nous étaient déjà apparues.

Dans un premier temps, il est confortant de voir globalement confirmés les accents particuliers mis en relief dans les extraits retenus. Dans un second

62 Au cours de cet échange avec l'équipe d'aumônerie hospitalière, la responsable a pris une grande place. Sans doute parce que nouvellement nommée (du 1er octobre de l'année précédente) dans un hôpital récemment réorganisé avec 7 sites différenciés : maison de retraite avec service pour personnes atteintes de la maladie d'Alzheimer, médecine, chirurgie, obstétrique, gériatrie, santé mentale, intégration d'une clinique de la ville. Nous avons plus perçu sa propre vision de la mission (son idéologie) qu'une expression communautaire de l'ensemble de l'équipe.

temps, nous découvrons que ces accents se trouvent enrichis et articulés entre eux par ce que nous appellerons des transversalités. Par exemple, le témoignage ecclésial à rendre dans un établissement public qualifie des pratiques de collaboration dans ce cadre, donne force également à la dimension sacramentelle de l'ecclésialité, met enfin en lumière l'identité de l'Eglise comme servante du Royaume. La relecture pastorale en tant qu'élément structurant de la communauté apparaît aussi comme source de la dimension confessante de celle-ci, lieu de révélation, de conversion et de salut. Soulignant la soumission de l'Eglise à l'Evangile, elle nourrit le témoignage personnel et communautaire en tant qu'incarnation d'un style évangélique. Le mode de relation qui s'instaure dans le cadre de l'équipe, en tant qu'il est fait de respect et de confiance mutuels, s'expatrie, si nous pouvons ainsi parler, dans la collaboration avec les divers intervenants hospitaliers. Dans l'un et l'autre lieu, se recherche une articulation des spécificités des rôles et fonctions de chacun au service du projet commun. La présence qui s'inscrit au fil du temps, faite de proximité, de disponibilité, d'écoute, qualifie tout à la fois le compagnonnage fraternel des membres de l'équipe entre eux et celui qui peut advenir avec qui le veut, quand il le veut, dans le cadre hospitalier proprement dit.

L'évocation de ces quelques transversalités nous conduit à désirer creuser la richesse des potentialités que recouvrent les deux attitudes de partenariat et compagnonnage. En effet, si elles apparaissent comme mises en œuvre de style évangélique dans l'avènement d'une Eglise "communauté" et "sacrement" au cœur d'un établissement public, tel que nous le donnent à voir les analyses que nous déployons, nous sommes confortés dans notre hypothèse qu'elles seraient réalités à privilégier favorisant d'autres modes de "faire Eglise" dans l'aujourd'hui de notre société et autorisant, peut-être, une revisitation du contenu de la "mission". Enfin, l'expérience du témoignage porté en un lieu public, exprimée en termes de révélation, conduit à éclairer d'une manière particulière cet élément de l'identité de l'Eglise en tant qu'elle se reçoit de la rencontre d'autrui. Pouvons-nous nous permettre, alors, de nommer ainsi la fécondité d'un rapport Eglise–monde vécu sous le mode du partenariat et du compagnonnage ?

CHAPITRE 4 - A L'ECOUTE DE CINQ RESPONSABLES DIOCESAINS[63]

Introduction

En mai 2005, nous avons adressé un courrier[64] à chacun des responsables diocésains des cinq diocèses des Pays de la Loire. Nous leur proposions de nous entretenir avec eux à partir du contenu d'un article qui nous avait été demandé par l'aumônerie hospitalière nationale[65]. Nous leur disions ceci :

« *A partir de l'article qui m'a été demandé pour la revue A.H. dans un numéro d'octobre 2004, « La conception de la mission de l'aumônerie auprès des personnes hospitalisées a-t-elle changé de visage ? »,*

1 – En quoi votre responsabilité diocésaine vous permet-elle de confirmer ou d'infirmer ce regard posé à partir de la lecture de la revue sur une vingtaine d'années ?

2 – Des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent comme des communautés ecclésiales au sein du service public de la santé.

- Qu'est-ce qui, de votre point de vue, rend possible cette perception ?

- Quels seraient les enjeux d'une telle prise de conscience ?

- Quelles interactions avec les autres pastorales diocésaines ? »

L'intérêt du témoignage de ces personnes se situait, pour nous, dans le fait qu'à leur niveau de responsabilités, leur parole ne pouvait faire abstraction d'une connaissance globale des pratiques des équipes d'aumônerie hospitalière

63 Pour les diocèses d'Angers, de Laval et de Nantes, il s'agit du RDAH en poste ; pour le diocèse de Luçon, à la demande du RDAH en poste, il s'agit de son prédécesseur. Même situation pour le diocèse du Mans, à la différence que la personne interviewée est aussi DDPS, donc, cumulant les deux fonctions, tout en n'ayant jamais été elle-même en situation d'aumônier en milieu hospitalier.

64 Tome *Annexes,* annexe I, p.2.

65 La conception de la mission de l'aumônerie auprès des personnes hospitalisées a-t-elle changé de visage ? *A H.,* octobre 2004.

sur leur diocèse, en même temps qu'elle nous permettait d'entendre leur projet concernant le mode de présence de l'Eglise au cœur des établissements de santé. Il s'est avéré que quatre d'entre elles avaient eu ou avaient encore une pratique d'aumônier dans un C HU, ce qui donnait à leur expression une dimension forte de témoignage. La situation du diocèse du Mans nous est vite apparue très conflictuelle, des difficultés de relations entre personnes y rendant pratiquement impossible la mise en place de projets pastoraux pour une prise en charge de la santé incluant les pratiques de l'aumônerie hospitalière. L'analyse faite par le responsable manceau de la politique de la région en ce domaine nous est parue manifestement contredite par les autres interviews que nous avons conduits ainsi que par les documents nationaux auxquels nous avons eu accès à travers la lecture de la revue nationale A.H. sur une vingtaine d'années. Il nous semble, en effet, que formuler un projet pastoral qui prenne en compte « *cet événement si fort d'entrer dans un centre hospitalier qui est un évènement qui rentre dans un avant et un après, et cet évènement local précis dans le temps, dans l'histoire de la personne, dans le lieu aussi, soit pris en compte dans ce qu'il est même dans une courte durée »,* appartient à la conviction de toutes les personnes engagées dans l'aumônerie hospitalière que nous avons écoutées, ce que l'auteur de cette parole conteste.

L'ecclésialité des équipes d'aumônerie ne fait pas question pour ces responsables diocésains. Nous ne nous attarderons donc pas à reprendre la manière dont ils en parlent dans la mesure où elle n'apporte pas d'éléments nouveaux à ce que nous avons déjà perçu. C'est pourquoi, prenant appui sur ce qu'ils nous disent de la mutation du mode de présence de l'Eglise en milieu hospitalier, nous ferons écho à deux éléments mis au centre de cette mutation : la formulation d'un projet pastoral et la volonté partenariale. Puis, nous montrerons leur conviction concernant les enjeux ecclésiaux des pratiques de l'aumônerie hospitalière pour d'autres lieux pastoraux.

4.1 – La mutation de la présence de l'Eglise en milieu hospitalier

La première question que nous posions aux responsables diocésains les invitait à réagir à l'article que nous avions écrit dans leur revue nationale et dans lequel nous incluions le changement de conception de la mission de l'aumônerie dans le cadre plus large de celui de la société et de l'hôpital. Chacun y a répondu à partir de sa propre expérience d'aumônier mettant en évidence des accents différents mais qui se résument tous à l'importance du passage d'un aumônier « prêtre » à une équipe d'aumônerie.

La responsable diocésaine de Nantes[66] nous renvoie à 1982. Lors de l'assemblée des évêques à Lourdes, ceux-ci adoptent un texte concernant les établissements de soins[67]. Dans la recommandation 6 nous pouvons lire : « *L'assemblée encourage l'effort actuel de renouvellement dans l'aumônerie des établissements de soins : pour la mise en place d'équipes d'aumônerie, constituées avec l'accord du délégué diocésain à la pastorale de la santé qui prévoient avec lui leur fonctionnement ; pour la reconnaissance et la nomination de responsables autres que prêtres, - l'assemblée souhaite que ces responsables ne soient pas nommés sans avoir prévu pour eux une formation adaptée -. L'assemblée souhaite que ces équipes se concertent avec les communautés chrétiennes et les responsables de la pastorale de la santé. »*[68]

Engager la mise en place d'équipes chargées de signifier la présence de l'Eglise en milieu hospitalier transforme la visée d'un projet pastoral. L'ex-responsable diocésain de Laval, en place jusqu'en 2001, en témoigne. Du prêtre, le milieu hospitalier a des représentations : il relève du monde du sacré et non du quotidien, sa fonction se résume à administrer des sacrements lorsqu'il est fait appel à lui. Mais lorsqu'une femme se présente dans un service avec le badge de l'aumônerie, la perplexité est grande. Que peut-elle faire puisque chacun sait bien qu'elle n'est pas habilitée à "donner les sacrements" ?

66 Armelle Chauchat est décédée peu de temps après l'interview qu'elle nous avait accordé.
67 Dynamique d'une mission, vingt ans après Lourdes 1982, *A H.,* hors série, novembre 2002.
68 Dynamique d'une mission, vingt ans après Lourdes 1982, op.cit. p. 5-6.

Il s'agit alors de montrer un autre mode de présence qui entre dans une définition autre du projet de l'aumônerie. « *C'est la notion d'une communauté ecclésiale qui était invitée ou tolérée dans un lieu qui a fait que notre présence pastorale a changé.* » A partir du moment où « *on a arrêté de nommer des prêtres* », c'est-à-dire en 1985, nous précise la responsable d'Angers, *« la politique diocésaine n'a jamais cessé d'être dans un recrutement de laïcs, créer des équipes, nommer des responsables, les former.* » Ce faisant, l'aumônerie change de visage, « *mais elle ne change pas d'orientation.* » Il s'agit de continuer d'être *« une Eglise au cœur du monde qui collabore avec les soignants, qui aide à un chemin d'humanisation »,* ce qui autorise une définition de la mission en termes de « *prendre soin de la dynamique spirituelle de la personne.* »

4.11 – Au cœur du projet pastoral, un projet de rencontre.

Au regard de l'administration hospitalière, l'activité principale du service de l'aumônerie se résume à une pratique de visites des personnes hospitalisées et à une réponse faite à leurs demandes spirituelles et religieuses. C'est pourquoi il est important que l'écriture du projet distingue le service rendu par un mode de présence et par des propositions de rencontres de celles qui relèvent du cultuel. Le projet de l'aumônerie hospitalière inclut ces pratiques dans une visée plus large qui rencontre le projet hospitalier. Il s'agit de la prise en charge globale de la personne et de sa santé. L'objectif du service d'aumônerie est de participer ainsi à l'humanisation du lieu hospitalier en s'impliquant dans le relationnel, en se mettant à l'écoute des divers intervenants et en incluant son action dans la collaboration avec ces derniers. Comme le dit l'ex-responsable de Laval : « *Non pas l'aumônier au service des malades à côté du personnel, mais être avec le personnel au service des malades.* » Dans cette situation, l'Eglise ne se veut pas totalitaire, elle n'est pas seule à porter une volonté d'accueil, de soutien, d'écoute, de proximité. Mais elle est une proposition parmi d'autres, *« importante par le respect des personnes qui sont*

en difficulté et en vertu de la mission qu'on a pu recevoir d'une Eglise : mission de guérison, d'accompagnement, de sacramentalisation. » Il peut donc y avoir une dimension interreligieuse selon les situations.

4.12 – Une volonté de partenariat

« Le partenariat n'est pas une vue de l'esprit », nous déclare l'ex-responsable de Luçon, l'explicitant à travers le témoignage d'une collaboration avec un médecin dans un service spécialisé en santé mentale. Mais pour en arriver là, il faut d'une certaine manière avoir fait la preuve de sa compétence spécifique dans le « prendre soin » offert par l'hôpital. Nous retrouvons alors, dans la parole des responsables, l'évocation de diverses formes de collaboration avec les services hospitaliers que portent les projets d'aumônerie que nous avons analysés précédemment, de même que la participation aux offres de formation de l'hôpital, en tant qu'usagers ou partenaires selon les circonstances. Tout cela peut aboutir à une reconnaissance du service d'aumônerie comme un parmi les services hospitaliers, par l'administration hospitalière elle-même. Reconnaissance qui doit se traduire concrètement par des conditions de travail correctes c'est-à-dire adaptées au style de présence de l'aumônerie : local, signalisation, téléphone, lieu de culte.

A l'articulation de ces deux réalités, propositions de rencontres et volonté de partenariat, nous avons rencontré une différence de formulation de la mission. A Laval, le souci du respect de la laïcité, conduit l'autorité diocésaine à être extrêmement vigilante et à préciser que le service de l'aumônerie est pour les malades, à destination des malades. C'est vers eux qu'il est envoyé et non vers les personnels. Dans les autres diocèses, l'accent est mis sur la présence de l'Eglise en milieu hospitalier. Ceci n'induit aucune volonté de prosélytisme pas plus vers les personnes malades que vers les personnels de santé et autres. Se trouve ici, manifestée, une amplitude plus grande du t émoignage communautaire à rendre en toute rencontre, toute relation, tout engagement dans la structure hospitalière. Dans cette manière de se situer, nous retrouvons

une extension de l'ecclésialité telle que nous l'ont formulée, par exemple, les équipes d'aumônerie hospitalière de Vendée.

4.2 – Enjeux ecclésiaux en direction d'autres lieux pastoraux

Les responsables diocésains que nous avons rencontrés témoignent tous de la qualité de vie ecclésiale que peuvent susciter les pratiques de l'aumônerie hospitalière. D'où leur volonté d'intégrer leurs projets dans une pastorale de la santé et leur sentiment que leur expérience pourrait s'avérer positive pour d'autres lieux d'exercice de la mission. Ainsi ont-ils répondu à la question : « *Quelles interactions avec d'autres pastorales diocésaines ?* » en soulignant le témoignage communautaire de l'équipe, le vécu d'une diversité de fonctions et de ministères sur fond d'égalité de responsabilité baptismale, les exigences de la compétence et donc de la formation et la nécessité d'une prise en charge partagée de la pastorale de la santé.

4.21 - Le témoignage communautaire de l'équipe

La prise en charge de la mission ecclésiale de l'aumônerie hospitalière se trouve assumée par une équipe. Cette situation n'est pas isolée dans la vie pastorale de l'Eglise de France. Qu'il nous suffise d'évoquer l'aumônerie des prisons, même si les formes de mises en œuvre sont différentes. La responsable diocésaine de Nantes nous renvoie également à l a prise en charge des préparations aux sacrements de baptême et de mariage qui sont aussi le fait d'équipes de laïcs, associées à un ministre ordonné, prêtre ou diacre. Au regard de ces divers lieux, l'aumônerie hospitalière témoigne que ses pratiques et son engagement sont constitutifs du lien ecclésial. Ils en construisent la qualité fraternelle par la médiation de la prière ensemble, du partage et de la relecture des rencontres faits à l a lumière de l'Evangile, par la charge apostolique assumée ensemble et sans cesse revisitée pour la mieux ajuster à l a réalité

humaine et sociale. Cette expérience de communauté se trouve aussi convertir et transformer toutes les dimensions de l'existence : personnelle, familiale, citoyenne et ecclésiale. Ce qu'exprime également l'ex-responsable diocésain de Luçon : *« ... Le type d'Eglise, c'est plus une Eglise qui se laisse accueillir sur le terrain de l'humilité des gens là où ils sont, des misères là où elles sont, des malades là où ils sont. L'Eglise d'aujourd'hui, c'est ça. Autrefois, on y allait, on devait remplir une tâche, on avait du chiffre ; là, maintenant, on y va en équipe. On a un lieu de ressourcement nécessaire pour se redire de qui on vient, pour se redire quel chemin je fais avec ces gens-là, en quoi ça bouscule ma foi, c'est quoi ma foi... C'est une richesse parce qu'il y a des gens qui sont toujours proches d'une maternité ou d'enfants à naître, d'autres sont qu'avec des anciens, d'autres qu'en soins palliatifs... Cette mise en commun, c'est une richesse. C'est vraiment l'équipe, l'Eglise attentive à des lieux différents, à des personnes différentes. L'Evangile, c'est de découvrir la bonne nouvelle. Entre nous croyants, faut se la partager. »*

Plusieurs responsables diocésains soulignent également comment la réalité ecclésiale vécue en équipe d'aumônerie rend exigeant quelquefois par rapport à la paroisse pour laquelle ils estiment qu'il peut y avoir abus de langage à parler de « communauté ». Ainsi la responsable diocésaine de Nantes. « *L'expérience fait qu'en paroisse, beaucoup d'aumôniers me disent : « Je ne m'y retrouve plus maintenant ». « Je ne m'y retrouve plus » parce que c'est figé. On nous fait des propositions dans lesquelles on n'a pas de participation. On n'est pas actif. On devient des consommateurs alors qu'on est devenus dans la mission actif-participant-partageant, partageant une expérience. Finalement, ce qu'on vit, c'est une expérience de foi. C'est une expérience humaine d'abord, et puis, après, en fonction de notre baptême ou de la manière dont a envie de se mouiller, on vit une expérience de proximité avec Dieu. En paroisse on pourrait dire, si toutes les paroisses avaient ce temps où on peut s'exprimer, dire nos interrogations... »* L'écart ressenti se situe à un double niveau, celui de la participation et celui du partage, à commencer peut-être par celui de la responsabilité baptismale reconnue à tout un chacun.

4.22 – Une diversité de fonctions et de ministères

Sur fond d'une fraternité ecclésiale qui se construit au fil du temps et du partage, l'équipe d'aumônerie se structure avec une diversité de fonctions et de ministères au service de la réalisation de la mission reçue : manifester la tendre sollicitude du Dieu de Jésus Christ pour tout être humain, sans discrimination, accompagner chacun dans la discrétion et le respect, autant qu'il le veut et le temps qu'il veut, en ce moment de crise que constitue l'hospitalisation et collaborer avec quiconque participe au « prendre soin » global de la personne hospitalisée selon sa compétence spécifique.

Dans la majorité des cas, l'aumônier responsable au regard de l'administration hospitalière n'est pas un prêtre. Quand un ministre ordonné reçoit mission d'accompagner une équipe, il ne se substitue pas à l'aumônier. Chacun, à sa manière propre correspondant à sa fonction, veille à la fidélité à la mission reçue. Les « bénévoles », plus souvent maintenant appelés « associés », sont des collaborateurs. « *Ils partagent avec nous la mission. Dans le service où ils vont, ce sont eux les responsables. S'il y a une onction des malades, s'il y a un sacrement, s'il y a une demande, ça passe par eux, c'est leur responsabilité en équipe.* » Tous apprennent à rendre compte dans la modestie, l'accueil et le respect mutuels favorisant la réception de la parole de l'autre. Des prêtres accompagnateurs disent être transformés dans l'exercice de leur ministère par ce type de participation à la mission ecclésiale de l'aumônerie hospitalière : « *Accompagnateurs, ça veut dire que le plus gros de leur temps est dépensé à la paroisse. Mais mettre le pied dans une équipe d'aumônerie, mettre le pied dans les sacrements célébrés autrement dans un hôpital changent leur manière de faire et ça se communique. Je sens ça.* »

Cette diversité de fonctions et de ministères se manifeste d'une manière particulière dans les célébrations sacramentelles quand elles sont vécues dans la chambre du malade ou dans le lieu de culte de l'établissement hospitalier. Celles-ci sont l'expression vivante et visible de la communauté ecclésiale que constitue l'équipe d'aumônerie avec les personnes présentes : personnes hospitalisées, familles, voire personnels soignants selon les circonstances. D'où

l'interrogation : comment la communauté ecclésiale se donne-t-elle à voir en d'autres lieux pastoraux dans la marche vers le sacrement, dans sa célébration, dans ses lendemains ?

4.23 – Une politique de recrutement et de formation

« Je suis ravie que mon bureau soit enfin dans un lieu diocésain, c'est tout récent, ça fait 4 ans, où là, je crois... où il y a eu aussi une avancée, c'est par rapport justement à tous ceux qui sont obligés de recruter des permanents en pastorale. On a une commission depuis 4 ans pour entendre les besoins et la manière dont on essaie de réfléchir le recrutement. Du coup, les a priori qu'on pouvait avoir les uns sur les autres s'estompent. Je ressens aussi ça comme ça et que j'espère qu'on va arrêter de nous dire que c'est pas pareil parce que ce serait bien qu'on grandisse en Eglise. Il y a des critères de discernement qui pourraient être, qui sont importants ... On entend souvent en pastorale : « Mais si on est trop exigeant, on n'aura plus personne. » Et moi je dis : « C'est pas vrai. » Ici, à l 'aumônerie, ce que traduisent les bénévoles qui font une expérience et qui en parlent, ça attire des personnes qui sont justement en attente d'exigences. Je trouve qu'on n'a pas moins de bénévoles qu'on en avait. On en a trouvé en 12 ans. On oscille entre 24 et 30 et finalement, ça se renouvelle. »

L'aumônerie hospitalière, en effet, a une politique de recrutement où l'exercice du discernement a une place primordiale. L'envie de « faire quelque chose » pour les malades ne suffit pas. Les motivations doivent être éprouvées ainsi que la manière de vivre la relation aux personnes hospitalisées évaluée. Ceci se passe dans le dialogue avec le RDAH ou avec l'aumônier qui accueille la demande, tout au long du chemin qui peut conduire à l'appel à participer à la mission de l'aumônerie. Une période de stage pratique l'accompagne au cours duquel la personne partage la vie de l'équipe dans toutes ses dimensions. Ce sont les visites au côté d'un membre reconnu de l'équipe, les temps de prière, de partage, de questionnement, de relecture, la découverte du milieu hospitalier

: toutes occasions de percevoir les capacités d'écoute, de discrétion, de respect, d'apprendre d'autrui, de se laisser interroger. En même temps, une première formation est donnée. Au bout d'un an, le plus souvent, l'aumônier rend compte au RDAH de son propre discernement quant à la vocation du demandeur. Ce temps apparaît comme fondamental et comme tel pourrait être transposé pour tout appel à une responsabilité pastorale.

Tous les responsables diocésains soulignent l'importance de la compétence pour qu'un partenariat efficace prenne forme dans les divers services hospitaliers. D'où la nécessité d'une formation initiale solide et d'une formation continue avec plus ou moins de spécification. La région Ouest accorde un grand prix à ces formations spécifiques mais aussi théologiques et pastorales.

4.24 – Une prise en charge partagée de la pastorale de la santé

L'aumônerie hospitalière ne se considère pas « propriétaire » ni même seule initiatrice d'une mise en place d'une pastorale de la santé. D'où une demande forte de sa part de pouvoir témoigner de son action spécifique dans les rassemblements paroissiaux, dans l'Eglise diocésaine, dans les équipes de réflexion pastorale au niveau des secteurs qui portent, sur leur territoire, un établissement hospitalier. Ceci peut conduire à s'interroger ensemble sur des problèmes de société en vue d'une prise en charge pastorale plus ajustée de leurs répercussions sur la vie des personnes. L'ex-responsable de Luçon en témoigne comme vécu dans un conseil presbytéral : « *Au niveau des prêtres, il y a aussi le conseil presbytéral. Il y a eu des interrogations sur les grands courants, les grandes difficultés de notre société, le suicide... Comment se situer par rapport à ça ? La procréation assistée... Il y a des secteurs entiers qui ont travaillé sur ces questions-là et puis sur l'accompagnement des personnes âgées... accompagner les mourants, les soins palliatifs.* »

Des responsables diocésains font aussi écho à ce qu'un aumônier appelle « l'activation du réseau Eglise ». Dans le secteur de la santé mentale, cela

évoque l'instauration d'un mode de présence, d'accueil et d'écoute dans les quartiers où résident des personnes en suivi psychiatrique, mais aussi l'intervention auprès des responsables paroissiaux ou associatifs pour que ces personnes se sentent reconnues dans leur dignité si elles viennent participer à la vie de la paroisse ou entrent en relation avec une association.

Il semble que la communication entre l'aumônerie hospitalière et les paroisses sur le territoire desquelles se trouve l'établissement hospitalier n'aille pas toujours de soi. *« On essaie d'être en lien avec les paroisses, mais c'est nouveau, parce qu'on avait l'impression d'être une pastorale marginale, et cette marginalité, on voudrait ne pas la garder. On veut garder notre rôle participant. »* Plus négative encore, la responsable diocésaine de Laval souligne le désintérêt manifeste de certaine paroisse pour le recrutement de membres associés à l'équipe d'aumônerie. La réalité est plus positive en d'autres lieux quand service évangélique des malades, visiteurs à domicile des personnes seules âgées ou handicapées, travaillent en concertation avec l'aumônerie hospitalière. Cela commence par un échange d'informations sur l'entrée ou la sortie de telle ou telle personne à l'hôpital et peut s'élargir à une réflexion commune sur les pratiques des uns et des autres. Dans ce cadre, des évènements ecclésiaux (pèlerinages, journée des malades, célébration communautaire de l'onction des malades) organisés à l'intention de ces personnes peuvent être réfléchis et pris en charge ensemble dans le respect de la mission spécifique de chaque service. Ainsi se manifeste une autre forme de témoignage ecclésial communautaire.

4.3 – Des interactions et des questionnements

L'originalité du témoignage des équipes d'aumônerie hospitalière vient de ce que ces dernières se situent en interface entre l'hôpital et la société, entre l'Eglise et les malades. La pastorale engendrée par cette situation naît de l'expérience de ce qui est vécu dans les divers établissements de santé. Nous avons entendu qu'en témoigner dans le cadre de la pastorale diocésaine, dans

les lieux paroissiaux, en répondant à des invitations, à des demandes de travail en commun, peut conduire à une transformation des manières de l'Eglise de se positionner face à la réalité du m onde, à la conception de la mission, à la nécessité de la compétence, de l'évaluation et du rendre compte de l'exercice de la mission reçue.

4.31 – Un chemin à faire ensemble

La pastorale de la rencontre, de l'accueil, de l'accompagnement dans laquelle s'exprime le service de l'aumônerie hospitalière est, dans certains lieux, une pastorale limitée dans la durée. Elle exige ouverture et disponibilité à l'inconnu et à l'imprévu. Ailleurs, en maisons de retraite, en long séjour, elle devient pastorale de la « demeurance » dans le temps, d'un « être avec » dans l'espérance et la traversée du silence et de la nuit. Quoiqu'il en soit de ses modes d'incarnation, ceux-ci pourraient interroger la mise en œuvre d'autres pastorales en d'autres lieux. Sont cités par exemple, la pastorale du baptême et du mariage, celle des personnes divorcées remariées, celle de l'accueil des plus pauvres, des plus exclus, des plus démunis.

Dans le cadre de la première pourrait se vivre un déplacement du strictement sacramentel vers l'accompagnement d'une démarche où s'explicitent des motivations, où se propose un chemin de recherche de sens, où s'annonce un salut chrétien comme devenir humain. La pastorale des personnes divorcées remariées s'apparente un peu à celle de l'aumônerie hospitalière. En ces deux lieux, en effet, s'expérimente un accompagnement des personnes qui peut conduire les partenaires sur des chemins inattendus où s 'inscrivent recherches de sens et de vérité. Un processus de compagnonnage se référant au récit d'Emmaüs, qualifie souvent une pastorale de l'accueil des plus pauvres, des plus exclus, des plus démunis. La qualité de relation, la qualité de l'équipe qui est accueillie ou qui accueille et offre sa présence, devient lieu possible de l'avènement de chacun des partenaires à sa propre réalité de sujet.

4.32 – Une prise en compte du « ponctuel »

La manière dont le responsable du Mans s'exprime sur ce qu'il appelle « la pastorale de l'instant présent » nous paraît résumer de manière juste là où pourrait s'enraciner une interaction féconde. Nous le citons : « *On est aujourd'hui dans une civilisation de l'instant présent et je pense qu'un séjour en hôpital est un instant présent. Il faut le vivre, cet instant présent, dans sa richesse, dans sa force, dans sa dynamique même si on ne sait pas ce qu'il y aura après. On entend souvent l'aumônerie dire « On ne sait pas ce qu'il est devenu ». Et sans connaître non plus, car la plupart du temps on n'a pas le temps, (sans connaître) l'avant. Moi, je rêve d'une pastorale de l'instant présent dans sa dynamique de l'aujourd'hui tel qu'il est et tel qu'il s'exprime dans ses ambiguïtés, dans la fièvre, dans le stress, dans l'espérance, dans le doute et même dans la mort. Je suis pour une pastorale de l'instant présent. Ca, il faut l'avoir vécu et il faut aussi des hommes et des femmes capables de ne pas faire vivre une institution pour la boutique mais de faire vivre une relation de qualité humaine à tout moment et dans toutes les situations... La pastorale de l'instant, c'est la pastorale de la rencontre, c'est la pastorale de l'immédiat. On ne sait pas ce qu'il va nous arriver, c'est la pastorale de l'inconnu. »* Nous serons amenés à percevoir, dans la suite de notre réflexion, en quoi une telle pastorale peut se trouver en prise avec la situation de l'individu contemporain. En conséquence de quoi, si les attitudes qu'elle préconise se trouvent en consonance avec la posture du compagnonnage, elles appuieraient notre hypothèse que ce dernier fait advenir des modes nouveaux de « faire Eglise ».

4.33 – Le partage communautaire constitutif du lien ecclésial

Dans le monde laïc et pluriculturel qu'est l'univers hospitalier, à l'instar de la société française, la dimension confessante constitutive de l'identité ecclésiale de toute communauté, est indispensable à la vie et au témoignage de

l'équipe de l'aumônerie hospitalière. Or celle-ci se nourrit d'une manière très spécifique du partage régulier entre les membres de l'équipe. Recevoir révélation de la présence de Dieu, appliquer son regard à reconnaître les signes du Royaume qui se construit dans l'univers hospitalier et en rendre grâces, nourrit la foi, transforme la prière, met sur un chemin de conversion. En effet, la confrontation à la souffrance produit nécessairement chez tout un chacun des questionnements qui peuvent aller jusqu'à des ébranlements fondamentaux. Ils interrogent Dieu dans sa relation à l'être humain souffrant et l'être humain dans sa relation au mal et à la souffrance. Pouvoir partager ces interrogations en équipe et cheminer ensemble dans un questionnement, dont on ne sait a priori où il conduira, construit et qualifie l'ecclésialité de l'équipe comme une communauté où la foi de chacun peut être déplacée et approfondie, où le doute est vécu comme dimension existentielle de la foi et l'existence croyante comme existence pascale. La fréquentation des Ecritures et le partage communautaire, expérimentés ici comme construisant la force du lien ecclésial et la vérité du témoignage, interrogent nécessairement d'autres lieux d'engagements pastoraux comme le soulignent quelques responsables diocésains sous la forme d'un désir de « faire Eglise » ensemble.

4.34 – Des questionnements ecclésiologiques concernant les ministères

Nous ne pouvons pas esquiver les questions qui naissent à propos de l'articulation de ministères diversifiés : ministère presbytéral quand il se fait accompagnement d'une équipe et ministère de l'aumônier laïc responsable de la mission reçue pour l'hôpital. Cette articulation peut-elle se formuler en termes de partenariat ? La spécificité de chacun de ces ministères suscite un autre questionnement. Celui-ci se réfère à la reconnaissance de la sacramentalité de toute relation humaine au cœur de laquelle peut s'inscrire, un jour, la célébration liturgique sacramentelle du salut reçu de et en Jésus Christ, confessé comme advenant pour chacun et pour la communauté ecclésiale. Lorsque l'aumônier est un laïc, pouvons-nous aller jusqu'à concevoir qu'il

puisse être « ordonné », le temps de sa mission, à conférer les sacrements de l'Eglise : sacrement de réconciliation et onction des malades ? Cette proposition peut sembler audacieuse, voire déplacée. Pourtant les situations concrètes vécues en aumônerie hospitalière ne cessent pas d'interroger en ce sens.

Conclusion

Nous avons constaté avec intérêt que, dans l'expression des responsables diocésains de l'aumônerie hospitalière, la mission a pu s'articuler autour des concepts de partenariat et d'accompagnement, ce dernier incluant un projet pastoral exprimé en termes de présence et donc de rencontre. En même temps, nous sommes frappés par l'insistance à souligner le témoignage communautaire des équipes, expression de leur ecclésialité. Si nous retenons qu'il est porté au cœur de l'établissement hospitalier, par la médiation d'une diversité de relations, de collaborations, de questionnements assumés, non seulement par l'équipe d'aumônerie mais aussi par le monde hospitalier, nous retrouvons une autre caractéristique de ce témoignage en tant qu'expression respectueuse de la laïcité du lieu et de la réalité interreligieuse qui peut y être rencontrée.

La réflexion des responsables diocésains nous conduit aussi sur un chemin un peu inhabituel dans la pratique concrète de l'Eglise : celui où la communauté ecclésiale se trouve déplacée dans sa foi, dans son espérance et dans son rapport à Dieu par la rencontre de l'autre, accueilli tel qu'il est dans son quotidien de souffrance. Le salut lui advient à elle aussi parce qu'elle se situe en fraternité et non en supériorité, en partenaire et compagne semblable en humanité. Ainsi voyons-nous se préciser une possibilité de considérer partenariat et compagnonnage comme des positionnements transversaux non seulement particulièrement adaptés à une certaine présence de l'Eglise à la société d'aujourd'hui, mais aussi comme des chemins de révélation d'une identité ecclésiale perçue comme advenant au fil du temps et bousculant des certitudes.

Interrogés sur les incidences des pratiques de l'aumônerie hospitalière en d'autres lieux pastoraux, les RDAH évoquent les processus d'appels à une responsabilité ecclésiale, incluant discernement, formation et évaluation. Ils font référence aussi aux situations pastorales qui comportent l'accueil d'une demande et donc impliquent, dans le temps, le développement d'une relation où chacun puisse advenir à son identité de sujet humain, voire croyant et ecclésial. Ainsi, quelles que soient les médiations témoignant des pratiques de l'aumônerie hospitalière (témoignages des membres des équipes, projets de ces équipes, réflexions des responsables diocésains) sommes-nous renvoyés à l'émergence de modes de « faire Eglise » qui dépassent le seul lieu hospitalier.

CONCLUSION

L'objectif de l'analyse du corpus de documents que nous avons réunis était de manifester les caractéristiques et les fondements de la conscience ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalières rencontrées dans les diocèses des Pays de la Loire. Dans le même temps, nous voulions commencer de vérifier cette intuition de notre recherche : partenariat et compagnonnage, des attitudes humaines qui, qualifiant, respectivement, un certain rapport Eglise–société et certaines relations interpersonnelles, permettent l'émergence de nouveaux modes de « faire Eglise », en l'occurrence, ceux des aumôneries hospitalières. Considérant les pratiques de celles-ci comme analyseur, nous avons pu préciser quelques enjeux ecclésiologiques découlant de l'analyse de quinze extraits d'interviews et de celle des projets de ces mêmes équipes.

En premier lieu, nous découvrons que le compagnonnage peut qualifier le lien fraternel qui prend force et consistance au fil du temps entre les membres de l'équipe d'aumônerie. Il s'enracine dans un être ensemble fondé sur l'envoi en mission en un lieu donné. Celui-ci induit un témoignage communautaire nourri dans la prière, le partage du quotidien de l'engagement, l'écoute ensemble des Ecritures, la relecture des pratiques, la célébration de l'Eucharistie. Il donne une perception dynamique de l'ecclésialité qui se construit et advient grâce à l'édification mutuelle de la communauté et de chacun de ses membres.

En second lieu, la situation spécifique de l'aumônerie hospitalière, appelée à rendre présente l'Eglise dans un milieu régi par le principe de laïcité, suscite une vive mise en lumière de la dimension sacramentelle de l'ecclésialité. Partenariat et compagnonnage y apparaissent comme des modes privilégiés de relations manifestant une Eglise au service d'un projet d'humanisation, disciple, en cela, de Celui qui est passé en faisant le bien, relevant les esprits abattus, réintégrant les exclus, redonnant identité à qui l'avait perdu à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. Dimension sacramentelle

qui trouve son accomplissement lorsqu'elle devient lieu de révélation d'une présence pour l'un ou l'autre partenaire de la relation et donc avènement d'un salut suscitant action de grâces. Lorsque celle-ci se vit sous le mode de la célébration eucharistique ouverte à tous, se donne à voir une Eglise qui pratique l'hospitalité. Cette dimension est particulièrement soulignée dans les centres hospitaliers spécialisés en santé mentale dans la mesure où il s'agit d'un projet mis en œuvre également dans le local d'accueil de l'aumônerie.

Les projets pastoraux des équipes, qui se situent d'ailleurs dans la ligne indiquée par les responsables diocésains, soulignent une volonté de partenariat avec les services de l'hôpital. Perçu comme facilitant la mise en œuvre du projet global de tout établissement de santé à savoir le « prendre soin », il permet que s'y exprime le spécifique de la mission de l'aumônerie : une présence réconfortante et par la même salvifique aux côtés d'une humanité souffrante, dans une attitude de proposition qui peut être refusée mais qui, si elle est accueillie, se révèle constructive à la fois de l'identité du sujet hospitalisé et de l'identité ecclésiale de l'équipe d'aumônerie. Ce partenariat révèle un rapport Eglise–société qui permet à l'une de se vivre comme servante du Royaume et à l'autre de convertir ses représentations concernant l'Eglise.

La lecture continue de chacun des douze interviews d'équipes nous a aussi permis de découvrir une conscience ecclésiale conciliaire s'exprimant d'une manière privilégiée soit sous l'angle de la dimension communautaire ou sacramentelle (LG 1), soit mettant en lumière le caractère évangélique d'une présence au monde qualifiée par une attitude de partenariat (GS 1-3, 40-44). Le plus important de ce troisième temps d'analyse fut de nous conduire à considérer partenariat et compagnonnage comme des transversalités qualifiant les grands traits de l'identité d'une Eglise prenant corps en ce lieu concret de l'établissement de santé.

La rencontre des responsables diocésains nous a permis de conforter ce que nous avions perçu à l a lecture de la revue nationale des aumôneries hospitalières, au fil des 20 dernières années à savoir : les pratiques de ces aumôneries témoignent d'une mutation assez radicale du mode de présence de l'Eglise au monde de la santé. Cette présence assurée par un aumônier (qui n'est

pas nécessairement un ministre ordonné) auquel est associée une équipe indique que le témoignage ecclésial est d'abord communautaire. Le souci de cette équipe de ne pas s'enfermer dans le registre cultuel, mais de participer au « prendre soin » global de la personne hospitalisée et de son entourage, la conduit à mettre en œuvre une collaboration (voire un partenariat) avec les autres responsables du soin avec toutes les exigences de compétence que cela implique. En évoquant les enjeux ecclésiaux de ce mode de témoignage, les responsables diocésains ont confirmé l'insertion ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalière, mettant en lumière la cohérence de leurs pratiques et de leurs projets dans la ligne de la mission confiée. Ainsi nous paraît-il judicieux de les considérer comme un analyseur pouvant fournir des clefs et des modèles opératoires pour d'autres réalités ecclésiales.

En conséquence, il nous semble important de regarder maintenant, ce que produisent comme « vivre ensemble » des relations basées sur le compagnonnage et le partenariat en dialoguant avec d'autres points de vue que celui de la foi chrétienne.

Nous privilégierons, en premier lieu, ceux de la sociologie, puisque l'aumônerie hospitalière nous conduit à prendre en compte l'impact de son insertion dans un milieu laïc sur les formes de son témoignage. Sa volonté de partenariat est suffisamment explicite pour que nous essayions de regarder dans quels secteurs des pratiques partenariales sont engagées. Pour quoi faire? Dans quel but ? Comment se développent-elles ? Cette analyse nous permettra d'abord de mieux situer l'exigence partenariale de l'aumônerie hospitalière et de nous interroger, ensuite, sur les enjeux ecclésiaux spécifiques de telles pratiques lorsque l'Eglise s'y engage.

Puis, l'analyse des relations de compagnonnage nous conduira à travailler au niveau de l'anthropologie. Cette science devrait nous permettre de clarifier les différences que nous instaurons entre « compagnonnage » et « accompagnement » et aussi, de déployer les potentialités multiples des relations de compagnonnage dans la construction de l'identité d'un sujet. Dans ce cadre, nous donnerons place à un regard sur les compagnonnages de Jésus

au travers des récits évangéliques.

Au cours de ce travail d'analyse, il nous importera, aussi, de vérifier en quoi ces pratiques de partenariat et ces relations de compagnonnage peuvent s'avérer en prise avec la société et l'individu contemporains. Ainsi serons-nous mieux en mesure d'étayer notre hypothèse que « *partenariat et compagnonnage sont lieux d'avènement de modes nouveaux de « faire Eglise » dans l'aujourd'hui de notre temps.* »

DEUXIEME PARTIE

PARTENARIAT ET COMPAGNONNAGE :
Eléments d'analyse anthropologique et sociologique.

INTRODUCTION

Prenant comme analyseurs les pratiques de l'aumônerie hospitalière en

quatre diocèses de la région des Pays de la Loire, nous avons été particulièrement sensibles à la situation singulière de cette aumônerie comme présence d'Eglise reconnue en un milieu laïc. Le souci des équipes d'y rendre un témoignage évangélique, respectueux des demandes et cheminements de chacun, s'articulant au projet hospitalier de considérer les personnes en leur globalité et non seulement comme des cas à soigner, nous a conduits à pointer, chez elles, une volonté exprimée de partenariat et une attitude que nous avons qualifiée de compagnonnage. Nous désirons donc nous interroger : relations de partenariat et relations de compagnonnage peuvent-elles favoriser l'émergence de nouveaux modes de "faire Eglise", comme nous le donnerait à entendre l'analyse précédente ? Et ceux-ci seraient-ils signifiants aux yeux de nos contemporains ? Pour avancer dans cette recherche, il nous faut d'abord définir plus précisément ce que nous entendons par partenariat et compagnonnage et regarder comment ils peuvent se conjuguer dans un vivre ensemble au cœur de la société occidentale. Ceci constituera l'objet de cette seconde partie.

Pour chacun des termes, partenariat et compagnonnage, nous développerons quelques éléments de réflexion anthropologique et sociologique. Dans la multiplicité des lieux d'application de ces deux modes de pratiques et de relations, nous justifierons le choix que nous faisons de certains modèles à partir de l'analyse des enjeux de société qu'ils impliquent et qui nous semblent cohérents avec la réalité ecclésiale perçue à travers le corpus des textes analysés dans la première partie de ce travail. Faire Eglise et reconnaître cette dernière prenant naissance en un lieu, revient à nommer des manières de vivre ensemble, de prendre corps en un espace donné et de s'y engager d'une façon spécifique. Il importe donc que, dans la réflexion qui va suivre, nous puissions montrer une cohérence possible, voire fructueuse, entre des qualifications d'ecclésialité et des pratiques de partenariat et de compagnonnage.

Nous suivrons la position de Bertrand Bergier, professeur à l'ISCEA[69] pour qui le partenariat qualifie les rapports d'institution à institution et le

69 Institut des Sciences de la Communication et l'Education d'Angers, institut appartenant à l'UCO (Université Catholique de l'Ouest).

compagnonnage, les relations de personne à personne. Nous commencerons donc par repérer certains champs d'exercice de partenariats institutionnels. Puis, nous analyserons ces pratiques de manière à mieux définir le concept de partenariat auquel nous nous réfèrerons dans la suite de notre travail, ainsi que les enjeux de société que porte ce concept. Ce premier temps nous conduira à poser un regard particulier sur la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » qui apparut, en son temps, comme une expression de la mutation d'un certain rapport entre l'Eglise et la société. Après quoi, nous prêterons attention à la diversité des relations dites de "compagnonnage". C'est ainsi que nous appréhenderons ce concept à travers la symbolique du chemin parcouru ensemble, lieu de reconnaissance et d'advenue d'une commune humanité dans la parité d'une relation ; mais aussi, comme pédagogie d'initiation-transmission du métier qui caractérise la tradition des "Compagnons du devoir". Nous serons amenés, également, à préciser la différence que nous faisons entre accompagnement et compagnonnage.

Ces pratiques de partenariat et ces relations de compagnonnage,auxquelles nous aurons prêté attention, nous renvoient à la société dans laquelle elles s'inscrivent. C'est pourquoi, nous ne ferons pas l'impasse de l'analyse de celle-ci et de quelques caractéristiques de l'individu qu'elle "produit". Peut-être verrons-nous mieux, alors, comment partenariat et compagnonnage construisent du lien social chacun à leur manière, et proposent des chemins de découverte et de déploiement des identités singulières qui peuvent consonner justement avec certains modes de "faire Eglise".

CHAPITRE 1 - LE PARTENARIAT : UN TEMOIN DE LA MUTATION D'UN MODELE SOCIAL.

Introduction

Partenariat, ce concept qui apparaît dans le dictionnaire Larousse seulement en 1987, f ait aujourd'hui florès. Quels institutions, associations, entreprises, services publics ou privés oseraient faire l'impasse sur la nécessité ou l'éventualité d'un partenariat à mettre en place avec tel ou tel pour la réalisation de ses projets ou de ses objectifs ? Mais, à y regarder de près, cet usage généralisé n'empêche pas des pratiques éminemment diverses même si elles sont toutes qualifiées de partenariales.

Après avoir visité l'étymologie des deux substantifs « partenaire » et « partenariat » qui nous donnera de précieux enseignements, nous évoquerons rapidement quelques situations vécues. Elles nous permettront une première saisie de ce qui constitue le socle commun de ces diverses pratiques. Faisant l'hypothèse que le partenariat peut conduire à de nouveaux modes de faire Eglise, nous privilégierons, parmi les multiples travaux de recherche consultés, ceux qui se situent dans les domaines de l'éducation, de la formation et du lien social. Dans ces lieux, en effet, les objectifs ne se traduisent pas, normalement, en termes de rentabilité ou de marchandisation, mais plutôt en termes de compétences à acq uérir, de citoyenneté à m ettre en œuvre, de démocratie à consolider voire à co nstruire. L'analyse de ces pratiques partenariales nous conduira à p réciser quelques éléments de typologie. Puis, nous terminerons cette exploration de la réalité partenariale en évoquant les enjeux de société qu'elle suppose, préalables à l'exposition du modèle anthropologique proposé par Jacques Larrouy[70]. Nous privilégions ce modèle en ce qu'il nous inscrit

70 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », in *Etablissements et partenariats. Stratégies pour des projets communs. Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993,* INRP, p.229-244.

dans une perspective de mutation de l'organisation sociale dont il serait à la fois le témoin et l'instrument. Ceci n'est pas sans intérêt pour qui s'interroge au sujet du partenariat comme initiateur de modes nouveaux de « faire Eglise ».

1.1 – Des éléments d'étymologie

Le mot «partenaire » vient de l'anglais « partner ». Il apparaît dans la littérature à partir du XVIIIème siècle. Altération de « parcener », emprunt de l'ancien français « parçonier, parçon », signifiant partage, butin, il concerne une « personne associée dans ». C'est dire la nécessité d'expliciter le contexte dans lequel ou à l'occasion duquel le partenariat est mis en œuvre. Il n'existe, en effet, que des partenariats particuliers appliqués à des objectifs précis et dans des domaines spécifiques.

Dans son dictionnaire culturel de la langue française, Alain Rey précise que ces mots de l'ancien français renvoient aux notions de propriétés indivises. Or, dans la situation d'indivision, la propriété n'est pas forcément partagée à parts égales. Et pourtant, lors des prises de décisions concernant l'octroi ou la vente de tout ou partie de la propriété indivise, la parole de l'un vaut la parole de l'autre indépendamment de la quantité de biens qu'il reçoit. Les décisions sont prises dans un rapport d'égalité. Si nous remontons à la racine latine, nous rencontrons le mot « partitio ». Il signifie : mise en parts, partage, division, séparation. Situations qui induisent tout à la fois un partage d'objets matériels et un partage de responsabilités.

Les variantes, en latin populaire « partire », puis, en latin classique « partiri », venant toutes deux de « pars », renvoient, elles aussi, à l'idée de division, de partage. Elles ont subsisté dans l'expression « avoir maille à partir avec quelqu'un », traduction d'une situation conflictuelle, voire belliqueuse. Au XIXème siècle, l'idée de conflit s'atténue au profit de celle de relation entre protagonistes. A partir de 1961, di vers dictionnaires donnent au mot « partenaire » le sens de « personnes associées » notamment dans un jeu, ce qui implique définitions de règles et mises en situations d'être adversaires face à

des associés partenaires. Par extension, on parle de partenaires dans une association de deux acteurs individuels, dans la danse, le sport, la musique, la relation amoureuse, etc. Puis apparaissent les acteurs institutionnels : patronat, syndicats. La notion de jeu disparaît alors au profit de celles de conflit et de négociation.

Quelques années plus tard, le mot « partenariat » apparaît dans les dictionnaires français courants. Le Petit Larousse de 1992 le définit comme : « système associant partenaires sociaux et économiques ». Il est intéressant de noter que le mot anglais « partnership » : « action d'entrer en association avec quelqu'un y compris pour le crime », a une extension plus large. Le Petit Robert définit le mot comme une « association de collectivités (entreprises, associations) en vue de mener une action commune. Les groupes engagés sont appelés « partenaires ».

Cette rapide recherche étymologique met en évidence le double champ de significations du substantif partenaire : social et individuel. Dans le contexte de notre étude, nous réserverons son emploi à toute personne morale engagée dans un partenariat ou à tout individu au titre de son appartenance à la réalité sociale que désigne cette personne morale. Nous retiendrons également que, en cas de prise de décision, joue la règle : un partenaire, une voix, de même que, dans la délibération, la parole de l'un vaut la parole de l'autre.

1.2 – Quelques situations de partenariat

Notre objectif maintenant est d'évoquer rapidement quelques situations de partenariat s'étendant plus ou moins longtemps dans la durée, dans des cadres différents et à partir desquelles nous pourrons développer quelques éléments d'analyse.

1.21 – Une action de formation en alternance

Prenons l'exemple d'une action de formation en alternance pour laquelle

le partenariat est considéré comme essentiel par les divers acteurs : formateurs et sujets de la formation. Dans un article paru dans la revue « Education permanente »,[71] Christine Lecoq-Sureau parle, du « partage du pouvoi r de former » impliquant diverses attitudes, en premier lieu, reconnaître aux apprenants le droit de construire eux-mêmes leurs parcours et leurs savoirs en coopération avec les formateurs. Ceci suppose un échange sur les pratiques et expériences de chacun, des questionnements réciproques à l'occasion desquels chacun peut être amené à reconnaître une part de doute dans sa pratique. C'est alors que l'élaboration d'un partenariat devient possible structuré autour d'un projet fédérateur. Le développement du pr ocessus partenarial s'accompagne ensuite de la mise en œuvre d'un partenariat interne à l'institut de formation et d'un partenariat externe avec tous les autres lieux concernés. Des étapes d'évaluations spécifiques et transversales favorisent l'appropriation de compétences singulières et collectives dont le partage peut concourir d'une manière heureuse à l'accomplissement du projet de formation.

1.22 – Une situation de co-formation

La problématique du M ouvement ATD Quart Monde, au regard de son objectif ultime : « vaincre l'exclusion, éradiquer la pauvreté », donne une place essentielle au partenariat. Plusieurs publications en témoignent. Leurs titres sont par eux-mêmes une symbolisation de sa mise en œuvre[72]. Nous sommes là aussi dans une problématique de formation que les acteurs appellent co-formation. Ces derniers sont des scientifiques, des travailleurs sociaux, des permanents du mouvement, des personnes en grande pauvreté. Chacun possède un type de savoir pour lequel il est reconnu dans le groupe : un s avoir d'expérience, pour ceux qui vivent dans la pauvreté ou dont le mode de vie et

71 LECOQ-SUREAU, Christine, « L'apprentissage de l'accompagnement dans le cadre de l'alternance », *Education permanente,* n°153, 2002, p.147-153.
72 Groupe de recherche action-formation Quart Monde partenaire, *Le croisement des pratiques*, éditions Quart Monde, mars 2002 ; Groupe de recherche Quart Monde-Université, *Le croisement des savoirs,* éditions Quart Monde, éditions de l'Atelier, Paris, 1999.

d'engagement les rend proches de cette réalité leur en donnant une certaine connaissance ; un s avoir d'action pour ceux qui interviennent comme professionnels près des personnes en grande pauvreté ; un savoir scientifique pour ceux dont la recherche est l'objet même de leur travail.

Au départ, ces savoirs respectifs sont reconnus et positionnés sur pied d'égalité. Le facilitateur des relations de travail et d'échange entre les divers acteurs doit veiller à ce que cette reconnaissance soit toujours effective. Pour construire ensemble une connaissance partagée qui aboutisse soit à une production commune, sous forme d'écriture dans le cadre d'une réflexion Quart Monde-Université, soit à un projet d'action ou à des décisions qui impliquent professionnels et familles, les divers acteurs acceptent de se situer tout au long de la démarche dans un certain type de relations où chacun est respecté et accueilli selon son savoir et son expérience propres. En effet, l'objectif à atteindre ne consiste pas en un cumul ou une juxtaposition des savoirs et des relations d'expériences heureuses ou malheureuses. Il s'agit plutôt d'entrer ensemble dans une nouvelle articulation de ces savoirs et de ces expériences qui fasse sens pour les uns et les autres. Cela suppose de reconnaître, au préalable et tout au long du processus, l'égalité des savoirs divers et l'expertise de chacun dans l'ordre qui lui est propre. D'où l'importance de se former à l'expression et à l'écoute mutuelles, et, pour cela de prendre le temps : d'identifier et de nommer les savoirs du groupe partenaire ; d'identifier et de déconstruire les représentations croisées des partenaires ; d'identifier dans l'expérience des uns et des autres, les compétences-clés mises en œuvre pour la réussite du partenariat ; d'identifier également les risques possibles de blocage et, enfin, de s'accorder sur les conditions d'un agir ensemble qui opère un changement pour les conditions de vie des personnes en grande pauvreté.

L'enjeu d'un tel partenariat, explicité dans un cadre de co-formation, concerne la société elle-même. Il s'agit en effet « *de créer les conditions pour passer d'une inégalité de pouvoirs à une interdépendance des positions. Non seulement compenser l'inégalité des rapports de chacun aux savoirs, à la parole, au temps, etc. mais aussi rééquilibrer les positions occupées par*

chacun dans la rencontre. »[73] Un tel projet ne fait pas l'impasse sur les moments d'affrontement et de confrontation nécessaires à l'élaboration d'une construction commune. Il permet l'avènement de rapports de réciprocité par l'acceptation fondamentale de l'autre dans sa position, son savoir, sa parole, rapports indispensables à la construction d'une société où l'égalité et la dignité de chacun puissent être reconnues dans leur singularité.

1.23 – Des actions de solidarité internationale

La mise en route de partenariats peut aussi favoriser la réussite de projets humanitaires à destination de pays en voie de développement. Lorsque le CCFD s'engage avec le CRID[74] pour une université d'été sur le thème : « Quels partenariats pour quelles solidarités ? », que veut-il signifier ? Qu'il se situe dans une problématique absolument opposée à celle de l'aide et de l'assistance. Pour ces associations, la clé du développement ne se trouve pas dans l'envoi d'argent ou de nourriture à destination de pays qualifiés « pauvres ». Elles choisissent plutôt d'agir avec et là où des groupes, des populations s'organisent pour assurer leur propre développement et font preuve d'exigence quant à la qualité de partenariat à inventer avec des associations extérieures voire des Etats, pour que soient respectés leurs projets.

Pour le mouvement de solidarité internationale, le partenariat signifie la volonté de construire des rapports de parité en raison de l'égalité en droit de partenaires dans une situation d'inégalités de fait. Il se concrétise dans des projets respectueux de la dignité de chacun sur la base d'une confiance mutuelle. Il s'inscrit dans une stratégie, celle du renforcement des sociétés civiles qui passe par l'accès aux droits pour tous, impliquant des actions prioritairement en faveur de ceux qui en sont exclus et le soutien à tous les processus de démocratisation. Depuis 30 ans, où cette notion de partenariat a

---

73 Groupe de recherche action-formation Quart Monde partenaire, *Le croisement des pratiques,* op.cit. p.52-53.

74 CRID : Centre de Recherche et d'Informations pour le Développement. L'université dont il est ici question s'est tenue à Nantes en juillet 2008.

émergé dans certaines associations soucieuses de rapports plus justes entre pays « développés » et autres, son contenu n'a cessé d'évoluer. Passant d'un aspect financier ou technique à des projets locaux de développement, il s'est élargi au renforcement des capacités des partenaires, puis à celui des sociétés civiles elles-mêmes et de leurs acteurs. Il a stimulé l'apparition de nouvelles alliances entre acteurs de nature différente (associations, syndicats, collectivités, mouvements...). Ce partenariat prend une nouvelle dimension avec l'avènement des Forums Sociaux, dans lesquels les organisations du Nord et du Sud s'engagent ensemble sur un pied d'égalité pour construire une conscience universelle, une opinion publique et une société civile mondiales, à partir de l'affirmation d'un autre monde possible et du refus de la fatalité.

1.24 – Une situation de partenariat ponctuel

Les exemples que nous venons de développer s'inscrivent dans un processus de longue durée. Il est d'autres situations plus ponctuelles. Evoquons par exemple, l'organisation de la « folle journée de Nantes », évènement artistique annuel dont l'objectif est de favoriser l'accès du plus grand nombre à la musique dite « classique ». A cette occasion se mettent en place des partenariats multiples entre des structures associatives, municipales et départementales, voire régionales, toutes axées sur le culturel. S'y joignent également des conservatoires et écoles de musique, des administrateurs de centres culturels établis dans des lieux artistiques renommés, sans oublier les sponsors, les responsables de l'industrie hôtelière, etc. Une fois l'objectif annuel atteint, c'est-à-dire, les « folles journées » vécues et l'évaluation effectuée, l'engagement partenarial cesse. Il peut être remis en place, l'année suivante, avec les mêmes partenaires ou avec d'autres au vu de l'évaluation de la qualité de la collaboration et de la prestation de chacun.

1.3 – Les pratiques partenariales : des éléments d'analyse

Le partenariat dont nous venons d'évoquer à grands traits quelques situations apparaît donc comme une relation engagée entre deux ou plusieurs parties : états, entreprises, structures, groupes, associations…qui ont convenu de travailler en coopération en vue de la réalisation d'objectifs communs. Suivant la nature de ceux-ci, la durée de l'engagement partenarial sera plus ou moins longue. Elle s'achève, en effet, lorsque le but recherché et défini au début de l'aventure est atteint. Le partenariat peut donc être considéré comme un processus comportant divers stades. Il a une spécificité et ne doit pas être confondu avec un s imple rapprochement entre quelques acteurs travaillant ensemble à l'occasion. Il arrive, en effet, que, faire référence au partenariat corresponde à une volonté de légitimation de cette pratique tout en s'interdisant de penser la complexité des fonctionnements en cause. C'est pourquoi, après avoir défini ce que nous entendons sous le concept de partenariat, nous déclinerons quelques repères d'analyse quant à ce qu'il met en jeu au niveau des rapports entre les acteurs, de la reconnaissance identitaire, des rapports au pouvoir et donc des confrontations à vivre.

1.31 – Le partenariat : un concept empirique.[75]

Dans l'activité de recherche, il existe des concepts empiriques et des concepts théoriques. Les premiers résultent d'une démarche inductive. Ils ne sont pas définis une fois pour toutes et sont susceptibles, dès lors, d'évolution. Les seconds résultent d'une démarche déductive. Ils sont construits par raisonnement abstrait et n'ont de pertinence que dans le cadre théorique qui leur donne sens. Le partenariat défini comme construction négociée entre acteurs face à un objectif commun relève plutôt, pour la plupart des chercheurs spécialisés en « partenariat », du concept empirique. Cette qualification *« indique que le partenariat est une construction sociale faite par les acteurs eux-mêmes situés socialement et/ou professionnellement dans des rapports*

75 Nous nous référons ici à la position de Moktar Kaddouri, « Partenariat et stratégies identitaires : une tentative de typologisation », *Education permanente*, n°131, 1997, p.109-126.

sociaux qui pèsent lourd sur leurs implications partenariales. Cette construction n'est ni neutre, ni définitivement figée. Elle constitue des repères qui, à leur tour, se construisent et se déconstruisent en fonction de l'expérience et des rapports de force touchant aux représentations des acteurs et à leurs identités. Cette instabilité du terme témoigne de l'élasticité de ses contours et de sa dépendance, quant à ses sens et significations, de la subjectivité et des intérêts des acteurs. Elle témoigne aussi de la souplesse de son utilisation. »[76]

Ce concept pourra donc désigner des réalités disparates. D'où la nécessité de clarifier, autant que faire se peut, et de distinguer, par exemple, entre le fait d'instaurer un partenariat et celui de travailler ensemble. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que, dans ce dernier cas, le qualificatif de partenaire est reconnu à l'autre dans la mesure où la relation avec celui-ci se passe dans l'harmonie et sans conflit majeur. Or la confrontation des points de vue nous paraît constitutive de la dynamique du partenariat du fait que la spécificité de chaque composante institutionnelle, reconnue et acceptée au départ de l'aventure, doit perdurer, y compris en ayant intégré, en chemin, quelques déplacements de son point de vue propre, jusqu'à l'obtention de l'objectif commun poursuivi. Nous attribuons donc la qualification de « partenariat » à cette interaction coopérative entre acteurs hétérogènes et multiples où s'opère une clarification des enjeux et des intérêts personnels et institutionnels en vue de la mise en place d'une stratégie concertée pour une réalisation d'objectifs ou d'actions communes.

1.32 – Quelques repères d'analyse des enjeux partenariaux.

Le partenariat est un mode de fonctionnement et d'organisation des relations entre acteurs d'appartenances institutionnelles différentes. En tant que tel, son orientation et le sens qu'il prend restent tributaires des objectifs poursuivis par les acteurs et des dynamiques d'ensemble dans lesquelles ils se

76 KADDOURI, Moktar, "Partenariat et stratégies identitaires..." in *Education permanente,* n°131, 1997, p.110.

trouvent inscrits.

Les enjeux du partenariat sont alimentés par l'existence d'une plage commune d'intérêts individuels et collectifs. S'il n'y a pas d'enjeux pour les acteurs et pour les institutions qu'ils engagent, il n'y a pas de partenariat. Ils portent essentiellement sur l'avantage d'une prise en charge commune d'un problème ou d'une situation qui évite de se trouver au premier plan en cas de difficulté ou d 'échec. La pratique du principe de subsidiarité laisse place également à l'expression de la spécificité de chacun, individu ou institution, et permet la reconnaissance par autrui. Elle peut aussi devenir le lieu d'une prise de pouvoir abusive. D'où l'importance, pour les porteurs d'un projet partenarial, d'être conscients de ces intérêts plus ou moins avoués et de leurs antagonismes possibles, d'être capables de les clarifier et de disposer des compétences nécessaires pour mener le projet à son terme. Les points d'analyse que nous allons relever maintenant concernent l'origine de la décision de partenariat, l'identité des partenaires, l'exercice des pouvoirs dans la pratique partenariale et celui de la confrontation qui en résulte.

1.321 – A l'origine du projet de partenariat.

A l'origine d'un projet de partenariat se trouve souvent la prise de conscience d'un manque ou d'un problème auxquels la personne ou l'institution ne peut faire face seule. Mais quelles raisons poussent à la recherche de partenaires ? Est-ce une contrainte institutionnelle ou hiérarchique, un constat d'impuissance, d'échec ou une volonté de coopérer avec d'autres ? Qui prend la décision de mettre en place un partenariat ? Qui est demandé pour y participer, pour quelles raisons et dans quels buts ? Une fois les partenaires connus, quelles représentations chacun se fait-il des enjeux explicites ou non de cette démarche opérée à son endroit ? Celle-ci relève-t-elle de la cooptation ou de l'imposition par le commanditaire du partenariat ? La demande de participation inclut-elle l'engagement dans le processus de construction de l'objet du partenariat ou n'apparaît-elle que pour sa mise en œuvre ? Des réponses à la

diversité de ces questions dépend une première clarification des enjeux de transformation sociale impliqués dans les pratiques de ce type.

1.322 – L'identité des acteurs

Les situations de partenariat auxquelles nous nous référons ici impliquent que chaque partenaire singulier se trouve avoir été engagé au titre de son appartenance à une institution (organisme, association, service public ou privé, etc.), ce qui n'exclut pas, de sa part, un choix réel. L'engagement partenarial apparaît donc comme un élément nouveau dans la dynamique professionnelle et identitaire de celui-ci. Comment interfère-t-il ou comment chaque partenaire le laisse-il interférer avec l'image qu'il a de lui-même et avec ce qu'il pense être sa position sociale ? Quelle place et quel sens donne-t-il à sa participation en référence à son organisation d'appartenance, à ses propres compétences, à la dynamique partenariale ? A quels déplacements peut-il ou veut-il consentir dans l'interaction de ces divers éléments et en vertu de quoi ?

En effet, chaque acteur entre dans un partenariat avec une identité assignée par son organisation et avec la volonté qu'elle soit reconnue par ses pairs de telle sorte qu'il trouve sa place spécifique au cœur de l'intersystème. Cet acteur peut se trouver dans un vécu ou un ressenti personnel qui va influer plus ou moins consciemment sur ses attitudes et ses réactions. Il vivra alors son engagement partenarial soit comme un enjeu de validation identitaire ou de consécration par une autorité officielle d'une identité qu'il juge insuffisamment reconnue dans l'exercice habituel de ses activités professionnelles et sociales, soit comme un enjeu de reconnaissance par des pairs, soit comme un moyen de reconstruction d'une identité qu'il estime perdue et dont la reconnaissance peut rejaillir sur celle de son organisation d'appartenance. Il se peut aussi que l'acteur soit dans une situation où il juge que son identité est menacée par l'idéologie dominante de son institution d'appartenance. Participer à la démarche partenariale apparaît dans ce cas comme une bouée de secours. L'inverse peut aussi exister. Par exemple, dans le cadre d'un partenariat imposé,

l'acteur perçoit la situation comme une menace possible pour son identité.

1.323 – L'exercice du pouvoir.

Qui dit partenariat dit prise en compte égalitaire des compétences et des qualités d'expertise de chacun. Néanmoins, l'hétérogénéité de départ, et qui perdure tout au long du processus puisque chacun garde les objectifs propres de son institution d'appartenance tout en participant à la réalisation d'un objectif commun, oblige à clarifier régulièrement les rapports de forces stratégiques dont chacun doit sortir bénéficiaire. Comme le note justement Danielle Zay[77] : « *Le point de départ d'une action partenariale est donc plutôt dans la perception que c'est une situation en soi conflictuelle et que le consensus est à l'arrivée plutôt qu'à l'entrée, c'est à dire que loin d'être donné d'emblée, il est à construire. Dans cette optique, l'élaboration d'instruments facilitant la mise en place »* d'un partenariat, « *et, en particulier, l'analyse des actions engagées en commun et des représentations que chacun se fait de l'autre, est aussi importante que celle d'instruments de conduite et d'évaluation des actions. »*

La situation de co-formation Quart Monde–Université évoquée plus haut souligne cette nécessité que soit légitimée la place de chacun au regard des autres et que ces personnes ou institutions légitimées aient même poids et même valeur. Pour atteindre ce résultat où les savoirs et compétences de chacun se trouvent à égalité dans leur ordre spécifique, une mise à jour des représentations que chacun a de l'autre en ces domaines, voire une déconstruction de ces représentations, sont indispensables pour que s'instaure un rapport de réciprocité dans le respect d'une égalité de traitement. La nécessité de cette clarification peut réapparaître à divers moments de la mise en œuvre du partenariat. Elle opère en même temps une fonction de vigilance pour empêcher que nul ne prenne pouvoir sur l'autre, ou pour remettre sur le chemin de l'élaboration ensemble d'une procédure ou d'une décision, ou pour

77 ZAY, Danielle, « Le partenariat en éducation et en formation : émergence d'une notion transnationale ou d'un nouveau paradigme *», Education permanente*, n°130, 1997, p.23.

démasquer des stratégies de manipulation.

Cette problématique se retrouve aussi en jeu dans l'évaluation des résultats. Qui évalue qui et sur quoi ? Avec quels critères ? Jusqu'où veut-on, peut-on, doit-on aller quant au partage des gains et des pertes ? En quoi l'institution représentée par chaque partenaire se reconnaît-elle concernée par cette évaluation ?

1.324 –Des situations génératrices de tensions.

La manière dont nous venons de développer quelques points d'ancrage des questionnements permettant de clarifier ce qui est en jeu dans les rapports partenariaux à tous les stades du processus partenarial, nous conduit à considérer comme normale l'apparition de tensions, dont il serait dommageable pour tous qu'elles se transforment en antagonismes irréductibles. En effet, chaque acteur se trouve concerné par trois types de projets : le sien, le projet institutionnel, le projet partenarial. Ils peuvent être complémentaires ou présenter des menaces voire des incompatibilités. De plus, engagé dans le processus partenarial, il arrive qu'un écart se présente entre la position que l'acteur souhaite occuper au nom de son organisation et la position qui lui est proposée ou imposée au vu de la réalisation de tel ou tel objectif intermédiaire. Clarifier où s'origine la tension, chercher ensemble les moyens de sa gestion, évaluer les déplacements que cette gestion opèrera sur chacun des partenaires, mais aussi pour l'institution qu'il représente, appartient au développement d'un partenariat constructif où une fonction de régulation peut s'avérer nécessaire.

1.4 – La réalité partenariale : des typologies

Si nous envisageons le partenariat comme un processus, une pratique à construire où s'organisent multiplicité et hétérogénéité en vue d'un projet à faire

advenir, d'une action à mener à terme, nous pouvons prendre en compte la diversité de ses formes et tenter de le spécifier dans une typologie. Nous en présentons deux modèles, l'un issu d'une pratique de formation, l'autre d'une pratique de restitution d'enquêtes dans le cadre d'un projet départemental de politique du logement. Ils nous seront précieux pour qualifier les pratiques ou/et les volontés partenariales de l'aumônerie hospitalière, pratiques que nous considérons comme innovantes d'un certain modèle ecclésial.

1.41 – Typologie proposée par Corinne MERINI

Intervenant dans le cadre de la journée nationale de l'OZEP (Observatoire de Zones d'Education Prioritaire), le 5 mai 2001, Corinne Mérini met en lumière ce qui est souvent à l'origine d'actions partenariales. Au départ, la seule chose qui soit commune entre tous les partenaires est la reconnaissance de problèmes en cours (échec scolaire, violence, santé) dont l'existence est devenue évidente pour l'un ou plusieurs d'entre eux à la suite d'un évènement précis et caractérisé. Le rapport que chaque partenaire entretient avec ce problème et la manière dont il en envisage la solution sont évidemment différents. Pourtant, il s'agit de se situer ensemble dans un système d'actions qui permette d'agir sur la résolution possible du problème.

A partir de sa situation de formatrice d'enseignants à l'IUFM de Versailles, Corinne Mérini propose une typologie des actions partenariales en termes de « Réseaux d'Ouverture et de Collaboration » (ROC)[78] vue à partir de, et, impliquant l'établissement scolaire. La spécification s'opère autour de quatre indicateurs : le type d'ouverture mis en place, la durée de l'action, la forme du réseau, les enjeux de l'action.

Ainsi distingue-t-elle un ROC 1 de type « regard ». La durée d'action en est courte (quelques heures). L'enseignant qui la commandite en est le pilote. Le réseau des partenaires est donc centré sur lui quant à l'organisation et à la

78 MERINI, Corinne, « Le partenariat en formation : nature et dispositifs », *Etablissements et partenariats, stratégies pour des projets communs,*op.cit. p.245.

circulation de l'information. L'enjeu de l'action est un complément d'information pour les élèves qui s'intègre dans une démarche pédagogique plus large.[79]

Le ROC 2 de type « action » s'étend sur un temps moyennement long (plusieurs semaines). L'exemple caractéristique peut être celui des ateliers de pratiques artistiques. Le réseau a une forme binaire. D'un côté, les partenaires qui proposent leur savoir-faire sur leur propre terrain d'action et de l'autre, la classe. L'enjeu est de faire vivre l'apprentissage en dimension réelle sur le lieu même de la pratique de l'activité du maître.

Le ROC 3 de type « synergie » se caractérise par un enjeu de transformation des pratiques et des mentalités. C'est un réseau de forme foisonnante et de type recherche-innovation. Il s'étend longuement dans la durée. Chacun des partenaires se trouve d'une certaine manière « propriétaire indivis » dans la mise en œuvre de la recherche et de ses développements. Tous les domaines de formation et d'initiation à des pratiques pédagogiques peuvent être concernés qu'ils soient envisagés sur le plan théorique ou dans un champ de savoir spécifique.

Le tableau ci-dessous formalise la présentation de cette typologie.

	Type d'ouverture	*Durée de l'action*	*Forme du réseau*	*Enjeux de l'action*
ROC 1	Regard	Quelques heures	Centralisée	Information
ROC 2	Action	Quelques semaines	Binaire	Apprentissage grandeur nature
ROC 3	Synergie	Une à plusieurs années	Foisonnante	Transformation des pratiques et des mentalités

79 Par exemple, dans le cadre d'une semaine ou d'une journée d'information sur les addictions. Le partenariat avec des organisations qui prennent en charge ces problèmes en tant qu'ils touchent une population jeune permet des approches différentes de celle de l'enseignant et peut susciter un engagement autre des jeunes dans le débat et la réflexion.

1.42 – Typologie proposée par Bertrand BERGIER

Bertrand Bergier, sociologue, est directeur de l'institut ISCEA à l'UCO. Dans le cadre d'un travail sur les intérêts et les limites de la « restitution » des résultats d'une enquête, pour un chercheur en sciences sociales[80], il fait état de l'évaluation d'un schéma départemental du logement formulé par le conseil général et la préfecture du Loir et Cher. Il y mène, en particulier, une réflexion sur les stades de développement partenarial qui apparaissent entre les divers interlocuteurs du plan d'action en faveur du logement des populations défavorisées. Nous faisons état, ici, de quelques résultats de cette réflexion. A partir de son observation, l'auteur qualifie 5 types de pratiques de partenariat, lesquelles peuvent aussi être comprises comme des moments possibles d'un processus partenarial.

Le premier, le *partenariat relationnel* permet d'établir le contact entre des représentants de diverses institutions qui, jusqu'alors, s'ignoraient n'ayant pas eu l'occasion de se rencontrer. La fonction de mise en relation prédomine dans cette pratique partenariale, suscitant un jeu d'émissions-réceptions. L'impact est limité à cette seule mise en réseau avec des effets de communication. A ce stade, le contenu n'a pas réellement d'importance. L'optimisation réside dans l'instauration d'un climat de convivialité. « *On se connaissait peu ou pas. On apprend à se connaître, à se faire confiance, »* dira l'un des participants. Mais pourquoi ? Ce type de grand-messe peut être sans lendemain ou constituer la première étape d'un développement partenarial plus consistant que serait le *partenariat cognitif.*

Dans le cadre de celui-ci, les échanges portent sur des partages de savoirs en vue de la clarification des diverses approches que les acteurs peuvent avoir du problème à résoudre. Ce partenariat a pour objectif l'identification du problème et l'inventaire des angles d'attaque possibles pour son éventuelle résolution. La confrontation des connaissances particulières fait avancer la réflexion de chacun sans toutefois lui conférer un caractère opérationnel. Pour

80 BERGIER, Bertrand, *Repères pour une restitution des travaux de recherche en sciences sociales,* Paris, L'Harmattan, 2000.

ce faire, il faut entrer dans un *partenariat pratique.* Celui-ci *« caractérise une mobilisation suscitée par un problème concret qu'une institution isolée ne saurait traiter et qui suscite par conséquent, pour sa résolution, un rassemblement de moyens interinstitutionnels… Cette collaboration fédère des compétences et des ressources dans le cadre d'un partenariat plus ou moins formalisé et structuré. Les diverses institutions se concertent et confèrent à leurs échanges de point de vue une orientation aussi pragmatique que possible. Elles s'associent à la réalisation d'un projet commun local avec un objectif ciblé et traité sur le court terme. »*[81] S'il s'avère que la résolution traîne en longueur, ce type de partenariat s'épuise.

Les objectifs à long terme appellent un autre type de structure : le *partenariat procédurié (*ou coopératif). Il se caractérise par l'exercice de la négociation sur des projets pragmatiques avec recherche de complémentarité des rôles. Or, il est au moins deux préalables à toute négociation. D'abord la reconnaissance, de part et d'autre, d'un minimum d'intérêts communs et complémentaires dont les personnes en présence sont considérées comme représentatives et aptes à en discuter. Ensuite, la volonté de chaque partenaire d'aboutir à un accord. Ce partenariat apparaît donc comme un lieu de coopération où, dans la durée, se poursuivent la confrontation des points de vue, la consolidation des acquis et l'élaboration de stratégies partenariales adaptées au contexte local.

Enfin, le *partenariat solidariste* apparaît comme la forme la plus élaborée et la plus utopique du partenariat. Il ne semble pas qu'il ait été mis en œuvre sur le lieu d'investigation de Bertrand Bergier. Par contre, il pourrait correspondre à ce que nous avons évoqué précédemment dans le cadre de l'action solidaire internationale ou dans le projet de formation d'ATD Quart Monde. Suscité par une œuvre ou par des intérêts à défendre, ce partenariat se dote d'une structure permettant de formaliser sur le long terme le lien de solidarité. Cette structure intègre les fonctions des précédents partenariats, les articulant en vue d'un enjeu social orienté vers un développement solidaire qui

81 BERGIER, Bertrand, *Repères pour une restitution des travaux de recherche en sciences sociales,* op.cit. p.63-64.

transcende les seuls intérêts des acteurs partenaires. L'organisation de ce partenariat ne peut être exclusivement inter-institutionnelle. Elle commande d'associer les personnes défavorisées à la réalisation des objectifs et de créer des conditions telles que ces populations puissent être à l'initiative de projets encore inédits.

Nous empruntons à Bertrand Bergier le tableau ci-dessous. Il formalise la typologie que nous venons d'évoquer. Nous y voyons mises en lumière, sous quatre rubriques, les qualifications de chaque type de partenariat au regard des autres. Les caractéristiques permettent de comprendre le qualificatif accordé au partenariat duquel découlent les fonctions essentielles de chacun et l'impact de celles-ci à court ou long terme. Le contenu indique la pointe de l'objectif recherché dans le type de partenariat concerné.

Type	*Caractéristiques*	*Fonction*	*Impact*	*Contenu*
Partenariat relationnel	Mises en relations ponctuelles des interlocuteurs	Fonction prédominante de mise en relation	Limité à la seule mise en réseau et à ses effets de communication	Pas ou peu
Partenariat cognitif	Communication d'informations. Partage de points de vue	Fonction d'échange et de confrontation quant à l'identification d'un problème et à sa résolution	Effet de synergie, de rapprochement éventuel des points de vue	Polarisé sur le savoir
Partenariat pratique	Rassemblement de moyens et ressources	Fonction de fédération de compétences et de ressources en vue d'une action concrète	Effet de mobilisation des acteurs sur les contenus qui les concernent directement	Polarisé sur les savoirs faire
Partenariat coopératif	Coopération confrontante dans un cadre de négociations sur projets à moyen et long terme	Fonction coopérative pour la survie du partenariat	Effet d'organisation nécessaire pour consolider les acquis au-delà des seules préoccupations immédiates	Savoir Savoir faire Organisation
Partenariat solidariste	Alliance autour d'une cause commune ou d'intérêts à défendre	Fonction d'articulation des précédentes fonctions en vue d'un enjeu social orienté vers le développement solidaire qui transcende les seuls intérêts des acteurs	Effets possibles de développement solidaire	Savoir Savoir faire Organisation Institutionnalisation

1.43 – Intérêt de la prise en compte de ces deux typologies

La typologie de Bertrand Bergier manifeste une prise en compte dynamique de la réalité partenariale envisagée comme un processus. Elle fait apparaître divers stades de cette réalité dont le socle commun s'inscrit à tous les niveaux. Ainsi, comment travailler en coopération pour la réalisation d'objectifs partagés si n'existe pas au préalable, un minimum de relation, de connaissance mutuelle, d'informations. Vu dans cette dynamique, le partenariat relationnel peut être compris comme une première étape de l'aventure. En même temps, chaque type a consistance en lui-même au regard de l'objectif final envisagé à atteindre à court, moyen ou long terme. En conséquence, la typologie de Corinne Mérini peut s'insérer à l'intérieur de celle de Bertrand Bergier : le ROC de type « regard » s'appréhende alors comme un partenariat cognitif, le ROC de type « action » comme un partenariat pratique et le ROC de type « synergie » évoluant dans le cadre d'un partenariat coopératif voire solidariste.

Néanmoins, la spécificité de chacune de ces typologies s'origine dans le contexte singulier qui lui donne corps : celui des établissements scolaires et de la réflexion sur leur fonction d'apprentissage de savoirs et de conduites pour Corinne Mérini ; celui de l'action sociale et politique pour Bertrand Bergier. La spécificité et l'articulation des deux points de vue devraient nous permettre de mieux interpréter les projets ou/et les réalités partenariaux que nous a donnés à voir l'analyse du corpus à la base de notre recherche.

1.5 – Les enjeux de société du partenariat

Dans une conception néo-libérale, le partenariat comme la coopération, dans les domaines du politique, de l'économie, de la gestion, deviennent des stratégies pour lutter contre la concurrence féroce entre les entreprises affrontées à un contexte de libre échange et de mondialisation du marché. Et

lorsque celui-ci conduit à une conception marchande des domaines de l'éducation, de la santé, de la culture, il est judicieux de s'interroger sur les motivations des pratiques qualifiées de partenariales. Comme nous l'avons indiqué déjà, nous ne nous situons pas dans cette problématique. D'où l'intérêt de préciser les enjeux de société qui sous-tendent le partenariat auquel nous nous référons.

1.51 – Le contexte sociétal d'où émerge le partenariat.

Le contexte sociétal dans lequel émerge le partenariat présente trois modifications essentielles. En premier lieu, le dernier quart du XXème siècle est marqué par ce que certains philosophes ont appelé la crise ou la mort des idéologies, accompagnée de la désaffection vis à vis des grands repères institutionnels que sont l'Etat, l'Eglise et l'Ecole. La référence à la lutte des classes s'est atténuée et certains syndicats sont entrés dans une voie réformiste, adepte des compromis, voire des consensus. Une politique de décentralisation et de mise en valeur de la réalité locale pousse à envisager les problèmes, quel que soit le point de départ de leur prise en compte, en relation avec l'environnement géographique et social. Elle autorise une possibilité plus grande d'initiative et d'autonomie dans la mise en place de procédures de modes d'action pour les résoudre en lien partenarial avec toutes les institutions concernées et ce, d'autant plus, qu'il s'agit de problèmes d'insertion sociale et professionnelle. S'ajoutent à cela, aujourd'hui, une mobilité géographique, professionnelle, relationnelle et une diversité d'appartenances pour chaque citoyen qui accroissent la complexité des situations ainsi qu'un contexte de crise qui nécessite la mobilisation de ressources multiples.

1.52 – Le partenariat : un enjeu démocratique.

Pour ATD Quart Monde, dans son projet d'éradiquer la misère et

l'exclusion qui frappent des populations entières, le partenariat comme espace de « croisement des pratiques » et de « croisement des savoirs » est un lieu d'expérimentation du passage d'une inégalité des pouvoirs à une interdépendance des positions. La construction de ce lien social de type nouveau advient sur la base d'une confiance mutuelle souvent mise à l'épreuve, mais toujours voulue et exigée, respectueuse de la dignité de chacun des partenaires.

Dans le domaine de la formation et de l'éducation, accepter le concept de « partenariat » comme paradigme d'une société démocratique, revient à comprendre que le but de l'éducation ne peut pas consister seulement à intégrer les jeunes à la société extérieure. L'œuvre éducative a pour objectif essentiel le développement personnel de l'individu et son devenir de citoyen par diverses médiations, dont celles de l'apprentissage des savoirs et la connaissance des cultures. Parce que les problèmes de société traversent l'école et la dépassent, il n'est pas possible de les ignorer pour mener à bien le projet éducatif. La question du partenariat émerge justement quand les praticiens du système de formation et d'éducation « *se centrent sur les réponses de l'éducation à des problèmes sociaux plus que sur les questionnements internes au système éducatif et de formation.* »[82] L'enjeu démocratique s'inscrit alors dans un projet d'agir avec et non pour, dans la reconnaissance pour chacun de son droit à inventer son propre chemin afin de sortir de la situation difficile qui est la sienne. Il est sous tendu par l'idée qu'il n'est pas de fatalité et que le partenariat donne forme à d'autres rapports sociaux possibles.

1.53 – Les enjeux socio-politiques du partenariat.

Dans le cadre du service public, par exemple, la fonction spécifique de l'Etat est de garantir un minimum d'objectifs et plus encore de procédures d'évaluation quant à l'obtention de ces objectifs. La trilogie « contrat–projet–

82 ZAY, Danielle, « Le partenariat en éducation et en formation : émergence d'une notion transnationale ou d'un nouveau paradigme », *Education permanente,* n°130, 1997, p.18-19.

évaluation » dessine à chaque moment les possibilités de définir selon quelles modalités les divers partenaires peuvent être amenés à travailler ensemble ou à mettre en œuvre ensemble les missions du service public. Celles-ci incluent en effet, la visibilité c'est-à-dire la présence du service public sur l'ensemble du territoire pour qu'aucune catégorie de population ne se sente exclue de la solidarité nationale. Ceci induit un partenariat nécessaire entre les divers lieux et les diverses formes d'expression du service public. Il est important, dès lors, de clarifier si les agents institutionnels sont partenaires en tant que militants ou en tant que professionnels[83]. Pour la continuité du service public, quelles que soient les personnes qui le représentent, il devient alors nécessaire que métiers et fonctions soient définis non pas une fois pour toutes, mais progressivement, par les institutions de service public pour que le partenariat ait des chances de perdurer. L'enjeu du partenariat, à ce niveau, est de préserver la cohésion sociale, de faciliter « l'accès à » et l'expression de la citoyenneté pour chaque individu.

1.54 – Le partenariat, une prise en compte de la complexité

Par définition, en quelque sorte, le partenariat implique la mobilisation de ressources multiples. Et lorsqu'il s'applique au domaine de l'éducation, par exemple, il ne peut pas s'abstraire des questionnements concernant l'individu en situation de formation, de son enracinement social, de ses repères, de la manière dont il s'approprie la connaissance. La situation d'éducation, tout comme celle d'initiation ou de construction du lien social s'inscrivent dans la complexité d'un environnement qui exige que la diversité des composants soit reconnue dans leur interaction tout au long du parcours. Guy Berger parle, à ce sujet, de multiréférencialité. Cette notion *« part de l'idée que l'objectif est effectivement susceptible de traitements multiples, en fonction de ses caractéristiques, mais aussi des modes de questionnements des différents*

83 L'un n'exclut pas l'autre, mais la coopération partenariale exige la clarification des statuts. Il importe donc que chaque participant soit le représentant d'une seule institution.

acteurs, et que cette multiplicité est radicale. Chaque approche, chaque référent est comme la limite de l'autre. C'est le caractère irréductible de la position de chaque acteur, avec le noyau de représentations dont il est porteur, avec son mode d'inscription institutionnel spécifique, son positionnement singulier dans le champ imaginaire, ses manières de s'opposer aux autres acteurs qui nous semble justifier la nécessité de la multiréférencialité. » [84]

Dans ce cadre se fait le difficile apprentissage de la reconnaissance des compétences de chacun, de la relativisation des points de vue propres. Pour devenir opérante, dans la pratique du partenariat, cette multiréférencialité oblige à l'invention d'un chemin d'action où s'articulent et non se juxtaposent, ces diversités.

1.541 – Des distinctions nécessaires

Nous avons évoqué précédemment que l'accord nécessaire à l 'action partenariale ne se trouve pas au début de sa mise en situation mais au terme du processus qui lui permet de prendre forme. Partant en effet de l'hétérogénéité et se construisant à partir d'elle, cette situation exige une pratique de la négociation en vue de la construction de compromis qui n'oblige aucun des partenaires à renoncer à la problématique qui lui est propre. Elle est la mise en œuvre d'une articulation, toujours problématique, des diversités, au bénéfice de l'objectif à atteindre ou de l'action à mener, comme nous venons de l'indiquer. Ainsi le partenariat pourrait se distinguer de la solidarité, laquelle repose sur une forte homogénéité des acteurs. Quant à la nécessaire confrontation entre partenaires, au regard de la perspective qui l'anime, nous la distinguons de la

84 BERGER, Guy, *Dossier de candidature à l'habilitation à diriger des recherches*, UFR 8, Université Paris VIII, 1988, p.92.

concertation qui implique qu'on se décide à se mettre d'accord pour pouvoir agir « de concert », sans gêne mutuelle, à un instant « t ».[85]

1.542 – Evaluation de l'efficacité du partenariat

L'évaluation de l'efficacité d'un partenariat se situe à deux niveaux : l'évaluation du partenariat lui-même et l'évaluation dans le partenariat. Les deux se vivent à travers un « rendre compte » global concernant les objectifs du partenariat et le « rendre compte » d'un partenaire à l'autre. En effet, à l'origine d'un partenariat existe souvent comme un procès fait à l'autre de son incapacité à prendre en charge les problèmes qui sont les siens, mais aussi ceux des divers partenaires d'où d'ailleurs, la décision de travailler ensemble pour les prendre en charge. Mais elle ne supprime pas la tentation, pour l'un ou l'autre des partenaires, de s'ériger en juge de la participation de chacun, sans autre légitimité que de croire son appréciation la meilleure. Il importe donc de clarifier et de préciser les fonctions à donner aux pratiques évaluatives dans la démarche partenariale. La même action peut en effet s'évaluer de manière diverse puisque, dans le partenariat, chaque partenaire garde ses objectifs propres. En même temps, l'efficacité du partenariat ne peut être imputée spécifiquement à l'un ou l'autre des partenaires puisque c'est la congruence des apports hétérogènes qui doit pouvoir produire des effets. Un objectif de l'évaluation serait alors de se demander de quelles transformations le partenariat est le signe, quels changements il annonce, vers quelles mutations il conduit, quels éléments les favorisent ou leur font obstacles.

---

85 « *La concertation cherche généralement à favoriser, sur le terrain, le développement d'objectifs communs...Nous pensons ici à des objectifs d'information et de sensibilisation orientés vers la communauté, ou encore à des actions ponctuelles sur le territoire. La concertation ferait donc naître des liens un peu moins structurés, moins formels que ceux du partenariat... Le partenariat renvoie à des pratiques qui engagent davantage les partenaires dans une démarche commune. Il y a un projet, un programme majeur à développer. »* RENE, Jean François, GERVAIS, Lise, « Les enjeux du partenariat aujourd'hui », in *Nouvelles pratiques sociales,* vol.14, n°1, 2001, p.22.

1.55 – La légitimité du partenariat.

Nous avons évoqué le partenariat comme pratique appliquée à la prise en charge commune de situations ou de projets. Nous avons indiqué que le mode de participation et de dialogue qu'il instaure entre les participants construisent la démocratie et renforcent le lien social. Choisir d'entrer dans une pratique partenariale suppose donc que l'on donne du prix à ce mode de « vivre ensemble » présent comme utopie à l'horizon de nos sociétés.

Au départ de ce choix, la conviction d'une originaire égalité de droits entre tous les êtres humains, égalité qu'il s'agit de faire advenir dans le quotidien de chaque citoyen. Au départ donc, le respect et non le mépris. *« Convaincre les hommes de parler entre eux, c'est le plus qu'on puisse faire pour la paix. Mais il y faut plusieurs conditions, toutes aussi nécessaires. L'une est que l'esprit d'égalité préside et qu'aucun ne vienne à table avec la volonté d'emporter un avantage sur l'autre. Une autre condition est que l'on parle bien du même sujet. Une autre enfin est que tous s'attachent à rechercher l'intérêt qui leur est commun. »*[86] Ainsi s'exprimait Jean Monnet, l'un des artisans de la construction européenne aux lendemains de la seconde guerre mondiale.

Au commencement de l'avènement de tout humain, la parole. La parole qui appelle, qui instaure comme sujet ayant du prix aux yeux de l'autre. Une pratique qui favorise la circulation et l'écoute de la parole et qui établit des procédures de dialogue pour que l'étrange devienne familier, participe à l'humanisation d'un « vivre ensemble » et à la reconnaissance de l'identité de chacun comme sujet responsable et actif.

---

86 MONNET, Jean, *Mémoires,* Fayard, Paris, 1985, cité par ROSENFELD, Jona M. et TARDIEU, Bruno, *Artisans de démocratie,* éditions de l'Atelier, éditions Quart Monde, Paris, 1998, p.158.

Le partenariat comme forme de démocratie participative[87], s'enracine dans cette conviction que nul ne peut savoir a priori ce qui est bon pour autrui, sinon lui-même. Entrer dans cette pratique suppose cette autre conviction que le respect d'autrui exige que lui soit donnée la possibilité d'exercer sa responsabilité. Pour cela, il relève des pouvoirs politiques et institutionnels de mettre en œuvre des pratiques participatives plutôt que des pratiques d'assistanat. Dans la situation de partenariat, chacun est mis en position d'apprendre de l'autre, de regarder le monde avec le regard de l'autre, et donc de se trouver transformer dans ses propres repères et appréciations. En même temps que se remodèlent les univers de chacun, se construit l'horizon d'une action commune pour un « vivre ensemble » transformé. Parce que la dynamique partenariale se révèle riche de possibles pour une reconnaissance mutuelle entre êtres humains et pour un « vivre ensemble » fraternel, il est légitime de la promouvoir et de s'y engager.

1.6 – Un modèle anthropologique du partenariat

Ce modèle anthropologique pésenté par Jacques Larrouy[88] à l'occasion d'un colloque tenu en 1993 sur le thème « *Etablissements et partenariats. Stratégies pour des projets communs* », nous a paru intéressant en ce qu'il rend compte d'un modèle global d'analyse de l'évolution actuelle du service public. Sans doute s'agit-il très spécifiquement là du domaine de l'éducation. Néanmoins, il nous semble que nous pouvons y trouver des correspondances avec les soubassements de l'évolution du service public de la santé. Ce modèle proposé prend sens dans la mesure où nous entrons dans l'hypothèse de l'auteur selon laquelle il s'agit de prendre en compte une phase de la mutation de la société occidentale.

---

87 Dont le modèle est à chercher au Brésil, dans les quartiers de Porto Allegre où les projets qui les concernent font l'objet d'élaboration avec les autorités municipales dans un va et vient de consultations des populations, avec débat, élections de représentants porte-paroles, etc.

88 Jacques Larrouy est chercheur dans le cadre du laboratoire Ethique, enfance, éducation, sciences de l'éducation de l'université Paris VIII.

Selon ce chercheur, *« le partenariat, et les phénomènes qui lui sont associés, sont interprétés comme des phénomènes mutants, en rupture radicale avec l'organisation sociale, les comportements et les mentalités légués par le passé. En projetant dans l'avenir ces phénomènes mutants, en les considérant comme les précurseurs d'une forme d'existence sociale future, on constitue une figure prospective du système qui émerge de la mutation, de son organisation et des formes de relations humaines qu'il comporte. La fonction essentielle de cette figure prospective est de servir les stratégies d'action. »*[89] Pour ce qui concerne le service public, le partenariat met en relation des personnes appartenant à des institutions différentes ou à des services divers d'une même institution pour élaborer et réaliser une tâche commune ou un projet commun. Il apparaît comme nécessaire, en tout cas comme massivement voulu, dans un aujourd'hui sociétal où l'enjeu rejoint de plus en plus celui de la cohésion sociale.

1.61 – Le partenariat, témoin et moyen d'une mutation sociétale.

L'originalité de la position de cet auteur consiste dans le fait qu'au lieu d'être considéré comme un phénomène récent, le partenariat est situé dans une dynamique d'évolution séculaire de la civilisation occidentale. Au cours de cette évolution, l'invariant est la rationalité dont les ressources conduisent à des formes d'organisation sociale différentes : par exemple, le mode d'organisation bureaucratique d'hier qui cèderait aujourd'hui sa place au partenariat.

Ce partenariat est à la fois témoin de la mutation en cours et moyen pour l'activer. En tant que témoin, il s'agit d'un phénomène irréversible ; en tant que moyen, il est le fait de la volonté de certains en même temps qu'élément de la mutation. Il ne peut donc s'analyser seul, mais seulement en articulation

89 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », in *Etablissements et partenariats. Stratégies pour des projets communs. Actes du colloque des 14,15 e*t 16 janvier 1993, INRP, p.229.

avec d'autres réalités que sont *« par exemple, la décentralisation, la déconcentration d'administration et la globalisation de leurs crédits, l'autonomisation juridique de certaines organisations de service public,… le recours à des méthodes de gestion par projet d'établissement …, par objectifs, et à des procédures d'évaluation des résultats, etc. »*[90]

Dans ce moment de mutation, nous n'avons pas d'un côté le modèle bureaucratique et de l'autre le modèle alternatif suscité entre autres par les pratiques partenariales. Nous avons des modèles de gestion de la société qui relèvent de l'un ou l'autre modèle, se succédant ou profondément imbriqués et qu'il est donc important de décrypter.

1.62 – Un modèle alternatif face au modèle bureaucratique.

Sommairement, le modèle bureaucratique se présente comme un système fortement hiérarchisé[91]. L'information y circule du sommet, lieu de la décision, vers la base, lieu de l'exécution. Dans le modèle alternatif apparaît une multiplicité de voies d'information : des circuits aller-retour, bases vers le sommet et vice versa, et des circuits transversaux particulièrement développés dans les modes d'organisation en réseaux. A ceci s'ajoute une interaction avec l'environnement à tous les niveaux du système. A la pyramide, symbolisant l'organisation bureaucratique, s'oppose la toile comme enchevêtrement de fils.

Le partenariat se présente comme une pratique de mise en œuvre de cette interaction où vont se déterminer les besoins et les objectifs pour répondre à leur satisfaction. La liste des participants à ces procédures n'est pas définie une fois pour toutes. Elle se constitue au vu des capacités à contribuer efficacement à la définition et à la réalisation des objectifs. Le partenariat analysé comme témoin et moyen du modèle alternatif inclut aussi

---

90 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », art.cit.in *Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993,* INRP, p.231.
91 CROZIER, Michel, *Le phénomène bureaucratique,* Seuil, Paris, 1963.

la présence de diverses catégories de personnes concernées par l'heureuse réalisation des objectifs. Les pratiques partenariales seront d'autant plus proches du modèle alternatif qu'elles inclueront non seulement des pratiques de décision et de mise en œuvre du projet mais aussi l'autonomie budgétaire et des modes de gestions des personnels qui se révèlent différents de ceux du modèle bureaucratique.

1.63 – Les aspects culturels du modèle.

Des pratiques partenariales peuvent coexister avec des représentations culturelles qui relèvent du modèle bureaucratique. Par exemple, *« la crainte de la hiérarchie ; l'autoritarisme avec les subordonnés ; la préférence pour des modes d'organisation et d'action normalisés et imposés à l'ensemble de l'institution ; l'attitude d'attente envers la hiérarchie pour que soient fournis consignes et moyens de l'action ; le respect strict des procédures classiques ...»*[92] Par contre, instaurer des partenariats qui participeraient à l'apparition d'un modèle alternatif d'organisation de la société suppose d'autres représentations culturelles qui feront que la pratique partenariale sera transformée. Par exemple, à contrario de celles évoquées précédemment, *« une attitude coopérative envers la hiérarchie et les subordonnés ; la préférence pour des solutions donnant satisfaction localement même si elles ne sont pas généralisables à l'ensemble du système administratif ; une attitude d'initiative pour déterminer des projets d'action et réunir des moyens ; un primat de la souplesse plutôt que de la procédure ; une attitude négociatrice ; une prise en compte des intérêts des autres parties… »*[93]

Pour que devienne effective la mutation vers un modèle alternatif au système bureaucratique d'organisation de la société, il importe de mettre en

---

92 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », art.cit. in *Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993,* INRP, p.235

93 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », art.cit.in *Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993,* INRP, p.235-236.

œuvre et en articulation, des outils et des méthodes, connus quelquefois dans le modèle autre, de telle sorte qu'apparaisse une polarisation de plus en plus forte vers le système alternatif. Celui-ci peut se définir comme un système organisé en réseaux, ce qui n'induit pas qu'il soit complètement éclaté. Il nécessite des régulations globales où l'Etat, ou des instances intermédiaires, gardent, en effet, leur rôle d'impulsion, de coordination, de régulation, de diffusion de l'information. Mais toujours dans un cadre d'aller-retour, d'action-réaction, respectueux de ce processus généralisé qui caractérise le fonctionnement du modèle alternatif : objectifs–moyens–actions–évaluations–nouveaux objectifs.

1.64 – Le parallélisme entre l'anthropologique et l'opérationnel.

Saisir ce parallélisme permet une avancée plus claire vers l'objectif recherché, à savoir une mutation de l'organisation sociale. En effet, l'anthropologue et le responsable opérationnel sur le terrain ont conscience de la complexité des situations qu'il s'agit de gérer globalement. En conséquence, il importe que les acteurs sachent se transformer de temps en temps en anthropologues, spécialement quand les situations à gérer présentent un caractère inédit et résistent aux méthodes habituelles d'action. La prise de recul par l'analyse multidimensionnelle de ce qui est en jeu permet de mieux repérer les maillons faibles d'une situation et d'identifier où et comment agir en priorité.

Concevoir le partenariat comme processus de mutation conduit à une redistribution des rôles et des activités des différents acteurs et donc à un travail de formation à de nouvelles compétences. Il s'agit en effet de traiter en parallèle un certain nombre de problèmes relevant de l'analyse des besoins; des définitions des objectifs adéquats, des responsabilités en vue de leur réalisation, des cadres institutionnels appropriés; des relations avec les hiérarchies d'organisations auxquelles appartiennent les partenaires, de la coordination entre ceux-ci, de la compréhension des langages et des

représentations de chacun d'eux, de la mobilisation des équipes. Interviennent aussi la recherche de financement, le choix et la mise en place de moyens techniques; l'évaluation des actions à chaque étape du processus de réalisation. C'est un des effets positifs du partenariat que de stimuler ainsi l'acquisition de compétences nouvelles pour chacun des partenaires et d'enrichir, en conséquence, leurs champs d'action.

1.65 – Modèle alternatif et référence aux valeurs.

Pour l'auteur, la manière dont s'opère majoritairement la référence aux valeurs ou aux principes universels inclus dans la constitution républicaine, par exemple, relève exclusivement du modèle hiérarchique prôné par le système bureaucratique. Le schéma vertical qui va de la décision à l'exécution se retrouve, de manière analogue, dans la façon de poser principes et valeurs comme fondement et justification des pratiques. Une telle compréhension conduit à conclure que la référence aux principes universels s'oppose au changement. Pourtant, pour l'auteur, le système alternatif n'est pas dépourvu de valeurs, mais, vouloir projeter ce qu'elles pourraient être, excède le champ d'application du modèle dans son état actuel.

Nous demeurons perplexe face à la radicalité de cette position qui considère, d'une certaine manière, valeurs et principes comme des « en soi », alors qu'il nous semble que leur autorité s'appréhende dans le devenir des actions et des projets[94]. En ce sens, les unes et les autres appartiennent à la multidimensionnalité des repères critiques de l'action plus qu'à ses fondements. Autrement dit, le modèle anthropologique du partenariat, comme témoin et moyen de la mutation vers un système alternatif, implique, pour nous, la référence aux principes universels comme un élément de la complexité qui qualifie sa mise en œuvre.

---

94 Nous les considérons comme appartenant au système de croyances qui permet la mise en action de tout individu. cf. PEIRCE, Charles Sanders, *Pragmatisme et pragmaticisme.Œuvres philosophiques,* volume 1, traduction de l'anglais et édition établie par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Cerf, Paris, 2002.

Conclusion.

L'angle de notre recherche portait sur le fait que le partenariat pourrait être un mode de participation particulièrement adapté à la situation de l'Eglise catholique romaine dans la société occidentale favorisant l'émergence de nouveaux modes de faire Eglise. Au terme de ce premier temps d'analyse et de réflexion anthropologique et sociologique, il nous apparaît possible de souligner quelques traits du mode sociétal qui prend forme dans les pratiques partenariales telles que présentées dans ce chapitre.

Nous retiendrons en premier lieu la mouvance du modèle « partenariat » qui en fait la richesse, comme le dit Guy Berger : *« Je suis personnellement convaincu qu'il y a là un objet de recherche justement d'autant plus important que précisément il ne se construit pas comme un modèle arrêté, défini une fois pour toutes, et que c'est cette instabilité qui le caractérise. »*[95] Le partenariat, en effet, comme témoin d'une mutation sociale, est un espace-temps où s'exprime la complexité du réel. Il n'est pas de mode d'emploi défini à l'avance, même si se retrouve la trame objectifs–moyens–actions–évaluations–nouveaux objectifs, qui constitue l'armature du développement d'un partenariat concret. Le chemin partenarial s'invente avec les partenaires, la parole, le savoir, l'expertise de l'un valant parole, savoir et expertise de l'autre. L'hétérogénéité du départ n'a pas à disparaître, mais son contenu se transforme au fur et à mesure du temps par le jeu même de l'interaction des partenaires.

L'incertitude, la prise de risque, le pari fait sur la possibilité de construire ensemble, de travailler ensemble, sans qu'aucun ne renonce à son identité tout en étant conscient qu'elle sera transformée, nous conduit à nous interroger sur les types d'organisation sociale plus ou moins en connivence avec ces processus. Il est, en effet, des organisations de type égocentrique,

95 BERGER, Guy, *Actes du colloque des 14,15,16 janvier 1993,* op.cit. p.366.

fermées sur elles-mêmes et donc assurées ; de ce fait, peu sensibles à la nécessité de réaliser des lectures fines de leur environnement, tendant à imposer leurs normes culturelles dans leurs relations. Il en est d'autres plus en questionnement quant à la nature de leurs rapports à autrui. Elles sont naturellement plus ouvertes à des démarches partenariales. Il en est aussi à identité fluide, davantage outillées pour une transformation d'elles-mêmes parce que plus conscientes de leur évolution dans un milieu complexe. Les enjeux sociétaux et institutionnels des pratiques partenariales, dans les espaces où nous les avons analysées, nous ont aussi montré le type de "vivre ensemble" que ces pratiques font advenir. Il s'agit d'une démocratie qui se développe à la manière d'un processus, où se construit une identité de citoyen au travers de procédures participatives grâce auxquelles il devient sujet actif et responsable.

Dans quelle mesure les institutions ecclésiales auxquelles nous allons nous confronter, maintenant, peuvent-elles accueillir ce processus ? Quels chemins les pratiques de l'aumônerie hospitalière ouvrent-elles ? Ce sont les enjeux ecclésiaux de tels partenariats que nous voulons analyser maintenant. S'ils consonnent avec ce que l'Eglise dit d'elle-même en particulier à travers certains textes conciliaires issus de Vatican II, nous pourrons envisager qu'ils puissent être générateurs de modes nouveaux de « faire Eglise » et de « vivre en Eglise » dans un juste rapport à une société pluriculturelle et plurireligieuse.

CHAPITRE 2 - ENJEUX ECCLESIAUX DE PRATIQUES PARTENARIALES

Introduction

Le modèle anthropologique du partenariat que nous venons de développer nous a introduits dans une perspective dynamique témoin d'une possible mutation sociale, à savoir le passage d'une organisation bureaucratique à une autre exprimant davantage un modèle alternatif. Si ce dernier peut s'appliquer à l'Eglise, il nous paraît important de le mettre à l'épreuve de sa réalité institutionnelle telle qu'elle prend corps dans des pratiques de fonctionnement et d'autorité, sans oublier que celles-ci sont soumises à la référence critique du Mystère du Christ appréhendé au travers du témoignage apostolique qui constitue les Ecritures du Second Testament.

En conséquence, nous repartirons de ce lieu particulier que représente l'aumônerie hospitalière en tant que réalité ecclésiale. Nous éluciderons les pratiques partenariales dans lesquelles elles sont engagées ou qu'elles visent à titre de projet et nous regarderons ce qu'elles font advenir comme formes d'ecclésialité parmi d'autres possibles. Or, il se trouve que l'évènement ecclésial que fut le concile Vatican II avait pour intention d'introduire l'Eglise dans un aggiornamento nécessaire, selon son initiateur, Jean XXIII, en raison des mutations du monde et de la vérité d'une annonce évangélique audible par les hommes de ce temps. La constitution pastorale « Gaudium et Spes » nous paraît très spécifiquement porteuse d'une mutation culturelle de l'Eglise. Nous tenterons donc de l'analyser, en suivant l'histoire du texte, de manière à mettre ensuite en corrélation : pratiques partenariales en aumônerie hospitalière, nouveaux rapports de l'Eglise au monde et mise en lumière d'une Eglise signe et servante du Royaume. En second lieu, nous nous interrogerons sur la possibilité de pratiques partenariales dans la vie interne de l'Eglise. En effet,

celles-ci, nous l'avons vu, transforment les modèles de prise de décision et donc d'exercice de l'autorité. Quels visages d'Eglise, quels modes de faire Eglise pourraient ainsi advenir dans l'engagement sur des chemins partenariaux ?

2.1 – Regard sur les pratiques et les projets de l'aumônerie hospitalière

Nous nous référons ici à l'analyse du corpus que nous avons constitué dans la première partie de notre recherche et que nous mettons en regard des typologies présentées au chapitre précédent. Nous complèterons cette première approche par d'autres sources issues elles aussi du monde de l'aumônerie hospitalière.

2.11 – Ce que nous avons entendu des pratiques partenariales des équipes d'aumônerie hospitalière

2.111 – Au travers d'une situation particulière

Si nous réécoutons les interviews des équipes d'aumônerie hospitalière, nous entendons peu le mot « partenariat ». Lorsqu'il est utilisé par un aumônier d'hôpital, c'est pour évoquer la collaboration nécessaire entre deux équipes, l'une en charge de l'hôpital public, l'autre en charge de la clinique privée, alors que ces deux secteurs hospitaliers sont en démarche de restructuration. Dans ce contexte, il s'agit d'établir un uni que projet d'aumônerie, écrit par quelques membres des deux équipes et de le soumettre à l'approbation de *« la direction de la clinique. »*, précise l'aumônier.

Nous pouvons considérer qu'il s'agit là d'un « partenariat pratique »,

selon la typologie de Bertrand Bergier présentée précédemment. Le problème concret à résoudre est l'établissement d'un projet qui soit accepté par une double administration publique-privée et porté par deux équipes. Il nécessite donc la participation, à des moments divers de son élaboration, de chacune des parties. Il cessera lorsque la tâche sera accomplie.

2.112 – La relation aux personnels hospitaliers

Cette relation est perçue comme indispensable par l'ensemble des équipes interviewées et donc voulue et désirée. Quand elle existe, elle est décrite en termes de collaboration. *« Le personnel, de plus en plus proche et accueillant, et je vais dire, essayant de nous faciliter les choses, vraiment... attentif à ce qu'on fait et à nous aider dans ce qu'on fait. » « Quand on a des célébrations, en long séjour ou court séjour,… on a besoin du personnel pour qu'à l'heure précise les malades soient arrivés et on a be soin de leur collaboration. »* Souvent, il nous a été précisé que les visites se font en accord avec le cadre de service et les soignants, quel que soit le secteur hospitalier concerné. Cette collaboration comporte des informations mutuelles sur les malades visités dans les limites de la discrétion nécessaire. Elle est reconnue comme primordiale en santé mentale.

Il arrive que l'aumônier « *assiste aux transmissions »* dans le cadre d'une maison de retraite. Cette reconnaissance de l'aumônerie comme service de l'hôpital favorise la collaboration avec les personnels dans l'accompagnement des personnes en fin de vie, également, dans la proposition d'un temps de présence plus long près des personnes angoissées, temps que le personnel soignant ne peut offrir faute de disponibilités matérielles.

La collaboration devient très nettement pratique partenariale dans le cadre des hôpitaux locaux d'Evron et de Renazé. Qu'il s'agisse de la mise en œuvre de célébrations d'onction des malades, de Noël, de Toussaint, ou de projets d'animation dans le cadre de la semaine des personnes âgées, un partenariat pratique se met en place impliquant l'administration hospitalière, le

personnel soignant, le service de l'animation, l'aumônerie, voire la paroisse.

2.113 – La participation à des démarches institutionnelles

A l'époque où nous avons réalisé les interviews, beaucoup d'établissements hospitaliers étaient engagés dans des « démarches qualité »[96] . La mise en place de celles-ci demandait la participation de l'ensemble des services. Certaines équipes d'aumônerie ont parlé de leur engagement dans cette démarche. Elles ont apprécié que leur place ait été reconnue dans sa spécificité.

Au centre hospitalier de santé mentale de Blain, à la demande de l'administration, l'aumônier a intégré la fédération des activités thérapeutiques intersectorielles (FASTI). Elle a perçu cette offre comme la reconnaissance du travail de l'aumônerie en tant que facteur de socialisation parmi d'autres pour la personne malade.

Reste à savoir si ces lieux institutionnels fonctionnent comme des partenariats. Ils le pourraient s'il s'agit d'un travail de réflexion entre pairs en vue d'un objectif commun : la qualité du soin offert, dans la première situation, l'articulation de divers de modes de présence, de travail, de relation, avec les personnes malades en vue de leur mieux être et de la reconstitution d'un lien social, dans la deuxième situation. La spécificité de l'approche et de la fonction de chaque service étant respectée, ce partenariat pourrait être dit « coopératif ».

2.12 – Ce que nous avons lu et entendu concernant le projet pastoral de l'aumônerie hospitalière.

96 L'engagement dans cet type de procédures correspondait à une demande de l'administration hospitalière en vue de mettre en œuvre la prise en charge de la personne hospitalisée considérée dans sa globalité.

Quels que soient les mots employés : collaboration, dialogue, information mutuelle, partenariat, tous les projets d'aumônerie que nous avons lus enracinent ces pratiques dans un mode de mise en œuvre de la mission reçue de l'Eglise qui ne peut se dispenser du « partenariat ». Ils expriment une volonté de lui donner corps dans les cadres hospitalier et ecclésial, en s'en donnant les moyens.

2.121 – Dans le cadre hospitalier

Dans l'avant propos du projet du service d'aumônerie de l'hôpital local de Chalonnes-sur-Loire nous lisons ceci : « *Dans un souci de prise en charge globale de la personne, la dimension humaine et spirituelle de la personne est désormais prise en compte dans la démarche de soins par chacun des acteurs qui s'efforce d'y être attentif. Elle constitue l'attention spécifique du service d'aumônerie : dans un total respect des convictions de chacun, en partenariat avec les équipes de soin, d'animation et dans un souci de collaboration la plus ajustée possible. »*[97]

Ainsi donc des pratiques partenariales paraissent comme indispensables à une juste mise en œuvre de la mission d'un établissement public de santé, mission d'accueil et de soin dans la prise en charge de la globalité de la personne hospitalisée. Vu sous cet angle, nous pourrions être tentés par l'utopie de voir naître un « partenariat solidariste ». Il ne s'agit pas moins, en effet, que de faire alliance entre divers services pour cette grande cause du service et de la reconnaissance de tout être humain quels que soient son état de santé ou sa fonction dans ce lieu de la souffrance, de l'angoisse voire de la mort. Du moins voyons-nous que les projets de l'aumônerie suggèrent des procédures d'actions plus ou moins ponctuelles, cohérentes avec cet horizon. Nous en signalons quelques-unes. Elles peuvent relever de la simple démarche d'information et se développer en certains lieux jusqu'à la mise en œuvre de compétences et de ressources pour une action concrète.

---

97 Projet du service d'aumônerie, p.1, Tome *Annexes,* annexe III, 1.

Ainsi, présenter un projet d'aumônerie à la direction et aux cadres de chaque secteur hospitalier peut avoir un objectif de simple communication et connaissance mutuelle[98]. De même que répondre aux demandes d'information sur le service dans les centres de formation des personnels hospitaliers. Tout autre est l'objectif lorsque la volonté de l'équipe d'aumônerie est de rechercher avec les divers acteurs des services de l'hôpital, les moyens d'une collaboration concrète pour une pratique plus ajustée de la présence des membres de l'équipe auprès des malades. Le « partenariat relationnel » devient alors davantage « partenariat pratique ».

Nous pouvons discerner la même différence de degrés dans le souci exprimé par certains projets d'une nécessaire collaboration avec d'autres intervenants associatifs. Ainsi, pouvons-nous lire dans le projet d'aumônerie de l'hôpital intercommunal Sèvre et Loire, site de Vertou : « *demander à l'hôpital la réalisation d'une rencontre commune avec les intervenants de JALMALV et/ou autres pour se connaître, préciser nos façons diverses d'être au service des malades y compris en fin de vie, nos responsabilités diverses près d'eux, définir ce qui serait utile à se communiquer mutuellement pour un plus grand respect de l'unicité comme de la globalité de chaque résident et par quels moyens.* »[99] La dimension interreligieuse explicitement présente dans plusieurs projets stipule l'initiative du service de l'aumônerie catholique pour susciter la rencontre des diverses confessions.[100] Est-il possible d'imaginer qu'à l'issue d'une première étape de présentation des projets des diverses associations en présence, puisse s'enclencher une dynamique plus large et sur un plus long terme ?

La volonté de répondre positivement à une demande de participation à la formation des personnels hospitaliers ou à une réflexion, entre pairs, dans le cadre de l'hôpital, sur des questions de société ou d'éthique, autorise aussi des

---

98 Projet d'aumônerie du centre hospitalier de Laval, novembre 2001, Axe 3 : Développer le partenariat, tome *Annexes,* annexe III, 4.

99 Projet d'aumônerie de l'hôpital intercommunal Sèvre et Loire, site de Vertou, p.8, tome *Annexes,* annexe III, 9.

100 Projets d'aumônerie du centre hospitalier du Mans, p.5, tome *Annexes,* annexe III, 5 ; du centre hospitalier de Laval, Axe 3 : Développer le partenariat, tome *Annexes,* annexe III, 4 ; du centre hospitalier Georges Mazurelle de La Roche-sur-Yon, paragraphe 2-2, tome *Annexes,* annexe III, 7.

possibilités de pratiques partenariales, la personne engagée dans ces processus y intervenant à son titre propre de représentant institutionnel.

Quels que soient les points d'ancrage (et nous venons d'en évoquer quelques-uns) de la volonté partenariale du service de l'aumônerie, celle-ci se trouve mise à l 'épreuve soit d'une acceptation positive des personnels et services de l'établissement hospitalier, soit de l'attente d'une demande de ceux-ci dans le cadre de la formation par exemple.

2.122 – Dans le cadre ecclésial diocésain ou de proximité

Les projets d'aumônerie et les RDAH que nous avons rencontrés soulignent deux lieux possibles de pratiques partenariales estimées nécessaires : la formation et l'exercice de la mission.

2.1221 – La formation

La formation initiale est évoquée comme exigeant la collaboration d'autres services d'aumônerie hospitalière, des instances diocésaines de l'aumônerie hospitalière et de la pastorale de la santé, pour fixer les objectifs, les contenus, les moyens, les temps et lieux de la formation. Il est aussi désiré que les procédures d'évaluation et de discernement, quant à l'appel à participer à la mission de l'aumônerie, soient le fait d'un partenariat qui engage un triple niveau institutionnel : l'aumônerie hospitalière du l ieu concerné, le RDAH, l'autorité diocésaine. Cela est évoqué avec beaucoup de clarté dans les interviews des responsables diocésains auxquels nous avons procédé. L'enjeu paraît suffisamment important aux yeux de ces derniers quant à l'authentification d'une compétence, pour qu'ils désirent sa mise en œuvre en d'autres lieux de responsabilités pastorales (pastorale liturgique et sacramentelle, animation de communautés ecclésiales, etc.)

La formation continue des aumôniers et des membres associés aux équipes est pratiquée en lien avec les aumôneries des hôpitaux de la région

Ouest, le service formation des centres hospitaliers, les services diocésains de la pastorale de la santé et l'Université catholique de l'Ouest suivant les objectifs poursuivis. Il dépend de ces divers organismes de faire en sorte que leur collaboration prenne la forme d'un partenariat dans la mise en place d'un parcours de formation spécifique sur un plus ou moins long temps.

2.1222 – L'exercice de la mission reçue.

L'exercice de la mission reçue de l'Eglise pour la mettre en œuvre dans le milieu hospitalier requiert à divers niveaux la recherche de liens avec d'autres lieux ecclésiaux. Dans un souci premier d'information et de reconnaissance mutuelle par exemple, certains aumôniers apprécient (ou apprécieraient) de participer régulièrement ou occasionnellement aux conseils paroissiaux ou aux conseils pastoraux de secteurs. Suivant la volonté d'implication des uns et des autres, ici encore, un « partenariat relationnel » pourrait se transformer avec le temps en « partenariat cognitif » voire « pratique ».

Le service de l'aumônerie hospitalière peut aussi devenir partenaire d'une action pastorale de paroisse ou de secteur auprès des personnes souffrantes ou isolées incluant : les pratiques de visites, le service « de communion au corps eucharistique du Christ » au domicile des personnes, des propositions diverses de célébrations de l'onction des malades, l'organisation de rencontres, de réflexions, de pèlerinages, etc.

Les enjeux ecclésiaux d'une volonté partenariale à ce niveau, ressortissent de la conviction d'un témoignage à porter ensemble, et non pas seulement les uns à côté des autres, d'une Eglise servante du Royaume, disciple de Celui dont la vie, la mort et la résurrection manifestent la sollicitude de Dieu à l'égard de tout être humain.

2.13 – Des échos d'une session régionale des aumôneries en établissement de santé.[101]

Dans un numéro récent d'A.H.[102], Véronique Charvet, aumônier du secteur gériatrique d'un hôpital lyonnais, fait état d'un long chemin de 25 années au cours desquelles l'équipe d'aumônerie a su prendre sa place et se faire reconnaître comme un service de l'hôpital. Elle souligne l'importance de ce choix fondamental qui a guidé l'équipe dans son engagement de relation, de collaboration, de participation, informel puis institutionnel, avec les divers acteurs et services hospitaliers pour passer de « *la reconnaissance au partenariat.* » [103]

Reprenant le compte rendu des travaux d'une autre session régionale de la province de Rennes sur le thème : « Aumônier en établissement de santé, une compétence au service de la mission », nous découvrons que la problématique de la reconnaissance, de la collaboration puis du partenariat trouve sa place autant dans les prestations des personnels des établissements de santé que dans celles des « envoyés en mission par l'Eglise ». Ainsi s'exprime Bernard Tirel, chargé d'enseignement à l'Ecole Nationale de la Santé Publique (ENSP) à Rennes : *« Vous êtes certes des aumôniers dans un exercice que vous aurez à définir auprès des patients, mais vous êtes aussi des interlocuteurs dont la compétence et la réflexion peuvent être utiles sur des thématiques qui traversent l'hôpital. »*[104] Intervenant sur « Qu'est-ce que

---

101 Conseil des aumôneries hospitalières et AHO, province de Rennes, *Aumônier en établissement de santé : une compétence au service d'une mission.* 33ème session des Naudières, septembre 2006.

102 *Revue nationale trimestrielle des Aumôneries des Hôpitaux, cliniques, maisons de retraite et de cure, A.H.,* n°197, janvier 2008.

103 CHARVET, Véronique, "Vous avez votre place, encore faut-il la prendre...", in *Aumônier en établissement de santé,* op.cit. p.35-37.

104 TIREL, Bernard, "Le service de l'aumônerie vu de l'ENSP*",* in *Aumônier en*

rendre compte ? », Isabelle de Saint Sulpice, responsable qualité au CHSM de Blain en Loire Atlantique, intègre dans son schéma le spécifique du service de l'aumônerie dans les termes suivants : *« Le service aumônerie fait partie intégrante d'un établissement de santé,...il est un par tenaire dans le fonctionnement de l'établissement. Il occupe une position très transversale. Il doit être en collaboration ajustée avec les soignants, les patients et leurs proches... Chaque membre de l'équipe d'aumônerie inscrit ses actions dans une démarche pluridisciplinaire.* [105]

Par ailleurs, l'aumônier d'un hôpital local que nous avions rencontrée à l'occasion de l'interview de l'équipe d'aumônerie, partageant son expérience de rédaction du rapport d'activité du service en direction de l'administration hospitalière, conclut ainsi : *« Je dirai que le rapport d'activité tout seul, sans lien avec le projet d'établissement, les projets de service, sans conséquence sur le projet d'aumônerie et ses objectifs prioritaires, ne serait peut-être rien d'autre qu'une tâche administrative de plus. Mais si le rapport d'activité est articulé avec tous ces éléments et les fait se répondre entre eux, s'enrichir mutuellement, alors il fait avancer l'équipe et la qualité du service, il donne des chances supplémentaires pour un par tenariat constructif avec les soignants. Cet exercice qui peut paraître technique est transcendé par la mission confiée qui nous habite toujours. »* [106] En même temps, elle souligne, rejointe en cela par une autre collègue, comment ce travail d'informations réciproques opère un bouleversement des représentations mentales des personnels hospitaliers quant à l'Eglise et à son travail en établissements de santé. Bouleversement qui rend possible la reconnaissance mutuelle « à hauteur d'humanité » et l'engagement dans une collaboration voire un partenariat fructueux.

Nous notons aussi avec intérêt que dans les missions explicitées aux équipes d'aumôneries par l'Eglise diocésaine se trouve notés un travail en lien avec la paroisse ou les mouvements divers et la participation à des réseaux

---

établissement de santé,.op.cit. p.14.

105 De SAINT SULPICE, Isabelle, "Qu'est-ce que rendre compte ?" in *Aumônier en établissement de santé,* op.cit. p.54.

106 " Partage d'expériences autour du rapport d'activité", in *Aumônier en établissement de santé,* op.cit. p.59.

inter-hospitaliers.

Ainsi se trouve consolidée et élargie notre perception de pratiques et de projets partenariaux par les témoignages croisés des divers acteurs du projet de l'établissement hospitalier.

2.14 – Des formes d'ecclésialité issues des pratiques pastorales de l'aumônerie hospitalière.

Nous avons noté, dans la première partie de notre recherche, que beaucoup d'équipes d'aumônerie enracinent leur volonté de partenariat dans une référence à la constitution pastorale conciliaire « Gaudium et Spes ». Dans celle-ci se trouve développée, entre autres, la fécondité d'une relation de réciprocité entre l'Eglise et le monde de ce temps. La situation de l'aumônerie hospitalière est, en effet, spécifique et singulière en ce qu'elle appelée à être présence d'Eglise dans un lieu public où le respect de la laïcité est normatif. L'Eglise s'y trouve mise en situation d'être « accueillie » par l'administration, par la personne hospitalisée et par les personnels. Désireuse d'être reconnue dans ce qui fait le cœur de sa mission ecclésiale, à savoir : rendre présente, en ce lieu de l'hôpital, la sollicitude de Dieu à la manière évangélique de Jésus, l'équipe d'aumônerie a donc souci de montrer sa volonté de participer à part entière au projet de l'hôpital, à la place qui est la sienne, dans le respect d'autres modes de présence et d'activités. « *Ni à part, ni à côté, mais dedans... dedans, mais pas en terrain conquis* » [107].

De nouveaux visages d'Eglise sont aussi perçus par l'administration hospitalière elle-même et les personnels soignants en ce que s'opère une transformation de leurs représentations de l'Eglise au vu de cette manière « d'être avec » dans le partage du souci de prendre soin. Il s'agit sans doute d'un long chemin où bien des obstacles sont à affronter et à franchir, à commencer par ceux de l'anticléricalisme, du laïcisme, de l'indifférence. Pour qui se situe dans ces univers, les pratiques de l'aumônerie surprennent. Mais la

107 Extrait 14, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.

qualité d'une présence discrète, écoutante, attentive, dont le bienfait est reconnu dans la durée, ouvre la porte à l'acceptation d'une réelle compétence et d'un vrai service. Dans la mesure où e st perçue la positivité d'un accompagnement, un réel partenariat peut prendre forme avec l'entourage du malade. Le service de l'aumônerie est alors reconnu comme essentiel dans l'attention à la dimension spirituelle de la personne.

Cette perception d'un déplacement des représentations nous conduit à élargir notre réflexion ecclésiologique en considérant qu'en ce domaine, des pratiques partenariales participent de la mutation d'un modèle ecclésial à un double niveau, celui du rapport Eglise–société et celui-là même de l'organisation interne de la vie ecclésiale.

2.2 – La constitution pastorale « Gaudium et Spes », témoin de la mutation d'un rapport de l'Eglise au monde.

Lorsque le projet du service de l'aumônerie catholique du C HG Mazurelle de La Roche-sur-Yon fait référence au concile Vatican II pour enraciner sa manière d'envisager sa mission, il évoque la constitution pastorale « Gaudium et Spes » en ces termes : « *Le Concile Vatican II invite l'Eglise à entrer en dialogue avec le monde de ce temps en partenaire loyal qui accepte de recevoir et d'apprendre de lui. »* [108] Ces mots font écho très particulièrement au chapitre IV de cette constitution (n°40-44) qui développe plus explicitement les rapports mutuels de l'Eglise et du monde.

Il nous semble que nous pouvons aller plus loin dans la reconnaissance d'une correspondance féconde entre les pratiques et les volontés partenariales de l'aumônerie hospitalière et le mode d'être-Eglise-dans-le-monde que promeut le texte conciliaire. En effet, si le modèle anthropologique de partenariat que nous avons privilégié se définit comme témoin de la mutation d'un modèle d'organisation de la société, de manière analogue, ce texte peut

108 Tome *Annexes,* annexe III*, 7,* paragraphe 2-2.

être reconnu comme témoin d'une mutation possible du rapport de l'Eglise elle-même au monde. Il n'est pas une fin en soi. Il est proposition d'une mise en chemin radicalement nouvelle qui ouvre des perspectives de présences évangéliques et missionnaires autres. Nous voudrions tenter de mettre cela à jour en nous attachant d'abord à l'histoire du texte[109]. Puis, nous étudierons la signification sociologique et théologique de l'expression « signes des temps », indice d'une réelle mutation ecclésiologique. Enfin, nous nous attacherons à qualifier ce que porte de rapport nouveau au monde le chapitre 4 de la constitution conciliaire.

2.21 – Les moutures successives du texte

1 - « De ordine morali »

Dans les quelques 70 schémas préparatoires adressés aux Pères, un texte, « *De ordine morali* » dont le P. Villain dira qu'il « *ne fait aucun effort pour saisir l'homme d'aujourd'hui, là où il est, en lui offrant quelque possibilité d'entendre et de comprendre ce qu'on lui dit... ce ne sont que portes fermées, mises en garde, condamnations.* » [110] Aussi, au cours de la première session apparut rapidement la nécessité de restructurer les tâches du concile en sortant de la problématique de ces schémas étrangère à la dimension spécifiquement pastorale voulue par Jean XXIII. A la demande de celui-ci, les cardinaux Montini et Suenens s'attellent à la tâche. Dans son intervention du 3 décembre 1962 celui-ci propose que le travail conciliaire sur

---

109Nous nous référons à un travail de lecture de la genèse du texte contemporain du Concile – à savoir *Vatianc II, L'Eglise dans le monde ce temps,* tome I, collection Unam Sanctam, n°65a, Cerf, Paris, 1967 - pour en indiquer le caractère de mutation dans le cadre des bouleversements sociétaux qui marquent le début de la 2ème moitié du XXème siècle. Nous n'excluons pas, ce faisant, l'oeuvre du théologien Giuseppe ALBERIGO, *Histoire du Concile Vatican II.*Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 2005, et, très particulièrement : *L'Eglise en tant que communion,* tome IV et *Concile de transition,* tome V. Nous nous référerons à cet auteur pour ce qui concerne, entre autres, les implications partenariat et gouvernance de l'Eglise.

110 Mgr DELHAYE, Philippe, « Histoire des textes de la constitution pastorale », in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome I, collection Unam Sanctam, n°65a, Cerf, Paris, 1967, p.216, note 4.

l'Eglise s'oriente selon deux directions : l'Eglise « ad intra », son Mystère, sa nature (ce qui donnera naissance au texte « Lumen Gentium ») et l'Eglise « ad extra » en tant qu'elle est tournée vers le monde, dans une attitude de dialogue avec lui, dans l'aujourd'hui de son histoire (ce qui produira le texte « Gaudium et Spes »).

2 – Le schéma de mai 1963.

Le schéma de mai 63 co-rédigé par la commission théologique et celle de l'apostolat des laïcs, comporte six chapitres. Le premier développe une théologie patristique de l'homme, image de Dieu. Elle donne un horizon positif au développement des cinq chapitres suivants abordant successivement : la dimension sociale de l'homme, le mariage et la famille, la culture, l'économie et la justice sociale, la paix et la guerre.

Ce schéma fournissait une bonne base de travail aux travaux des Pères. Mais, en juillet 63, la commission centrale le jugea encore trop loin du compte notamment quant à une théologie des réalités terrestres et à une articulation plus précise avec l'ecclésiologie de « Lumen Gentium ». Le groupe dit de « Louvain », mandaté par le cardinal Suenens, s'empare donc du projet pour une nouvelle mouture.

3 – Le projet de Malines

Le projet de Malines qui sort de ces travaux et réflexions se présente sous la forme de 3 parties. La première s'adresse aux chrétiens et parle de la présence pastorale de l'Eglise au monde sous le mode d'une évangélisation adaptée au moment actuel de l'histoire. Les parties 2 et 3 s'adressent à tous les habitants de la planète. Elles parlent d'abord de l'autonomie du monde profane, puis du service que l'Eglise peut lui rendre sous le mode d'une parole concernant la vocation de ce monde et le sens qui l'habite, sous le mode du témoignage également et enfin, sous celui de la participation à son unification dans le domaine de la justice et de la fraternité. Des annexes au projet prendraient en compte les problèmes évoqués dans le schéma de mai et non explicités dans le texte de Malines.

4 – Le schéma de Zurich

Le projet de Malines ne sera pas présenté en assemblée conciliaire. Il est stoppé par la commission mixte qui estime préférable que le travail soit repris par une sous commission de la commission centrale du concile mise spécialement sur pied pour cet objectif. La composition de cette dernière maintenait la double représentativité de la commission théologique et de celle de l'apostolat des laïcs. Elle manifestait également la volonté d'une prise en compte d'une pluralité culturelle capable de contrebalancer une expression perçue comme trop majoritairement occidentale.

Le schéma de Zurich comporte 3 chapitres. Des éléments de mutation de la démarche théologique conciliaire commencent à s'y montrer. Sur le plan de la méthode d'abord : la réflexion du texte ne se déploie plus par déduction, mais par induction. « *Il ne s'agit plus d'énoncer, d'adapter des principes théoriques »,* abstraits, hors du t emps, « *à une animation chrétienne du temporel. »*[111]. Il s'agit d'observer et d'analyser la réalité concrète et historique du monde tel qu'il s'offre aux yeux de tous et donc des chrétiens, d'en découvrir la dimension de « signes des temps » à la manière de Jean XXIII dans « *Pacem in terris »*[112]. Dès lors, entrant en dialogue avec ce monde en recherche de sens (signification et direction), l'Eglise peut proposer la parole de la Révélation concernant la vocation de celui-ci et inviter les chrétiens à participer à l'avènement et à la manifestation des arrhes du Royaume « hic et nunc ».

Sur le plan du r apport au monde, le Concile ne se situe plus, dans le texte de Zurich, en vis à vis, en extériorité, mais au cœur de, en solidarité. En conséquence, si l'adresse est explicitement aux fils de l'Eglise, membres de la famille humaine, c'est dans l'espoir que tous, chrétiens, croyants, hommes de bonne volonté, puissent entendre et comprendre cette parole de foi et d'espérance.

Ayant noté ces deux éléments de mutation, revenons au contenu du texte. Le chapitre premier développe la vocation intégrale de tout être humain

---

111 CHENU, Marie Dominique, « Les signes des temps, réflexion théologique », in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome II, op.cit. p.214.
112 JEAN XXIII, *Pacem in terris, AAS*, 55, (1963).

créé à l'image et ressemblance de Dieu, placé dans un univers mis à sa disposition pour qu'il y vive heureux. C'est pourquoi sa vocation divine ne le détourne pas d'un engagement terrestre. Bien au contraire, elle le suscite pour qu'au cœur de la cité terrestre, la dignité de toute personne humaine soit respectée.

Le chapitre second précise le service spécifique des pasteurs et des laïcs dans le monde. Y sont réaffirmés le rôle « spirituel » des premiers et le respect de leur droit d'annoncer librement l'Evangile de Dieu. Car c'est de cet Evangile qu'ils doivent être témoins et d'une manière qui lui soit conforme, « *rendant à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu»* (Mt 23, 21), dans un e sprit de service et non de domination. Quant aux laïcs, c'est en traduisant et en vivant de façon concrète les exigences évangéliques dans leurs lieux d'engagement et de vie, qu'ils contribueront à l'avènement d'un monde de justice et de paix. Point n'est besoin pour cela de structures particulières spécifiquement catholiques. L'esprit de dialogue doit s'établir avec tous les hommes de bonne volonté et, si ces structures existent, elles peuvent être ouvertes à tous.

Ces indications concrètes prennent forme dans le chapitre troisième où se trouve développée, selon la même méthode inductive et dans le même esprit de solidarité, une réflexion sur cinq « signes des temps » : la dignité de la personne humaine, la dignité du mariage et de la famille, la culture et sa promotion, la vie économique et sociale, la solidarité entre les peuples. Chacun de ces domaines fait l'objet d'une annexe spécifique adjointe au texte du schéma.

A la fin de la troisième session du concile (novembre 1964), les débats devinrent très serrés. En effet, le questionnement sur le statut d'autorité de ces annexes manifestait la difficulté de nombreux Pères à en trer dans le mouvement de cette mutation radicale du rapport de l'Eglise au monde. Beaucoup de textes devant être votés au terme de cette session, le 19 novembre 1964, M gr Guano réunit les membres des commissions et les experts plus spécialement concernés par la formulation ultime du schéma XIII, « *L'Eglise et le monde de ce temps* », qui devait être soumise au vote

lors de la dernière session du concile. La discussion aboutit à l'élargissement de la commission de reprise du texte au regard d'une représentation plus internationale d'Eglises en situation très diverses : Eglises d'Europe de l'Est, Eglises d'Orient et d'Extrême Orient, Eglises d'Afrique. Le chanoine Haubtmann fut chargé du travail de la nouvelle rédaction à partir des contributions et interventions des Pères et des observateurs.

5 – Le texte d'Ariccia

Le texte d'Ariccia né de cet ultime travail fut envoyé aux Pères après décision de Paul VI, le 28 mai 1965, pour qu'il soit examiné au cours de la session suivante. Il était rédigé en latin et accompagné du texte français de base rédigé par Mgr Haubtmann pour pouvoir mieux exprimer les idées contemporaines jusque dans la spécificité de leur vocabulaire. Il confirme la méthode inductive du texte de Zurich. Il fait le choix de s'adresser à tous les habitants de la planète en leur proposant une anthropologie chrétienne. Celle-ci tord définitivement le cou à une pensée dualiste opposant la nature et la grâce, la foi et la raison. Elle montre la grâce comme accomplissement, achèvement des potentialités de la nature et la foi comme un au-delà de la raison, certes, mais dans un processus de continuité-discontinuité qui ne déprécie pas l'une par rapport à l'autre, laissant place au risque de l'adhésion libre, sommet de l'activité de la raison humaine.

Cette anthropologie se développe autour des quatre dimensions présentes dans le texte de Zurich : la dignité de la personne humaine, son aspect social, sa dimension historique et évolutive, son épanouissement dans la vie chrétienne et ecclésiale. La partie préliminaire du texte décrit les mutations qui affectent l'actualité du monde, faisant appel aux analyses sociologiques et psychologiques. Elle conduit à la question partagée par les philosophes, les scientifiques et les pasteurs : quel est donc le sens de l'existence et des efforts humains ?

Les débats furent difficiles, houleux, surprenants pour les auteurs du texte. Non seulement la méthode était nouvelle comme nous l'avons souligné, mais la théologie également. Sortis d'une théologie scolaire, abstraite,

essentialiste, indifférente à l'histoire et à ses mutations, les rédacteurs du texte se faisaient témoins d'une théologie concrète et historique, une théologie des « signes des temps », une théologie du « kaïros », une théologie du discernement de la présence de Dieu et de la réalisation de son dessein, en référence au Christ comme : principe et fin de l'histoire humaine, révélation de l'origine et de la vocation de tout être humain, accomplissement eschatologique de toute la création. Après moult modifications, le texte fut promulgué, en 1965, sous le titre de *« L'Eglise dans le monde de ce temps »* par 2309 placet et 75 non placet.

Ainsi l'histoire mouvementée d'un texte qui s'offre désormais à l'Eglise et au monde comme constitution pastorale et dont le titre authentifie l'inclusion de l'Eglise dans le monde de ce temps quel qu'il soit, nous a-t-elle permis de pointer trois éléments majeurs de mutation : le passage d'une méthode de réflexion déductive à une méthode inductive, le passage d'une position de l'Eglise face au monde à une position d'Eglise dans le monde, le passage d'une théologie essentialiste à une théologie historique. Ces trois éléments ne sont pas sans importance pour une mutation plus radicale de modèles d'ecclésialité[113]. Pour avancer dans cette perspective, nous voudrions développer maintenant en quoi l'expression « signes des temps », employée par Jean XXIII dans la bulle de convocation du concile[114], était porteuse de cette mutation. Puis nous regarderons plus explicitement le chapitre IV de « Gaudium et Spes » qui imprime cette mutation dans les nouveaux rapports entre l'Eglise et le monde. Il nous restera ensuite à montrer s'il existe une cohérence entre le modèle anthropologique du partenariat et le modèle ecclésiologique vers lequel nous conduit cette constitution pastorale.

---

113 Ces trois éléments de mutation sont à la fois les lieux où se manifestent la conversion de l'Eglise à de nouveaux rapports au monde mais aussi ses résistances. Conversions et résistances seront présentes tout au long de l'histoire de la rédaction des textes conciliaires mais également dans le long travail de leur réception. Ce que montre la réflexion du théologien Christoph THEOBALD, *La réception du Concile Vatican II, tome 1, Accéder à la source,* Cerf, Paris, 2009.

114 Jean XXIII, *Humanae salutis,* 25 décembre 1961, *AAS,* 54, (1962).

2.22 – « Les signes des temps »

L'expression « signes des temps » a fait florès au moment du concile et dans la décennie qui l'a suivi. Scruter les signes des temps était devenu une composante de l'évangélisation tout comme « *découvrir avec joie et respect les semences du Verbe »* présentes dans la diversité des cultures. [115] Ce vocabulaire pouvait-il être le signe d'une récupération ou manifestait-il un authentique respect de Dieu et du monde dans un regard radicalement renouvelé sur leur relation ? Pour répondre à cette question qui concerne notre problématique, à savoir considérer « Gaudium et Spes » comme témoin d'une mutation des rapports de l'Eglise et du monde, nous nous réfèrerons à la pensée d'un sociologue, François Houtart et à celle d'un théologien, Marie Dominique Chenu, tous les deux contemporains de l'évènement conciliaire [116]

2.221 – Une compréhension sociologique des « signes des temps »

« L'Eglise a le devoir de scruter les signes des temps », lisons-nous dans l'exposé préliminaire de « Gaudium et Spes » (GS 4, §1). Une sous-commission spécifique s'est attelée à ce travail dont l'essentiel est restitué en introduction du texte conciliaire. De quoi s'agit-il ? D'abord de dresser un inventaire de faits observables sociologiquement qui caractérisent d'une manière assez précise la situation globale de l'humanité de cette époque en tenant compte des diversités culturelles.

Or, dans les années 60, commence à se faire jour une véritable mutation sociale et culturelle issue d'une civilisation technique qui fait suite à la civilisation industrielle née dans la seconde moitié du XIXème siècle. Un

---

115 *Ad gentes,* Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, in *Concile oecuménique Vatican II, documents conciliaires 4*, éditions du Centurion, 1966, n°11.
116 HOUTART, François, « Les aspects sociologiques des signes des temps », p.171-204 ; CHENU, Marie Dominique, op. « Les signes des temps, réflexion théologique », p.205-225, in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome II, Unam Sanctam, n°65b, Cerf, Paris, 1967.

premier élément de compréhension consiste à situer cette mutation dans une perspective historique et dans son contexte culturel, celui de l'Europe occidentale. La confiance dans les capacités de la raison humaine, dans le progrès comme condition du dé veloppement et de l'accomplissement de l'humain, continuent de susciter les espoirs d'un grand nombre sous formes de messianismes divers. Dans cette histoire, l'Eglise s'est souvent située en retrait voire en opposition, soucieuse de défendre les droits de Dieu face à qui exaltait les droits de l'homme libéré de l'aliénation de la religion.

L'expression « scruter les signes des temps » qualifie une certaine manière de regarder le monde pour y discerner comme des lignes de fond, des chemins nouveaux, des transformations des rapports à la nature et entre les humains. Scruter les signes des temps c'est aussi se donner les moyens de reconnaître les mutations qui s'annoncent. Et quand l'Eglise perçoit qu'il y a urgence au vu de sa mission, cette attitude de discernement lui devient un « devoir ». *« Car Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils…Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par son entremise. »* (Jn 3, 16-17). Scruter les signes des temps serait donc partager le regard d'amour de Dieu sur le monde, un regard qui veut discerner pour mieux comprendre et mieux accompagner. En effet, prendre conscience d'une mutation dans une dynamique historique, c'est sortir du statisme et de l'installation pour entrer dans la pérégrination.

Le document souligne en sa partie préliminaire trois manifestations de la mutation sociale et culturelle qui accompagnent la civilisation technique en ses débuts : les transformations des relations de l'homme avec l'univers, celles des relations entre les êtres humains, enfin, les transformations culturelles.

2.2211 – Transformations des rapports de l'homme avec l'univers

Le développement progressif des techniques a doté l'homme d'instruments d'investigation de l'infiniment petit comme de l'infiniment grand qui décuplent ses moyens d'action, de compréhension et d'intervention.

Qu'il s'agisse de l'astrophysique ou de la biologie, les limites de la connaissance et de la puissance humaines sont sans cesse repoussées. Quand la recherche en ces domaines se fait appliquée, ce sont toutes les dimensions de la vie quotidienne qui sont affectées : organisation du travail, éducation, loisirs, moyens de communication, habitat, etc. Les progrès de la médecine, de la biologie et de la génétique ouvrent des perspectives impressionnantes qui interrogent le devenir de l'humanité et la mettent en face de choix éthiques.

2.2212 – Transformations des relations entre les êtres humains

Les relations entre les êtres humains sont aussi touchées par la multiplication des moyens de communications sociales. L'urbanisation de la société se fait grandissante. Les besoins des hommes se multiplient parce que les progrès techniques donnent à comprendre qu'ils peuvent être satisfaits pour une vie plus agréable, moins coûteuse en efforts, favorisant les loisirs. La société se complexifie et l'intégration sociale des individus nécessite l'appartenance à des institutions multiples : la famille, l'école, le groupe de travail, l'association sportive ou culturelle, etc. Les progrès des transports, des télécommunications, contribuent à la mobilité géographique et à l'ouverture à des cultures et à des modes de penser différents. L'adaptation au changement devient une nécessité, voire une condition d'intégration à la société moderne.

2.2213 – Transformations culturelles.

Dans ce contexte, la personne humaine se trouve valorisée par rapport au groupe. Consciente de ses possibilités, de ses potentialités et de son influence sur le cours des choses, elle cherche à combler ses aspirations et, dans le meilleur des cas, celles d'autrui. Peuvent s'exprimer alors des revendications d'égalité face à toutes sortes de discriminations, dans le partage des richesses, dans la demande de participation aux décisions. La

valeur accordée au progrès se manifeste en tous domaines. La socialisation croissante exige une interdépendance grandissante, d'où la valeur reconnue aux tâches collectives. Face à des possibilités qui se diversifient, l'homme moderne prend une conscience plus vive de sa liberté. Les peuples eux-mêmes s'engagent dans des processus plus ou moins violents de revendication et d'accès à leur indépendance.

La dimension universelle de l'Eglise manifestée par la diversité culturelle dont les évêques pouvaient témoigner, conduisit à une prise de conscience commune de déséquilibres diversifiés suivant l'appartenance aux pays riches ou au pays en voie de développement. Tout changement, en effet, entraîne, ipso facto, une rupture d'équilibre. Dans les sociétés occidentales où se développe prioritairement la civilisation technique, le déséquilibre se marque au niveau des structures institutionnelles, soit du fait de leur rigidité (due, pour une part, à leur ancienneté), soit parce que certaines évoluent plus vite que d'autres. Dans les pays en voie de développement, où les progrès techniques sont exportés d'une certaine manière, des structures nouvelles sont créées sans que la mutation culturelle provoquée par la civilisation technique ne se soit accomplie. D'où, là aussi, dysfonctionnements et déséquilibres d'une autre nature.

Au cœur de cette mutation, les êtres humains éprouvent à la fois un sentiment de puissance, mais aussi d'angoisse face au vertige qu'elle peut produire. Sera-t-elle mise au service de la personne, de l'humanité ou se laissera-t-elle aller au vertige de la toute puissance au risque de se détruire elle-même avec l'univers qui l'entoure ? Où cela conduit-il l'humanité ? Cela a-t-il un sens ? Quel sens ?

2.222 – Une compréhension théologique des « signes des temps »[117]

Scruter pour comprendre et discerner dans l'aujourd'hui de l'histoire des hommes, sous l'autorité et la lumière du Verbe incarné, un possible appel de Dieu en direction de l'Eglise, tel semble être le projet des rédacteurs du texte approuvé par les Pères conciliaires. Ils n'oublient pas, en effet, que « *sacrement…de l'unité du genre humain »* (LG 1), l'Eglise se doit d'œuvrer à l'avènement d'une humanité plus juste, plus fraternelle, plus respectueuse d'elle-même, selon le plus profond et le meilleur de ses aspirations,

L'emploi de l'expression par Jean XXIII ne relève pas d'un effet de mode. Il traduit la volonté d'une attitude pastorale et prophétique au sens biblique de ces deux qualificatifs[118]. Pour l'heure, la référence scripturaire qui accompagne l'expression, dans la bulle de convocation du concile, se trouve dans l'évangile selon Matthieu (16, 3). Elle est interprétée comme suit : *« Pour nous, nous aimons faire toute confiance au Sauveur qui nous exhorte à reconnaître les signes des temps : nous distinguons, au milieu de ces ténèbres épaisses, de nombreux indices qui nous semblent annoncer des temps meilleurs pour l'Eglise et le genre humain ».* L'histoire rapide du travail de rédaction de « Gaudium et Spes » nous a montré combien d'obstacles et de résistances durent être franchis pour que soit accepté ce retour à une théologie biblique et historique qui se met à l'écoute d'un temps et d'une histoire où Dieu parle aux siens. Parler des « signes de temps », c'est en reconnaître l'épaisseur, la densité en tant qu'ils se produisent dans le mouvement même de l'histoire. Par exemple, « *si le phénomène de socialisation des divers secteurs de la vie humaine devient un signe des temps, ce n'est pas par une réflexion sur le caractère social de la nature humaine, tel que l'observait déjà Aristote, ni par l'influence d'une idéologie socialiste, mais par le*

---

117 Il peut être intéressant de mettre en regard la compréhension théologique des « signes de temps » dans le cadre des années précédant le concile avec celle que développe Christoph THEOBALD prenant en compte les changements culturels survenus depuis les années 60. Nous renvoyons à la lecture du chapitre 2 de la 5ème partie de *« La réception du concile Vatican II, tome 1 »* op.cit. Spécialement p.773-793.

118 Nous développerons ultérieurement ces deux qualifications caractéristiques d'un mode de présence de l'Eglise dans le monde de ce temps.

développement scientifique et technique d'une civilisation industrielle. La socialisation en est l'effet à ce point homogène que sa vérité ne peut être saisie, analysée, critiquée, que dans l'engagement historique et concret qui l'a provoquée. L'aborder par l'idéologie qui peut-être l'a par ailleurs animée et orientée, c'est risquer fort de se dissimuler le mouvement de l'histoire qui la porta »[119]. Ainsi le temps est-il reconnu comme le lieu concret d'émergence d'une prise de conscience qui fait que la situation devient signe, non par le fruit d'une déduction théorique qui s'applique extrinsèquement au réel, mais par l'expérience d'une situation qui s'avère porteuse de potentialités nouvellement offertes au discernement des libertés humaines[120].

La manière dont est écrite la première partie de « Gaudium et Spes » donne forme concrète et historique à la théologie. La méthode inductive s'y exprime, conduisant à discerner, dans les mutations d'aujourd'hui, les capacités d'un devenir humain inédit où s'inscrit la présence créative de Dieu. Car *« l'Esprit de Dieu qui conduit le cours du temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution.* »(GS 26). Nous ne sommes plus dans l'exposé magistral d'une doctrine sociale de l'Eglise, mais dans l'observation concrète d'une réalité historique dans laquelle les chrétiens sont immergés comme tout un chacun. Ce monde devient le champ d'un dialogue où peuvent être entendues les diverses significations portées par les uns et les autres y compris celles de l'agnosticisme, de l'athéisme ou des diverses traditions spirituelles. En ce lieu historique concret peut s'ouvrir, de la part de l'Eglise, la spécificité d'un regard, d'une parole, d'une approche du Mystère insondable du Christ, Homme Nouveau, Alpha et Oméga de la création et de l'histoire.

---

119 CHENU, Marie Dominique, « Les signes des temps, réflexion théologique », in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* Unam Sanctam, n°65b, op.cit. p.211.

120 Ce qu'indique, en d'autres termes, "Gaudium et Spes" : "*l'Eglise a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Evangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques..."* (n°4).

2.23 – Eglise–monde : un rapport de réciprocité

Dès les premières lignes du chapitre 4 de la constitution conciliaire « Gaudium et Spes », intitulé : « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps », le rapport de ces deux entités est qualifié de « *dialogue mutuel »* (GS 40,§1). L'Eglise dont il est question est cette réalité dont le Mystère a été déployé dans la constitution dogmatique « Lumen Gentium » et qui prend forme historique et concrète dans une organisation sociétale structurée. Eglise, Peuple de Dieu, elle se manifeste en peuple de croyants au milieu des hommes, faisant route avec eux, en situation de diaspora au cœur du monde. Là et ici et maintenant, elle se sait appelée par son Seigneur à révéler à tout un chacun et à l'univers sa vocation ultime.

La conscience de cette mission situe ce peuple, ni en dehors, ni à côté, encore moins au-dessus du monde. Tous, en effet, croyants de toutes confessions et incroyants partagent une commune humanité, créée à l'image et ressemblance de Dieu. Tout être humain a donc capacité à reconnaître et accueillir cette révélation et aussi à la développer même s'il ne la réfère pas explicitement à son origine. Ainsi, pour l'Eglise, le monde est le lieu où s'enfante, selon le dessein même de Dieu, l'humanité en devenir filial et fraternel jamais achevé. En ce sens, il ne lui est pas concurrentiel. Il est en capacité d'elle, en capacité du Royaume dont l'Eglise, en sa réalité historique doit faire signe, servir et témoigner. Par la vie et l'engagement des chrétiens, par la collaboration et la solidarité avec tout un chacun, elle peut donner corps à l'espérance d'une libération, victoire des forces de vie sur les pulsions de mort, espérance de cieux nouveaux et de terres nouvelles, habitables par tous où « *justice et paix s'embrassent et vérité germe de la terre »* (Ps 85, 11-12).

L'Eglise manifeste avec d'autant plus de justesse la mutation où elle s'engage dans son rapport au monde, qu'elle reconnaît recevoir de lui. Elle l'explicite au n°44 de la constitution en précisant trois domaines particuliers. En premier lieu, *« l'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures lui permettent de mieux connaître l'homme et ouvrent de nouvelles voies à la vérité. »* Scrutant la richesse de ce

qui lui est ainsi offert dans l'aujourd'hui du monde, elle y trouve des langages et des chemins pour la communication de l'Evangile en tant que révélation d'une Présence qui dépasse ses propres frontières visibles et en tant que promesse d'un avenir eschatologique. En second lieu, la manière dont se construit l'unité de la communauté humaine en de multiples lieux, organisations, associations, etc. où s'expérimentent la communion, la paix, la solidarité dans le respect des différences reconnues, enrichit l'Eglise. Elle se sent invitée à s'interroger sur ce qu'elle donne à voir comme témoignage communautaire, comme service de l'unité. Même la contestation dont elle est parfois l'objet de la part du monde devient un aiguillon la renvoyant à la radicalité d'une conversion évangélique toujours à opérer.

Ce dialogue de l'Eglise et du monde, tel qu'il s'exprime en ces numéros 40-44 de « Gaudium et Spes », a donc une dimension de réciprocité qui a quelque chose à voir avec la catholicité. En effet, dans cette relation, se rencontre ce qui, dans le Christ, est pour l'humanité et le monde et ce qui, dans l'humanité et le monde, a vocation d'achèvement en Christ. Ainsi, l'unité des hommes en Christ réalise le vœu d'unité inscrit dans la condition humaine et, il existe une unité du genre humain qui trouve son accomplissement en Christ. C'est cette structure de l'œuvre de Dieu qui fonde la nécessité pour l'Eglise de recevoir du monde et qui donne à l'exercice de sa mission un caractère dialogal.

En conclusion, nous pourrions dire que la problématique des nouveaux rapports au monde que porte la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » intègre trois dimensions : une compréhension du Mystère du Christ Total (Ep1, 9.22-23), une compréhension du monde tel qu'il se donne à voir et se construit, enfin, une communication de la présence du Christ sous mode de révélation. Elles conduisent l'Eglise sur les chemins du témoignage, de la solidarité et du service. Ce faisant, elle sert tout à la fois l'humanité et son Seigneur selon la similitude des deux commandements concernant l'amour de Dieu et du prochain (Mt 23, 34-40), lorsqu'elle se rend disponible à discerner, entendre et répondre aux besoins humains. L'homme d'aujourd'hui a le droit de se révolter contre la guerre, contre des politiques qui font fi de l'humain,

contre les injustices et les inégalités de toutes sortes. Si le Royaume de Dieu ne se rend pas visible, autant qu'il est possible, dans les pratiques de l'Eglise et de ses membres, comment l'humanité pourra-t-elle espérer un Royaume qu'aucun signe ne manifeste ? Entrer résolument dans un di alogue fait du respect de l'autonomie de chacun des partenaires et fécond d'une réciprocité authentique sans arrière pensée engage l'Eglise dans le sillage de son Seigneur en qui se révèle une humanité filiale et fraternelle.

2.3 – Partenariat et nouvelles formes d'ecclésialité

L'objectif de cette troisième partie est de tenter de mettre en articulation le modèle anthropologique du p artenariat que nous avons exposé comme témoin et artisan d'une mutation de modèle social et la mutation ecclésiale qui se trouve engagée dans la constitution pastorale « Gaudium et Spes ». C'est en effet pour nous la voie afin qu'apparaissent les caractéristiques d'ecclésialité mises au jour dans les pratiques de l'aumônerie hospitalière et qui appellent à poursuivre le chemin initié par la pratique d'un nouveau dialogue Eglise–monde.

2.31 – La problématique générale de « Gaudium et Spes »[121]

Il y a l'Eglise et il y a le monde. L'Eglise advient dans le monde sous des formes qui ne sont pas étrangères aux modes sociétaux de ce dernier, qualifiés culturellement d'un bout à l'autre de la planète. Encore faut-il que, ce faisant, l'Eglise demeure témoin fidèle de celui qui l'anime et l'envoie, Jésus Christ, prophète du R oyaume, Révélateur dans un m ême mouvement d'un Dieu amoureux des hommes et d'une humanité filiale et fraternelle. Qu'en est-il

121 Nous faisons ici référence à l a réflexion du Père LAMBERT, Bernard, op. « La problématique générale de la constitution pastorale », in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* Unam Sanctam, n°65b, op.cit. p.131-170.

donc de ce monde ? Qu'en est-il de l'homme en ce monde ? Qu'en est-il de l'histoire des rapports de l'Eglise avec ce monde et qu'en est-il du projet de l'Eglise conciliaire quant à son rapport avec ce monde ?

2.311 – Qu'en est-il de ce monde ?

Précédemment nous avons indiqué quelques caractéristiques de la compréhension sociologique des « signes des temps ». Ce que nous voulons souligner ici, c'est la complexité des interprétations dont le monde fait l'objet et dont les Ecritures se font l'écho. Evoquons simplement quelques citations des écrits johanniques. 1Jn 2, 15-17 : « *N'aimez ni le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car tout ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non pas du Père mais du monde. Or le monde passe avec ses convoitises... »* 1Jn 5, 19 : « *Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier gît au pouvoir du Mauvais. »* Jn 17, 14b-15 : *« Ils ne sont pas du monde comme moi je ne suis pas du monde. Je ne te prie pas de les enlever du monde, mais de les garder du Mauvais. »* Mais aussi, Jn 3, 16 ; 6, 33 ; 1, 29 : *« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils... Le pain de Dieu c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde... Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. »*

De cette ambivalence nous faisons l'expérience chaque jour. *« Nous aimons le monde, nous aimons la création, nous y apportons notre existence, notre intelligence, notre amour ; mais comment ne pourrions-nous pas sentir en même temps la misère universelle, le désordre, le malheur, la souffrance, l'erreur, l'ignorance ? Et aussi loin que s'étend la mémoire des hommes, elle nous rappelle qu'il en a toujours été ainsi. »*[122]

122 LAMBERT, Bernard, *art.cit.*, in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* Unam Sanctam, n°65b, op.cit p.134.

2.312 – Qu'en est-il de l'homme dans ce monde ?

Comment l'être humain appréhende-t-il l'énigme de son existence en ce monde, de sa relation à autrui et à l'univers ? Pour en saisir l'originalité, il importe de la situer dans une perspective historique. Avec la Renaissance s'ouvre l'ère de l'aventure. L'univers connu éclate géographiquement avec la découverte de nouvelles terres et la révolution copernicienne. *« Au théocentrisme médiéval succède l'anthropocentrisme, recherche de la perfection de l'homme et de l'élargissement des limites de l'homme. »*[123] Vient ensuite le siècle des philosophes et des Lumières où l'articulation de la raison et de la foi tourne souvent au conflit. L'interrogation fondamentale sur le sens de l'existence et de l'histoire humaines, qui court inlassablement à travers le temps et l'espace, reçoit des réponses diverses à travers des idéologies et des systèmes philosophiques. Marxisme, existentialisme, évolutionnisme, positivisme, etc. s'emparent des bouleversements politiques, économiques et religieux qui accompagnent l'évolution du monde.

Lorsque s'ouvre le concile Vatican II, ces systèmes d'interprétation habitent les consciences croyantes et incroyantes. Par le biais de la colonisation, l'Occident a exporté sa révolution culturelle dans des univers où il ne s'est pas préoccupé d'inculturation ni d'acculturation. L'accession à l'indépendance a ouvert à ces pays le chemin d'une appropriation apte au discernement et à l'inventivité. Pour autant, nous pouvons nous demander si les conditions concrètes de leur vie, voire de leur survie quotidienne le leur permettaient.

Aujourd'hui, l'heure est à la mondialisation et à la globalisation, favorisées par l'instantanéité qu'autorise la multiplicité des moyens de communication. La planète devient une immense place publique, un forum des idées, des valeurs et des significations ; mais aussi une mise en évidence des injustices, des inégalités, des rapports de force meurtriers, des cycles infernaux de la violence. L'organisation des Nations Unies, suite à la seconde

123 LAMBERT, Bernard, *art.cit. p.*138.

guerre mondiale, et la Déclaration universelle des Droits de l'Homme manifestent une volonté d'unification, dans la diversité des cultures et des fondements des sociétés, sur la base de la valeur unique de l'être humain et de sa dignité, source de respect et justification d'une égalité foncière qui transcende toutes les singularités.

2.313 – Qu'en est-il de l'impact de ces mutations historiques sur l'Eglise. ?

En premier lieu, force nous est de constater que *« le monde d'aujourd'hui n'acceptera d'engager un di alogue avec l'Eglise... qu'à la condition que cela lui apparaisse comme choses en construction. Cet esprit de notre culture contemporaine n'est pas sans avoir une certaine consonance avec l'Evangile qui nous montre l'histoire comme un cheminement et le Peuple de Dieu comme l'agent messianique de la maturation des* « cieux nouveaux et de la terre nouvelle » *».*[124]

En second lieu, la rencontre des cultures et des civilisations invite les Eglises chrétiennes à se situer parmi les autres propositions de sens de l'histoire de l'humanité et de l'histoire singulière de chacun. Cela les conduit à reprendre les chemins de l'Incarnation. *« Les premières lettres de créance qu'elles doivent présenter aux hommes d'aujourd'hui, c'est non pas leur statut qui, tout important qu'il soit pour elles-mêmes n'est que relatif aux yeux de leurs interlocuteurs, mais leur dignité humaine, leur capacité de converser humainement avec les hommes et d'entrer dans le jeu de leurs préoccupations. »*[125] Cette entrée en dialogue nécessite un long apprivoisement où chacun apprend à découvrir l'autre pour pouvoir le reconnaître et, ultimement, l'accueillir.

Le processus de sécularisation appelle l'Eglise à une prise en compte positive de la laïcité qui respecte une juste autonomie des réalités terrestres

124 LAMBERT, Bernard, *art.cit.*, in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* Unam Sanctam, n°65b, op.cit p.143.
125 LAMBERT, Bernard, *art.cit. p.*140-141.

(GS, III). La page de l'ère constantinienne est tournée où chrétienté et société profane coïncidaient. Un discours de Paul VI au monde diplomatique, en janvier 1966, explicite les chemins nouveaux ouverts à partir de là.[126] Ils se caractérisent, entre autres, dans la prise en compte des réalités mondaines qu'ils accompagnent en vue de la recherche d'une juste articulation entre ce qui peut apparaître comme des contraires : réalité humaine et réalité de grâce, immanence et transcendance, caractère historique de l'Eglise et dimension mystérique.

2.32 – Cohérence entre mutation ecclésiale et mutation sociétale indiquée par les pratiques partenariales.

L'histoire de la succession des textes qui ont conduit à l'écriture que nous connaissons de « Gaudium et Spes » nous a montré des éléments essentiels de la mutation du rapport de l'Eglise au monde. Nous pouvons parler d'abord d'un changement de positionnement : non plus au-dessus, ni en vis à vis, mais dans le monde. L'Eglise, comme peuple de croyants, se reconnaît immergée dans l'histoire du monde, atteinte par ses évolutions. Elle consent à son incarnation, à la dimension historique et charnelle du salut. Cette mutation radicale l'incite à ne plus se poser en « donneuse de leçons »,

---

126 *« C'est une longue histoire que celle des rapports de la « Cité de Dieu » et de la « Cité des hommes » : une histoire qui est née avec le christianisme, c'est à dire, avec l'apparition dans le monde d'une société religieuse universelle fondée sur la foi au Christ et ouverte aux hommes de toute race et de tout pays. Le chrétien se trouvait avoir pour ainsi dire deux patries et relever comme de deux pouvoirs. Suivant les époques, diverses furent les tentatives de dresser une théorie cohérente de l'harmonie nécessaire entre ces deux pouvoirs. Depuis les « Deux Cités » de Saint Augustin en passant par la théorie médiévale des deux glaives et la « Monarchie » de Dante jusqu'aux essais des penseurs plus modernes, on a pu parler des « métamorphoses de la Cité de Dieu ».*
Une chose est certaine : l'évolution s'est faite dans le sens d'une prise de conscience croissante de la « cité temporelle » de son autonomie vis-à-vis de la « cité spirituelle », et réciproquement du désengagement de cette dernière par rapport à la cité temporelle. Mais alors que leur diversité même a pu les faire apparaître parfois non seulement distinctes, mais rivales et opposées, aujourd'hui, grâce à Dieu, et de plus en plus ... elles ne se posent plus en adversaires. En ce qui concerne l'Eglise, en tout cas, son désir de collaboration avec les pouvoirs de ce monde est sans arrière-pensée : les actes du Concile l'ont prouvé avec éclat. » cité in Bernard Lambert, *art.cit.,* in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* Unam Sanctam, n°65b , op.cit. p.154.

mais à accueillir la réalité du monde, à la scruter pour y discerner l'œuvre de l'Esprit qui conduit, à travers bonheurs et malheurs, l'humanité et la création tout entière vers l'achèvement de ce qui s'inscrit en elles dès l'origine, une image et ressemblance du Dieu Vivant qui donne et pardonne parce qu'il est Amour.

Son regard, tout comme celui de Jésus de Nazareth, se fait d'abord bienveillant, en attente de la parole de l'autre, de sa demande, de l'expression de ses besoins, pour, avec lui, trouver chemin de sens, direction et signification. Son rapport se fait dialogue, dans le respect de l'autonomie de chacun, dans la reconnaissance d'une égalité foncière et de la compétence de chacun dans le domaine qui lui est propre, dans la collaboration pour l'advenue d'un monde où chaque être humain et chaque peuple ou na tion trouve sa place dans le respect de sa dignité. Monde en route vers plus de justice et de paix dont l'Eglise pourrait manifester comme les prémices en sa vie interne et dont elle pourrait servir l'avènement avec d'autant plus d'audace et de confiance que l'Esprit lui fait reconnaître en ces combats, les signes du Royaume comme un ferment qui fait se lever l'humanité en route vers son devenir en Christ.

Evoquant les enjeux de société du partenariat dans des domaines qui ont trait au devenir humain personnel et collectif (l'éducation, la formation, le lien social), nous avons noté que cette pratique était particulièrement adaptée à la prise en charge d'une réalité complexe impliquant l'intervention de multiples partenaires intéressés à des titres divers à l'évolution de cette réalité vers un plus humain. Celui-ci prend forme dans un agir ensemble « avec » et non « pour », à se faire compagnon d'un chemin, d'une recherche, d'un projet. Il en découle une transformation des rapports de collaboration dans l'horizontalité d'un partage des savoirs, des compétences, dans la mutualité des regards critiques et des évaluations, dans l'acceptation d'une redéfinition du projet et des méthodes pour une adaptation plus judicieuse à la fin poursuivie. Le modèle alternatif au système bureaucratique que proposent les pratiques partenariales nous paraît particulièrement en consonance avec la méthode

inductive, l'esprit de dialogue, le chemin parcouru avec, la réciprocité que met en œuvre la mutation du r apport de l'Eglise au monde explicitée par « Gaudium et Spes ».

2.33 – Une Eglise partenaire

2.331 – Dans le cadre des pratiques de l'aumônerie hospitalière

Lorsque le projet de l'établissement hospitalier s'exprime en termes de prise en charge globale de la personne hospitalisée, en vue de l'amélioration de son état de santé ou de son accompagnement vers une mort humaine, il va de soi qu'il exige la participation active de multiples partenaires. Parmi ceux-ci, l'aumônerie hospitalière, dans la mesure où ses pratiques l'ont faite reconnaître comme facteur de socialisation, comme attention à la dimension spirituelle de la personne[127], comme présence respectueuse et discrète qui réconforte et peut ouvrir un chemin de démaîtrise offrant un avenir quel qu'il soit. Nous pouvons faire retour ici à quelques extraits de notre corpus de manière à mieux percevoir comment ces équipes d'aumônerie témoignent d'une Eglise partenaire, comment elles scrutent la réalité de relation qui leur est offerte, y découvrant la présence active de l'Esprit qui la conduit à son achèvement, comment enfin, elles vivent leur engagement comme lieu possible de Révélation.

Feuilletant les pages des chapitres 1 et 2 de l'analyse du corpus, nous y retrouvons, mot pour mot, les caractéristiques de certaines pratiques partenariales et les qualifications d'un rapport Eglise–monde initié par Vatican II. Ainsi, le respect de l'autonomie du dom aine propre de chacun (extrait 6) qui s'exprime dans l'exigence d'une clarification des statuts (extrait 7) ; le « rendre compte » à l'autorité origine du projet (extrait 8) avec ce que cela

127 RIMBAUT, Gwennola, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier,* collection Théologies pratiques, Novalis, Montréal, Lumen vitae, Bruxelles, 2006.

peut avoir de conséquences de transformation des représentations que chacun se fait de l'autre et de mise en route d'un partenariat plus explicite et plus structuré ; l'engagement dans la réussite du projet commun (extrait 6) que représente le mieux être de toute personne hospitalisée et de son entourage ; tout cela bénéficie de l'échange des informations et des compétences.

En même temps, il est évident que les rapports de l'aumônerie avec l'administration hospitalière et avec les personnels ne prennent pas la forme d'un partenariat coopératif, voulu, organisé, mis en œuvre tant dans les domaines du « prendre soin » que dans ceux de la formation. Néanmoins, ce qui nous importe à ce moment de notre réflexion, c'est que cela apparaisse non seulement comme possible, mais aussi comme voulu et espéré par cette communauté ecclésiale insérée dans l'établissement public de santé. De cela, les projets d'aumônerie témoignent en des termes qui soulignent le rôle de l'Eglise comme participant activement, selon ses moyens et ses compétences, à l'humanisation du monde hospitalier, dans le respect de la dignité de toute personne quels que soient son état, son rôle, sa fonction. Ils disent aussi la volonté de cette communauté ecclésiale de se soumettre aux règles communes de l'évaluation, de la transmission, de la formation. Elle ne joue pas de son statut pour exiger des passe-droits. Elle donne à voir une Eglise qui n'a pas d'autre prétention que de dire en actes, sinon en paroles, la proximité bienveillante, amoureuse et respectueuse de Dieu à tout être humain.[128]

2.332 – Une Eglise servante et signe du Royaume

Au vu de l'analyse du corpus, de celle de l'histoire et du contenu de la constitution pastorale « Gaudium et Spes » que nous avons effectuées, il nous semble qu'une Eglise engagée dans des pratiques partenariales, en des lieux séculiers, met en œuvre, très spécifiquement, une caractéristique de son devenir ecclésial, celle d'être servante et signe du Royaume. Nous l'avons souligné en parlant de la dimension sacramentelle de ces communautés

128 On pourra relire, ici, 1ère partie, chapitre 2, paragraphes 2.1 et 2.2.

ecclésiales que sont les équipes d'aumônerie hospitalière et de leur dimension confessante. Elles font signe du Royaume, offert sans discrimination à tous, en tant qu'humanité filiale et fraternelle qui prend corps dans l'histoire dont il est l'espérance (extraits 11 et 13). Elles mettent en œuvre un charisme de discernement de la présence salvatrice du Ressuscité qui suscite leur action de grâces et les renvoie vers leurs frères (extrait 9). La pratique de la relecture en est souvent l'occasion (extrait 10). Nous avons aussi été frappés par la parole d'un aumônier[129] pour qui la communication de l'Evangile, bonne nouvelle de vie et d'espérance, s'exprime en termes de Révélation d'une Présence.

2.333 – Des lieux de pratiques ecclésiales partenariales

Si nous retenons du modèle anthropologique du partenariat qu'il puisse être témoin d'une mutation sociale faisant passer d'une organisation bureaucratique et centralisatrice à une organisation participative, il nous semble important de regarder comment une ecclésiologie de communion induit des pratiques partenariales. Nous nous contenterons, à ce moment de notre réflexion, d'en indiquer deux lieux susceptibles d'une cohérence avec ce que nous venons de développer du rapport Eglise-monde que sous tend la constitution « Gaudium et Spes » : l'exercice de la collégialité épiscopale et celui de la synodalité diocésaine.

Lorsque nous avons analysé les enjeux sociétaux du partenariat au chapitre précédent, nous avons souligné que, prenant en compte la complexité de la réalité sociale, il avait une fonction de préservation du lien social, de facilitation de l'expression de la citoyenneté et de la démocratie. La pratique partenariale apparaît spécifiée par un objectif commun qui mobilise toutes les énergies engagées. En conséquence, elle demande l'investissement singulier de la diversité des institutions intéressées par la réussite de l'objectif, dans le

129 On pourra relire l'extrait 14, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32 ; mais également chapitre 3, les paragraphes 3.1 « Une Eglise communauté » et 3.2. « Une Eglise sacrement ».

respect des compétences propres à chacune et dans un travail d'articulation de celles-ci qui permettent l'accomplissement du projet.

2.3331 – L'exercice de la collégialité épiscopale

L'Eglise du Christ appelée à porter témoignage de l'universalité du salut comme unité du genre humain dans une communion filiale et fraternelle ne peut se dispenser d'en manifester la réalisation concrète dans son mode de présence et ses pratiques de gouvernement. Or la complexité du monde est réelle. L'unicité de la vocation chrétienne s'incarne donc dans la spécificité des cultures. L'ecclésiologie de communion que porte en souhait la constitution dogmatique « Lumen Gentium » appelle la collégialité épiscopale comme exercice pratique de cette ecclésiologie. Les vives tensions qui se sont manifestées au concile Vatican II[130] à l'occasion de l'écriture du chapitre 3 de « Lumen Gentium » et du décret sur la charge pastorale des évêques « Christus Dominus », indiquent de manière évidente que ces textes aussi peuvent être perçus comme témoins d'une mutation radicale de l'ecclésiologie.

Il s'agit, en effet, de déployer autrement que dans un rapport de subordination, le ministère de l'évêque de Rome, reconnu comme pasteur de l'Eglise universelle, « primus inter pares ». La collégialité épiscopale s'exprimant dans le cadre de synodes d'évêques réunis autour du pape, peut devenir le lieu d'exercice d'un partenariat qui prend en charge le témoignage de l'Evangile du Christ pour le monde.[131]

2.3332 – L'exercice de la synodalité diocésaine.

Collégialité au niveau de l'Eglise universelle, synodalité au niveau d'une Eglise diocésaine[132]. Le canon 358 du code de Droit canonique de 1983

130 ALBERIGO, Giuseppe, *Histoire du concile Vatican II, L'Eglise en tant que communion,* tome IV, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 2003, p.85-122.
131 Nous évoquerons d'une manière plus précise, dans la 3ème partie de cette recherche, pourquoi et comment des pratiques partenariales peuvent exprimer avec justesse l'exercice de la collégialité épiscopale et de la synodalité.
132 RIGAL, Jean, *L 'Eglise en chantier,* Cerf, Paris, 1994, p.219-226.

précise : « *Le synode diocésain est la réunion des délégués des prêtres et des autres fidèles de l'Eglise particulière qui apportent leur concours à l'évêque diocésain pour le bien de la communauté entière.* » Pouvons-nous dire que l'expérience synodale est représentative d'une pratique partenariale ? Elle en possède un certain nombre de caractéristiques au vu de la définition qu'en donne le droit. A l'origine de sa convocation, l'évêque, pasteur de l'Eglise diocésaine, met en œuvre la coresponsabilité baptismale des membres de sa communauté pour une annonce de l'Evangile adaptée aux hommes et aux femmes de ce temps. Les membres de l'assemblée synodale sont élus à titre de délégués représentant leur paroisse, leur mouvement, leur association. D'autres y sont au titre de leur responsabilité d'un service pastoral diocésain. L'objectif de l'assemblée : participer à l'élaboration d'orientations pastorales du diocèse.

Il demeure que cette assemblée s'avèrera effectivement partenariale si sont mises en œuvre des procédures de travail, de dialogue, d'élaboration de projets, d'évaluation régulière, de consultation, voire de votes qui permettront l'expression des différences, valoriseront les compétences spécifiques et aboutiront à des propositions d'action qui engagent chacun. C'est ce que porte le discours de Jean Paul II à l'assemblée synodale de Nancy[133] : « *Le synode doit s'entourer de garanties de travail sérieux, s'assurer de représentations équitables, procéder avec prudence selon des étapes bien précises de consultations, d'enquêtes, d'écoutes réciproques, de discussions, d'approfondissement, enfin d'orientations pastorales et de décisions dont la promulgation revient à l'évêque... Il est important qu'il aboutisse à un acte qui engage la communauté. Mais son intérêt réside aussi bien dans le dynamisme qu'il crée et entretient.* »

Réalité synodale, prise en compte de la coresponsabilité des baptisés, écoute de l'aujourd'hui du monde dans sa diversité locale, ses recherches spirituelles, ses questionnements, ses angoisses et ses bonheurs, expérience ecclésiale d'unité dans la foi, l'espérance et l'amour, autour de l'évêque et sous l'autorité de la Parole de Dieu, ce temps fort de l'histoire d'une Eglise se doit

133 *Documentation catholique*, 6 novembre 1988, p.1035, cité par Jean RIGAL, op.cit. p.221.

de porter fruits. En ce sens, l'attitude synodale qui est un « marcher ensemble » (συνοδοσ) peut continuer d'animer les pratiques ecclésiales au niveau d'un secteur, d'une paroisse, d'une équipe d'animation pastorale et provoquer la naissance de modes nouveaux de « vivre ensemble » en Eglise.

Conclusion

Faisant référence au contexte sociétal où émergent actuellement les pratiques partenariales, nous avons fait état de sa complexité dont une politique de décentralisation peut faciliter la prise en compte. Considéré comme témoin et moyen de la mutation d'un modèle social, le partenariat nous est apparu comme pouvant favoriser l'exercice de la démocratie dans des procédures destinées à l'expression des intérêts et des compétences de chacun mis au service de projets, objets d'intérêts communs.

Dans la perspective théologique et pastorale de la constitution « Gaudium et Spes », le concile Vatican II nous est apparu comme témoin et moyen, à son endroit, de la mutation d'un modèle ecclésiologique. Il initie, au niveau interne, un pr ocessus de sortie d'une organisation hiérarchique et centralisatrice pour la mise en œuvre d'une ecclésiologie de communion et, au niveau externe, le passage d'une attitude surplombante à une pratique de dialogue.

Sur ce ch amp nouveau de significations, les pratiques partenariales naissantes ou désirées entre des institutions ecclésiales et des institutions hospitalières, dans le cadre de l'aumônerie, peuvent devenir lieux de manifestation d'un rapport Eglise–société porteur de salut et d'Evangile, suscitant la dimension confessante et eucharistique des communautés ecclésiales et encourageant l'avènement d'une prise en charge coresponsable du témoignage de l'Eglise au cœur du monde. Toutes dimensions que nous avons entendues évoquées dans les interviews qui constituent le terreau de la recherche ecclésiologique que nous développerons dans une troisième partie. Elles ouvrent l'espace du regard sur une Eglise partenaire des sociétés au cœur

desquelles elle prend corps et visage, partageant avec elles des intérêts communs que nous prendrons le temps d'élucider. Elles invitent également à d'autres modes de gouvernance et de mises en place de la coresponsabilité baptismale.

Mais, auparavant, il nous faut élucider le concept de compagnonnage que nous tenons à poser aux côtés de celui de partenariat comme qualifiant lui aussi une manière de vivre la relation, une manière de « faire chemin avec… »

CHAPITRE 3 - LE COMPAGNONNAGE, UNE MANIERE DE “FAIRE CHEMIN AVEC”

Introduction

Après avoir privilégié l'approche du concept de partenariat comme témoin de mutation d'un modèle social, nous voudrions nous appliquer à explorer celui de compagnonnage comme une manière de “faire chemin avec”. En effet, ce terme nous est apparu très vite comme qualifiant l'originalité de la situation pastorale des membres de l'équipe d'aumônerie hospitalière quand ils cherchent à rencontrer la personne hospitalisée. Ils la rejoignent dans sa chambre, souvent sans avoir été demandés et lorsque leur présence est accueillie, alors parfois, commence un chemin ensemble dont nul ne peut dire où il conduira.

Le mot "compagnonnage" s'est imposé à nous de préférence à celui d'accompagnement. Et pourtant, nous ne l'avons pas trouvé lorsque nous avons analysé le corpus de nos interviews. Il s'avère donc indispensable que nous puissions préciser les raisons de ce choix et donc les contenus de ce concept. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous regarderons ce que nous apprennent l'étymologie et le dictionnaire. Il est en effet intéressant de constater que le verbe "accompagner" donne naissance à deux substantifs : accompagnement et compagnonnage. Le premier concerne une relation dans laquelle les partenaires apparaissent sous un qualificatif différent : accompagnateur/accompagnant et accompagné, alors que le second ne connaît que des compagnons. Ensuite, nous évoquerons les lieux et les circonstances où se mettent en œuvre des pratiques de compagnonnage. Puis, nous chercherons à spécifier, à travers la complexité des situations d'accompagnement ce qui nous autorise à les distinguer du compagnonnage. Nous terminerons en mettant en perspective les apports de l'analyse de notre

corpus avec cette notion de compagnonnage, ce qui pourra nourrir notre réflexion d'ecclésiologie pratique.

3.1 – Des éléments d'étymologie

Remarquons d'abord que Le Petit Robert, dans son édition de 2002, note deux substantifs découlant du verbe "accompagner" : accompagnement et accompagnateur. Accompagner s'emploie dans trois registres différents : le relationnel, le culinaire et l'artistique. Dans le premier, accompagner signifie se joindre à quelqu'un pour aller où il va en même temps que lui, en vue de le surveiller, voire de le guider, de l'entourer ou de le soutenir. Dans le prolongement de cette dernière signification, on parle d'accompagner quelqu'un en son dernier voyage à l'occasion de sa sépulture. Le contenu de l'accompagnement de la personne défunte et de ses proches renvoie à une présence, une amitié, une fidélité. Dans des séparations moins définitives, on peut accompagner quelqu'un du geste ou du regard, au départ d'un train par exemple.[134] Dans le second registre, le culinaire, on parle de l'accompagnement d'une viande, d'un poisson avec des légumes ou des vins de telle sorte que les diverses saveurs s'associent justement et s'enrichissent mutuellement. Accord et valorisation sont aussi les buts recherchés dans le domaine artistique. On parle alors de l'accompagnement d'un orchestre et d'un choeur, d'un instrumentiste et d'un chanteur. La dimension de soutien apparaît donc commune à tous ces registres dont l'objectif consiste à faciliter le déploiement de potientialités multiples.

Mais, accompagner veut dire aussi "aller de compagnie". Ainsi se trouve introduit le substantif "compagnon". Il dérive du vieux français[135] "cumpainz", situation de quelqu'un qui vit habituellement avec un autre. Dimension de stabilité, donc, dans la demeurance partagée. De là viennent

134 Le dictionnaire culturel de la langue française d'Alain Rey précise également : accompagner c'est "vivre auprès de quelqu'un et partager son sort."
135 Dictionnaire de la langue française du XIXème et XXème siècle, CNRS, Gallimard, 1985.

"cumpaignum, compaignon" : celui qui accompagne quelqu'un, ouvrier qui a terminé son apprentissage. Du bas latin "companis" dérivent "compain" et "companione". Ces termes permettent de comprendre, dans la qualification de "compagnon", le fait de manger son pain avec. Le sens s'élargit dans les expressions : compagnon de route, compagnon d'armes, compagnon d'infortune. Non seulement le pain est partagé, mais aussi le chemin, la situation concrète, les épreuves. Ainsi en est-il du compagnon ou de la compagne, de l'autre du couple.

Ainsi donc, alors que le substantif "accompagnement", comme nous l'avons souligné, implique, dans la relation qu'il indique, deux positionnements: celui de l'accompagnant et celui de l'accompagné, le substantif "compagnon" ne connaît que la parité, l'égalité de situation ainsi que le montrent les expressions : "de pair à compagnon" et "aller de pair" (ensemble sur le même rang).

Sont aussi qualifiés de "compagnons" dans un sens singulier, les scouts de la tranche d'âge 18–21 ans et les dignitaires de la franc-maçonnerie au deuxième grade de l'initiation. Dans certaines professions artisanales, le terme entre dans une trilogie de la reconnaissance de compétences : apprenti, compagnon, maître. Dans ce dernier cas, le compagnonnage caractérise les associations d'ouvriers–compagnons d'un même corps de métiers à des fins d'instruction professionnelle et d'assistance mutuelle.

De ce rapide regard sur l'étymologie, nous retiendrons deux éléments. Le premier touche au temps du stage qu'un compagnon doit faire chez un maître et l'association de solidarité entre ouvriers. Le second renvoie à la situation d'être le compagnon de quelqu'un. Dans l'une et l'autre situation, nous chercherons à exprimer l'anthropologie sous-jacente et les modes d'être ensemble qu'elle produit. Puis nous tenterons de clarifier les distinctions que nous tenons à découvrir entre les situations d'accompagnement et celles de compagnonnage de manière à éclairer, plus tard, les formes d'ecclésialité susceptibles de prendre forme dans des relations de compagnonnage qualifiant des modes de fonctionnements pastoraux.

3.2 – La tradition du "compagnonnage"

Lorsqu'au cours de notre recherche nous avons interrogé des interlocuteurs divers sur le concept de compagnonnage, l'évocation première fut celle des "compagnons du de voir" ou d es "compagnons du T our de France". Grâce au CNHT (Centre Nantais de l'Histoire du T ravail), nous avons eu accès à l'ouvrage d'Etienne Martin-Saint-Léon[136]. Cette entrée dans ce que fut le compagnonnage ne nous a pas déçus. Nous l'avons complétée par la lecture d'auteurs contemporains[137] qui développent la richesse de cette tradition dans la vie quotidienne des compagnons d'aujourd'hui. Nous appuyant sur ces deux travaux, nous rappellerons rapidement l'histoire du compagnonnage et nous développerons les dimensions anthropologiques que nous pensons pertinentes pour le sujet qui nous occupe.

3.21 – Naissance du compagnonnage

Aux origines, à s avoir au XIIIème siècle en France, les compagnons n'inspiraient aucune défiance aux maîtres. Ils vivaient en bonne intelligence, se réunissaient pour pratiquer certains rites religieux et professionnels ainsi que pour partager, entre amis, pain et boisson. Dans le cadre des coopératives d'artisans, s'opérait le transfert des savoirs et des savoirs-faire des maîtres (chefs des corporations) aux compagnons (simples ouvriers). Avec le temps, les premiers, détenteurs du pouvoir et de la richesse, établirent des conditions extrêmement rigoureuses pour l'accession à la maîtrise, incluant, en particulier, des droits à payer non seulement au roi ou au seigneur, mais aussi

136 MARTIN-SAINT-LEON, Etienne, *Le compagnonnage, son histoire, ses coutumes, ses règlements et ses rituels,* Armand Colin, Paris, 1901, réédition 1977.
137 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, *Etre compagnon,* PUF, Paris, 2000.

et surtout à la corporation. Pour se soustraire à cette situation qui risquait de les enfermer longtemps dans la soumission, les ouvriers d'une même profession formèrent entre eux des associations sous le nom de "compagnonnage" ou de "devoir".

Les buts de ces associations se déclinaient en termes de défense des intérêts des ouvriers-compagnons face aux maîtres en procurant du travail aux affiliés et en leur permettant de continuer de s'instruire en voyageant. Elles assuraient la formation professionnelle par la conservation et la transmission des techniques du métier. Ainsi le compagnon pouvait expérimenter que sa pratique lui permettait, aussi, l'accès à la vérité profonde que tout être humain porte en lui. Enfin, elles proposaient le secours mutuel en cas de maladie ou d'accident. Ces associations furent tout de suite en butte aux corporations qui essayèrent de les détruire par tous les moyens. Pour subsister face à l'adversité, le compagnonnage prit la forme de sociétés secrètes avec des rites d'initiation et des signes de reconnaissance. A la fin de l'Ancien Régime, il sera le seul à défendre le droit à la justice et à la liberté des plus deshérités. Son organisation secrète était devenue la source de sa puissance face à l'autorité publique en même temps qu'elle développait une conscience de classe.

Aujourd'hui, les compagnons sont reconnus[138] comme des professionnels de grande qualité, héritiers d'une tradition séculaire dans laquelle les formateurs se définissent comme transmetteurs. Le mode d'apprentissage se fait dans un rapport direct et individuel, de compagnon à compagnon, mais aussi dans la rencontre des autres à travers la pratique du voyage. Le contact permanent, sous l'une ou l'autre forme, avec la réalité du métier favorise l'autonomie et le sens de la responsabilité.

138 Ils sont réunis en trois organisations : l'Union compagnonnique des compagnons du tour de France des Devoirs unis, créée en 1889 ; l'Association ouvrière des compagnons du Devoir du Tour de France, créée en 1941 ; la Fédération compagnonnique des métiers du bâtiment, créée en 1953.

3.22 – Le compagnonnage : une initiation.

Le compagnonnage n'a pas pour objectif de confirmer l'excellence. Il ne s'exprime pas seulement dans la restauration du patrimoine. Il est essentiellement une initiation. Pour le compagnon, le métier est une voie choisie pour grandir en humanité, un c heminement de toute une vie. L'amélioration dans la pratique du métier va de pair avec l'affirmation de la personnalité de chacun. La construction d'un être humain mature et autonome dans la globalité de son existence est, de fait, la vraie finalité du compagnonnage. Dans cette perspective, l'initiation qualifie le mode d'apprentissage du métier et la façon de forger un projet singulier. Elle s'opère dans la réciprocité d'un voir et d'un faire où la confiance mutuelle entre en jeu. Elle permet l'adaptation aux qualités particulières de l'aspirant qui se manifestent dans sa manière d'appréhender le matériau et les outils mais aussi de regarder, d'écouter, de faire son miel de tout. L'initiation est aussi connaturelle à la pratique du voyage, lieu unique de rencontres de la diversité, d'accueil à l'inconnu, occasion de progrès et de révélation personnels.

3.221 – L'apprentissage : l'art d'une transmission.

L'approche du métier par le compagnonnage est celle d'une articulation cohérente entre l'esprit qui conçoit, trouve une solution à un pr oblème, planifie l'exécution d'un projet et la main qui réalise une transformation correcte de la matière grâce à la maîtrise de l'outil, à l'expérience et au savoir faire. La transmission des savoirs s'opère d'homme à homme, de compagnon à compagnon, s'inscrivant dans la pratique concrète du métier, dans la manipulation des outils, dans la mise en œuvre des procédures en vue de l'achèvement d'une œuvre. Cela suppose confiance faite à autrui et au temps. Cette transmission s'appuie sur l'expérience des prédécesseurs. Elle s'enrichit du présent dans une adaptation continuelle aux techniques nouvelles et dans la perspective d'un double avenir, celui du c ompagnon lui-même et celui de la

transmission dont il devient à son tour le garant.

3.222 – La pratique du voyage

La formation compagnonnique, nous l'avons compris, n'est pas seulement une méthode de transmission de connaissances. Elle s'appuie sur une curiosité reconnue comme une qualité de façon d'être dans laquelle s'originent le goût et la manière d'apprendre. En conséquence, se former exige aussi d'accepter de voyager. Certes, voyager concrètement, aller de ville en ville, mais aussi, voyager intérieurement, accepter la remise en cause que provoquent la confrontation à autrui et l'expérience du déracinement et encore, voyager au cœur du métier et des savoirs-faire, quitter régulièrement ce que l'on connaît, ce que l'on sait faire, ce en quoi l'on est à l'aise, pour s'ouvrir à l'ailleurs et à l'altérité. Cette symbolique du voyage consonne avec celle du chemin. Elle indique une pédagogie de la voie plus qu'une pédagogie du modèle.

3.23 – Le compagnonnage, un modèle spirituel.

Dans la deuxième partie de l'ouvrage auquel nous nous référons, la philosophe Dominique Billier se donne pour tâche de manifester les valeurs à travers lesquelles le compagnon s'accomplit. Ces dernières nous paraissent d'une grande pertinence pour notre propos. Nous prenons donc le temps d'en exposer quelques-unes.

3.231 – L'homo faber.

La motivation du désir d'entrer en compagnonnage relève de "*l'envie de faire*

un métier concret, palpable, avec la main"[139] aux dires même d'un compagnon. La spécificité de la réalisation de cette envie dans le cadre du compagnonnage réside dans le fait d'une initiation, d'une transmission qui devient lieu d'un cheminement spirituel. Car "*l'action définit non seulement ce que le Compagnon fait mais aussi ce qui fait le Compagnon, le défait pour le refaire. Apprentissage, remise en question, maîtrise sont bien les passages par lesquels se font à la fois l'ouvrier et l'homme."*[140]

3.232 – La communauté

D'autre part, le compagnon se définit par la relation étroite qu'il entretient avec une communauté. Quelle que soit la ville où le mène son voyage, il possède la certitude d'être bien reçu, bien accueilli, bien épaulé, dans la "Maison", symbole du compagnonnage dans la ville. Ce lieu devient sa famille pour le temps du passage, lieu de la solidarité et aussi des possibles tensions. Là se concrétise la communauté du compagnon. Les uns et les autres s'y reconnaissent dans un même rapport au métier et à des valeurs partagées. Il s'agit de se faire mutuellement confiance, de tenir sa parole, de ne pas manquer à l'autre. La chaîne d'alliance symbolise ces attitudes et chacun participe à consolider ce lien.

L'entrée dans la famille compagnonnique est le fruit d'une décision mutuelle. On choisit le compagnonnage, sans doute, en même temps que l'on est choisi par des compagnons. La ratification de cette décision s'exprime dans le cadre d'un rite. Lorsqu'un aspirant devient compagnon, il reçoit de ses pairs une canne où se trouve inscrit son nom de compagnon. Celui-ci est *"composé de l'origine (*du nouveau compagnon) *et d'une vertu, c'est à dire d'une qualité morale que le Compagnon revêt comme une promesse envers lui-même ainsi qu'à l'égard du Compagnonnage... La prise du nom marque ainsi non seulement le passage symbolique du monde profane à celui des*

139 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, *Etre compagnon,* op.cit. p.104.
140 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, op.cit. p.104.

initiés, mais il revêt littéralement le Compagnon d'une qualité morale qu'il lui revient de faire vivre, de faire sienne. Nous pourrions dire que le Nom de Compagnon lui permet de s'accomplir authentiquement et de transmettre ainsi les valeurs du Compagnonnage. C'est par le Nom que ses pairs lui donnent que le Compagnon se révèle à lui-même. Le nom propre devient alors la signature de ses actes, de ses décisions, de sa promesse, de son honneur."[141]

3.233 – Transmission et responsabilité

Devenir apte à la transmission en direction d'autrui, pour un compagnon, c'est d'abord, à travers le récit de son propre parcours, voir se conjuguer le temps de l'origine et celui de sa propre histoire. Entendre et recevoir les récits des autres, c'est découvrir que le compagnonnage d'aujourd'hui s'enracine dans l'hier, qu'il est communauté d'esprit et de valeurs, et que sa vitalité se donne à voir dans la singularité de l'histoire de chacun.

La transmission fait partie de "l'être-compagnon", elle est constitutive du compagnonnage. Il s'agit, pour chacun, de donner aux plus jeunes ce qu'il a reçu et de participer ainsi à perpétuer le compagnonnage. *" Transmettre, c'est une manière d'aimer, donc de ne pas mourir... Nous portons en nous la semence de l'avenir"*, dit un éditorial du journal du "Compagnonnage".[142] C'est en effet dans le temps qui s'origine au plus antique et qui se déroule jusqu'à aujourd'hui à travers l'histoire des compagnons, que s'inscrit l'action de chacun *" à l'égard de ses ancêtres de qui il a hérité quelque chose et des plus jeunes envers qui il a la responsabilité morale de transmettre. Ainsi, dans l'acte de transmettre, il existe bien un souci de continuité ininterrompue et de permanence dans le temps de telle sorte que le Compagnon*

141 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, *Etre compagnon,* op.cit. p.115-116.
142 GUEDEZ, Annie, *Apprentissage et compagnonnage,* PUF, Paris, 1994, p.85, cité par Dominique BILLIER, op.cit. p.137.

d'aujourd'hui se reconnaît soi-même dans... et aide les autres à se reconnaître. C'est une façon de marquer une fois de plus son appartenance à la communauté de personnes et d'habitudes acquises et de se soucier de l'avenir de son propre métier, en un mot de s'affirmer dans une constance temporelle, gestuelle, spirituelle."[143]

L'acte de transmettre est suscité par la rencontre d'un double désir, celui du transmetteur et celui du récepteur, l'un provoquant l'autre et vice versa. Là s'origine la réciprocité d'une responsabilité, puisque, de fait, *"celui qui transmet et celui qui reçoit sont liés entre eux par le fait d'avoir fait leurs preuves et par le respect qu'ils témoignent envers le Compagnonnage, envers son histoire, ses gestes. De fait, transmettre relève de la double attitude d'être digne de ce savoir et à la fois d'y répondre en le communiquant à l'autre. Ainsi, le Compagnon et l'Aspirant poursuivent leur action, en se reconnaissant dans l'autre par le lien qui les lie : la responsabilité de l'échange, la responsabilité de l'autre."*[144]

3.3 – La pratique de "l'entraînement mental", "vécu de compagnonnage"

La rencontre de Pierre Masson, animateur de l'association "Peuple et culture"[145], nous a fait découvrir l'initiation à la pratique de "l'entraînement mental" qu'il qualifie lui-même de "vécu de compagnonnage." Il s'agit, dans le cadre d'une session de plusieurs jours, de s'entraîner à la rigueur d'un processus d'analyse de situations concrètes en vue de prendre une décision la plus adaptée possible, au bon moment, rapidement, quel que soit le ressenti

143 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, op.cit. p.137.
144 HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, *Etre compagnon,* op.cit. p.137-138.
145 Peuple et Culture : mouvement d'Education Populaire créé à l'issue de la seconde guerre mondiale par Joffre Dumazedier, chercheur en sociologie. Il contribue à l'élaboration de la loi sur la formation professionnelle continue de 1971. L'émancipation individuelle et collective par l'accès pour tous à la connaissance et à la culture, le développement de l'esprit critique et de l'expression citoyenne pour une participation active à la vie sociale constituent les fondements du projet de Peuple et Culture.

intérieur du décideur. La connaissance et l'appropriation du processus adviennent dans la pratique du type d'analyse en la présence et avec la collaboration de l'animateur qui a, lui-même, appris de la sorte. La motivation à l'apprentissage doit correspondre à des questionnements concrets des participants de telle sorte que leur objectif soit d'en expérimenter la fécondité dans leur quotidien et d'être capables de le transmettre à leur tour.

"L'entraînement mental" se présente comme un regard critique et une proposition de prise de décision cohérents avec le fait que chacun doit prendre en charge sa propre destinée et, en conséquence, apprend à questionner et réfléchir, créer et prendre des initiatives, devenir citoyen. La démarche de "l'entraînement mental" comporte quatre phases, quatre interrogations auxquelles il sera nécessaire de donner des éléments de réponses : De quoi s'agit-il ? Quels sont les problèmes ? Pourquoi est-ce ainsi ? Que faire ? L'animateur donne le cadre de la session. Une fois posée la situation concrète (de quoi s'agit-il ?) sur laquelle va s'opèrer le travail, il se met en situation de compagnonnage avec les participants. Il n'est pas au-dessus. Il ne transmet pas un savoir. Il initie à un chemin, à une démarche de la pensée à laquelle il participe puisque l'initiation se réalise dans la mise en œuvre de la résolution donnée à la situation problématique concrète. Il intervient seulement pour que soit respectée la rigueur de la démarche et pour en rappeler les repères.

Une fois vécue la première initiation qui permet la compréhension des quatre éléments de base, la mise en œuvre de "l'entraînement mental" est singulière pour chacun selon sa situation géographique et professionnelle, ses engagements et son aptitude à initier à son tour en se situant dans le compagnonnage comme il l'a vécu lui-même. Tout comme dans l'analyse précédente, nous découvrons là une prise en compte de la globalité de la personne pour qui l'apprentissage d'une technique, d'une méthode ou d'un processus engage un rapport à soi-même, à autrui et au réel dans sa complexité.

3.4 – Le compagnonnage, une situation de partage.

Revenant à l'étymologie, nous choisissons désormais le deuxième aspect que nous avons retenu : le compagnonnage comme situation partagée avec un autre incluant partage du pain, du chemin, du souci, du projet, etc. Il implique un "être-avec" l'autre qualifié par la réciprocité, la reconnaissance mutuelle, la confiance. Parler du compagnonnage en ce sens, c'est se situer dans la symbolique du chemin et induire un vécu de fraternité. Au fur et à mesure du développement de notre pensée, nous serons amenés à préciser en quoi le concept de compagnonnage que nous cherchons à clarifier se distingue de celui d'accompagnement, même si nous devons admettre que la frontière entre les deux s'avère plus ou moins poreuse. En effet, l'accompagnement que nous évoquons ici correspond aux situations éducatives au sens large du terme qui traversent aussi les intérêts du compagnonnage. C'est pourquoi, nous commencerons par expliciter la posture d'accompagnement en tant qu'attitude de service de l'humanisation d'un sujet.[146] Puis nous tenterons de situer, par rapport à celle-ci précisément, la spécificité du compagnonnage.

3.41 – L'accompagnement : une posture éducative spécifique.

Guy Le Bouëdec, dans l'article auquel nous nous référons[147], distingue quatre postures éducatives : la posture d'autorité, la posture contractuelle, la posture d'animation et la posture d'accompagnement. Ces postures n'ont pas à être qualifiées éthiquement ni classées comme meilleures ou pires en soi. Il est toutefois important que l'éducateur connaisse celle qu'il adopte de telle

146 Au sens où Guy LE BOUËDEC affirme : "*il n'y a donc d'accompagnement que spirituel",* si on entend par spirituel "*la recherche de la sagesse, la quête du sens de la vie, la recherche de repères pour le chemin de l'existence, notamment pour les grandes étapes."* Cité dans *Penser l'accompagnement adulte. Ruptures, transitions, rebonds,* sous la direction de Jean Pierre BOUTINET, Noël DENOYEL, Gaston PINEAU et Jean Yves ROBIN, p.338.

147 LE BOUËDEC, Guy, « Tous accompagnateurs ? Non : il n'y a d'accompagnement que spirituel » ,in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau et Jean Yves Robin, op.cit. p.169-188.

sorte qu'il ne soit pas dans l'imposture par rapport à lui-même et vis à vis de la personne qu'il accompagne. Nous présentons, donc, un tableau comparatif de ces postures tel que nous le devons à l'auteur.

	Posture d'autorité	*Posture contractuelle*	*Posture d'animation (qui ne concerne que l'accompagnement de groupe)*	*Posture d'accompagnement*
Métaphore spatiale	Au-dessus	Derrière	Au milieu de	Aux côtés de
Actions génériques	Actions faites en fonction du statut reconnu d'éducateur et qui sont consignées dans un contrat ou une lettre de mission.	Actions qui peuvent être négociées avec l'accompagné.	L'organisation du groupe et la régulation de sa dynamique psycho-affective.	- accueillir - aider à discerner - cheminer aux côtés de
Anthropologie sous jacente	Trois fonctions anthropologiques : - l'extériorité solidaire de la notion d'altérité - la supériorité (au-dessus de) pour garantir l'intérêt général - l'antériorité en tant que l'autorité symbolise ce qui doit être transmis et dont elle est dépositaire	Le contrat implique l'égalité interpersonnelle et la responsabilité de chacun des partenaires	Spécificité du groupe en tant qu'il ne se réduit pas à une juxtaposition d'individus	Posture pertinente dans les situations dont le sens ou l'issue relèvent de la décision de la personne concernée, elle induit une conscience aigûe d'une commune humanité qui suscite sollicitude fraternelle.
Dérives possibles	- démagogie et paternalisme - indifférence et laisser faire - autoritarisme et tendance aux règlements de compte	Judiciarisation des rapports humains	Manipulation	Formes perverses de fusion
Principes	Principe de bienfaisance	Autonomie qui implique imputabilité et responsabilité	Service des objectifs du groupe et donc abnégation	Principe d'alliance

Au vu de cet tableau, il apparaît que la quatrième posture, celle de l'accompagnement, est une posture personnelle au regard des trois autres qui relèvent du fonctionnel. Elle nécessite que ses actions génériques soient honorées, ce qui exige qu'elles puissent se déployer dans la durée. Une rencontre éphémère, des rendez-vous plus ou moins réguliers, une durée de prise en charge réduite, ne créent pas les conditions d'une posture d'accompagnement. Celle-ci demande également une qualité particulière de présence puisque *"cheminer aux côtés de quelqu'un implique un engagement vis à vis de lui et la conviction qu'on a déjà fait le chemin soi-même, sinon on est dans l'expertise qui est une posture d'autorité."*[148] Enfin, bien que posture personnelle, l'accompagnement se réalise toujours dans un cadre institutionnel et donc sous le contrôle de l'institution qui mandate l'accompagnateur. Les actions génériques qui qualifient cette posture et la nature des situations qui peuvent exiger un accompagnement poussent à affirmer qu'elle est au service de la dimension spirituelle de tout être humain, de son déploiement, voire de son avènement. Il importe alors de savoir distinguer le psychologique du spirituel. Le premier concerne la partie consciente et inconsciente du "moi". Son souci relève de démarches psychologiques et psychanalytiques. Le second concerne l'orientation ultime de la vie en référence à une transcendance ou une altérité radicale qui prend diverses formes suivant qu'il s'agit de sagesses ou de mystiques.[149] En conséquence, accompagner quelqu'un sur le chemin de la découverte et de l'accueil d'une réalité de Mystère qui le dépasse infiniment et qui pourtant le fonde, relève de la décision éthique d'un engagement fraternel où peut s'opérer le discernement du chemin d'une authentique humanité.

148 LE BOUËDEC, Guy, « Tous accompagnateurs ? Non : il n'y a d'accompagnement que spirituel », in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau et Jean Yves Robin, p.177.
149 cf. RIMBAUT, Gwennola, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier,* collection Théologies pratiques, Novalis, Lumen Vitae, 2006.

3.42 – Le compagnonnage, une manière d'être avec.

Si nous filons la métaphore spatiale initiée par Guy Le Bouëdec, la situation de compagnonnage ne se distingue pas de celle de l'accompagnement. Il s'agit en effet de demeurer "au côté de" sur un chemin parcouru ensemble. Une première distinction apparaît pourtant quant à la nomination des partenaires de la situation. L'accompagnement les qualifie différemment : l'accompagnateur et l'accompagné, ce qui induit une a-symétrie même sur fond de commune humanité impliquant la mise en œuvre d'une sollicitude fraternelle. Par contre, le compagnonnage ne connaît que des compagnons et des compagnes.

L'entrée dans une démarche d'accompagnement suppose la décision de la part de l'accompagné de faire une demande explicite à u ne structure institutionnelle précise représentée par l'accompagnateur. Le compagnonnage advient par la rencontre. Il se développe dans le partage entre pairs : le partage du temps, de la parole, du s ilence, voire de la prière, le partage des questionnements, des angoisses, des découvertes, des possibles significations, des bonheurs et des malheurs, au fil du chemin et des pauses qui le rythment. Il dure le temps d'une volonté commune ou le temps de la situation qui a favorisé la rencontre. Il peut laisser trace profonde même s'il est de courte durée.

Le compagnonnage a la marche pour chemin selon le poète espagnol, Antonio Machado : *"Toi qui chemines, il n'est pas de chemin, c'est en marchant que le chemin advient"*[150]. Chacun s'y engage avec sa condition concrète d'humanité, sa propre expérience spirituelle d'une quête de sens, de sagesse, sans autre projet que de marcher ensemble le temps qui est offert et de partager le pain quotidien, tout ce qui advient et qui peut nourrir ou

150 « Caminante ! No hay camino, se hace camino al andar. »

déstabiliser.

3.421 – Partager un chemin

La tradition du compagnonnage, nous l'avons dit plus haut, met, au cœur de son processus d'initiation et de transmission, la pratique du voyage. Le compagnonnage, en tant que situation de relations interpersonnelles, fait corps avec la symbolique du chemin. En son origine, d'abord, il est rencontre de deux chemins, de deux histoires. Et lorsque cette rencontre se donne un lendemain, car le compagnonnage est le fruit d'une décision mutuelle, les compagnons commencent de faire route ensemble, à égalité d'humanité certes, dans la diversité de leurs convictions, de leurs perceptions, mais aussi dans le partage de cette altérité. Aucun ne sait jusqu'où le chemin le conduira, ni par quels détours, découvertes et embûches. Aucun ne sait le temps que durera l'invention de la route commune. Mais sur fond de confiance et d'estime mutuelles, chacun expérimente que son propre cheminement intérieur se transforme. C'est ce que nous avons entendu dans les interviews que nous avons menés lorsque l'une ou l'autre des personnes confie qu'elle a été déplacée dans son système de croyances, dans sa foi, son espérance, son rapport à Dieu, par la vertu du partage entre membres de l'équipe et entre ceux-ci et les personnes hospitalisées.

3.422 – Donner corps à une fraternité

La situation de compagnonnage, reconnue, acceptée et voulue, favorise, au fil du temps, la construction d'un lien fort entre les personnes. Alliance de deux vies, pour le meilleur et pour le pire, dans le compagnonnage du couple. Fraternité plus forte que les liens du sang, savoir d'expérience que l'on peut compter sur l'autre, sur sa fidélité, sur sa confiance, sur son soutien. Fraternité qui s'affermit dans les infortunes partagées et surmontées. Fraternité qui

s'origine dans la reconnaissance d'une même quête de sens, dans la recherche et la construction d'une humanité meilleure. Fraternité qui naît, se constuit, se fortifie par la "grâce" du partage. Le partage du chemin et de tout ce qui le constitue, le partage du quotidien et de l'inattendu, révélateurs de chacun à lui-même et à autrui.

3.423 – Porosité de la frontière entre accompagnement et compagnonnage.

Tout comme le partenariat, l'accompagnement nous renvoie aujourd'hui à une diversité de situations traduites en des termes différents tels que : coaching, tutorat, mentorat, conseil. La multiplicité de ces nominations correspond à une spécificité des modes d'accompagnement. Ils se développent autant dans l'univers de l'éducation et du travail social que dans celui de l'entreprise. Certains ont pour but d'accéder à une meilleure performance face à des objectifs caractérisés, d'autres relèvent plus du soutien et de l'aide. S'interrogeant sur la relation accompagnant-accompagné dans la diversité de ses lieux d'expression, Noël Denoyel écrit : "*La fonction d'accompagnement peut articuler paradoxalement une disparité de place, de position, de génération à une parité de relation. Cette relation asymétrique est en quête de réciprocité pour ne pas dénier chez l'autre la capacité de s'occuper de soi."*[151] Il distingue, dès lors, dans la relation d'accompagnement, trois qualifications possibles : la réciprocité, la complémentarité et la mutualité. *"La distinction de ces trois niveaux fait de l'accompagnant un professionnel de la relation d'accompagnement tout en étant un agent de co-accompagnement prenant en compte les capacités d'autonomisation de l'accompagné."*[152] La réciprocité réflexive accompagnant-accompagné devient génératrice de parité de la relation où, comme nous l'indiquions précédemment, chacun peut être influencé par l'autre. Alors peut advenir une mutualité coopérative. Celle-ci

151 DENOYEL, Noël, « Réciprocité interlocutive et accompagnement dialogique » in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau, Jean Yves Robin, op.cit. p.149
152 DENOYEL, Noël, art.cit. p.150.

nous autorise-t-elle dès lors à parler de compagnonnage ? Oui, sans doute, si nous nous trouvons dans une pédagogie de l'apprentissage telle qu'analysée au début de ce chapitre. Mais si nous sommes dans le cadre d'une relation

interpersonnelle de “guidance” où se trouve reconnue une distinction de rôles, nous ne pouvons pas parler de compagnonnage au sens où nous l’entendons ici, à savoir symétrie des places à moins que l’accompagnement spirituel puisse s’apparenter à cette pédagogie d’initiation–transmission qui qualifie la tradition du “compagnonnage”.

3.5 – Compagnonnage et pratique des aumôneries hospitalières.

Nous l’avons déjà noté à plusieurs reprises, l’analyse d’extraits d’interviews ne nous a jamais mis en présence du terme “compagnonnage”. Par contre, il y est question souvent "d’accompagner" et "d’accompagnement". C’est même un point fort des projets que nous avons lus. Les responsables diocésains parlent, à ce propos, de “ministère d’accompagnement”. Mais ce que nous avons découvert décrit une manière, une qualité de présence auprès des personnes hospitalisées quelles qu’elles soient et de leur entourage, dont l’objectif est de tisser des liens, d’apprendre à se connaître, à se faire confiance, de respecter les cheminements de chacun. Proximité qui ne s’impose pas mais qui advient au fil du temps quand les partenaires de la relation en sont d’accord. Le vocabulaire choisi pour qualifier la démarche vers les malades est d’ailleurs évocateur de cette réalité : non pas des visites systématiques, pas plus des visites d’amitié, mais des propositions de rencontre, temps offert pour une présence, espace possible pour une parole partagée.

En poursuivant la relecture du corpus que nous avons rassemblé, nous esquissons deux pistes de réflexions possibles. Que donnerait la mise en regard de la relation de compagnonnage et de celle d’accompagnement ? Est-il possible d'interpréter le vécu communautaire de l’équipe d’aumônerie en terme de compagnonnage

3.51 – Compagnonnage ou accompagnement

Nous nous permettons de citer ici un long extrait de l'interview de la RDAH du diocèse de Nantes. Elle parle à la fois d'accompagnement et de compagnonnage. La manière dont elle les distingue peut éclairer notre réflexion au regard de ce que nous venons de développer.

Nous étions à ce moment de l'interview où nous demandions si le projet pastoral diocésain de l'aumônerie hospitalière pouvait entrer en interaction avec d'autres. La RDAH évoquait alors une pastorale de l'accueil des plus pauvres, celle des personnes divorcées–remariées. Sous forme interrogative nous avons proposé cette reformulation : *"Votre expérience vous fait dire que c'est l'accompagnement authentique des personnes qui nous transforme, qui nous conduit là où nous ne pensions pouvoir aller ?"*

RDAH – Absolument, oui et c'est un chemin de foi. C'est un chemin de vérité qui s'inscrit. C'est vrai qu'on est dans une relation d'aide mais d'aide active. On est dans l'accompagnement vraiment. Cet accompagnement-là qui, je crois, porte des fruits dans notre pastorale.

I – Quand.... j'emploie aussi le mot "compagnonnage", tu fais une différence, toi, entre les deux mots ?

RDAH – Le compagnonnage, pour moi, il est sur une plus longue durée. Les malades, on les accompagne un petit temps et ce petit temps-là peut être très riche et on devrait pouvoir les encourager à faire un compagonnnage mais pas forcément avec nous parce qu'on ne le peut pas. C'est donc la dimension ecclésiale et diocésaine qui devrait marcher

I – qui devrait être le lieu du compagnonnage ?

RDAH – qui devrait être le lieu de compagnonnage Je dirais qu'on est dans un temps de crise, on est dans une démarche d'initiation ou de réinitiation, même si on ne dit rien, alors que, le compagnonnage, ce sont deux personnes qui avancent et qui s'appuient l'une sur l'autre. L'accompagnement momentané, c'est comme un soin. On participe au soin.

I – L'accompagnement, c'est un moment précis dans un univers plus large ?

RDAH – Voilà.

I – L'Eglise pourrait avoir une attitude fondamentale de compagnonnage, une dimension fondamentale de compagnonnage avec les êtres humains et elle le manifesterait parce que des pastorales particulières feraient l'accompagnement ?

RDAH – Oui, accompagnement spirituel ou humain ou religieux selon la demande. La demande, il faut la faire repréciser car elle n'est pas forcément ajustée. Là je me resitue et, moi, çà m'aide dans ma réflexion par rapport à des aumôniers car en tant que responsable diocésaine, j'accompagne des aumôniers dans l'exercice de leur mission, pas individuellement. La manière dont on en parle là, çà m'éclaire des choses. Il y a des gens qui sont en situation, qui voudraient être en situation de compagnonnage alors qu'ils sont en situation d'accompagnement.

Le mot "accompagnement" n'est donc pas récusé. Il est qualifié successivement de "*chemin de foi",* de *"chemin de vérité"*. La relation pastorale qui lui correspond est une "*relation d'aide mais d'aide active"*, ce

qui suppose réactivité de la personne accompagnée. Comment s'inscrit dès lors la relation aux personnes malades dans ce cadre ? Nous entendons dire qu'elle est un accompagnement souvent sur une courte durée, ce qui n'enlève rien à une éventuelle richesse. Nécessairement momentané, il pourrait être proposé qu'il s'épanouisse en compagnonnage mais en d'autres lieux ecclésiaux qui prendraient le relais.

Parce que la personne est en situation de crise, l'aumônerie hospitalière propose son accompagnement comme un soin qui entre dans la globalité de celui que met en œuvre le projet hospitalier. Il a pour but une *"initiation voire une réinitiation"* à une situation de santé qui ne sera pas retour au vécu précédant la crise, mais réalité nouvelle incluant ce passage. Vue ainsi, il apparaît que l'attitude pastorale de l'Eglise serait compagnonnage pouvant prendre chair dans des pastorales particulières où se vivraient des accompagnements spécifiques spirituels ou religieux selon la demande.

Ainsi retrouvons-nous cette porosité entre compagnonnage et accompagnement et cette impérieuse nécessité de clarifier la relation dans laquelle l'agent pastoral se situe et pourquoi. Accompagnement pourrait devenir compagnonnage lorsque cesse la relation d'aide et la disymétrie des rôles et que le vis à vis devient un côte à côte dans la mutualité de l'épaulement. La décision du mode de relation s'opère donc dans la clarification de la demande et du projet.

3.52 – L'équipe d'aumônerie : un chemin de compagnonnage.

Le témoignage ecclésial rendu par l'équipe d'aumônerie hospitalière concerne également la qualité du vivre ensemble de cette équipe. Il est qualifié par certains comme "*faire un chemin ensemble"*, comme fraternité qui se construit au fil du temps et permet l'avènement d'une amitié et d'une confiance facteurs de communion. Nous choisissons de citer ici une autre responsable diocésaine qui, dans cet extrait, parle aussi de sa propre expérience d'aumônier.

"Si on vit quelque chose de pas banal, c'est qu'on se risque à se dire les uns aux autres, toujours au regard de notre mission ; mais on ne vit pas chacun nos rencontres dans notre coin

et puis on partagerait l'eucharistie sans... Il y a interaction entre. Il y a partage eucharistique, il y a partage de la Parole, il y a partage de nos doutes, de nos fragilités, de nos émotions et il y a partage de nos actions de grâces. Tout çà, j'ai envie de dire dans un respect de nos différences et dans l'acceptation de se mettre un peu à nu, de dire des choses de notre intime, au moins de ce que provoque la rencontre. A la fois, travailler la Parole ensemble, çà rebondit sur nos rencontres et nos rencontres transforment notre approche de la Parole, çà on le vit ensemble. Je pense qu'il y a là quelque chose de l'ordre de la communauté."

Ce témoignage met en évidence l'importance du partage (le mot revient 4 fois), au cœur de la vie de l'équipe. Il est vécu dans la confiance réciproque, dans l'audace de se dire à l'autre. Toutes les dimensions du partage rejaillissent des uns sur les autres et construisent une relation originale appelée "communauté".

Cet aumônier est aussi très sensible au fait que la rencontre des personnes hospitalisées et le travail de relecture qui en est proposé peuvent provoquer des déplacements, des déstabilisations chez les membres de l'équipe. La confrontation à la souffrance sous toutes ses formes physiques, psychiques, morales... suscite des questionnements assez radicaux chez les personnes en souffrance et, par ricochet, chez celles qui accompagnent. Sur le chemin de la présence mutuelle, dans la chambre d'hôpital et dans la rencontre d'aumônerie, peut s'expérimenter un déplacement de ses propres représentations de Dieu, du salut et de l'espérance chrétienne. Avec le temps, chacun se perçoit advenir sujet humain et croyant d'une autre manière. Il peut aussi lui être offert d'être témoin de cette même aventure pour les personnes dont il se fait compagnon. Evoquant ces situations, cette responsable diocésaine nous disait que, dans le cadre du recrutement des aumôniers et des personnes associées à leur mission, cette question était posée : "*Vous allez être confrontés à la souffrance... çà va forcément faire bouger... est-ce que vous êtes prêts à faire ce chemin ?"* Et elle commentait : "ç*à ce n'est pas banal de le poser au point de départ parce que, du coup, souvent les gens qui sont là sont prêts à faire ce chemin-là et c'est peut-être ce qui fait que les équipes d'aumônerie deviennent des communautés ecclésiales."*

Cette expérience de fraternité–compagnonnage se révèle féconde aussi dans la vie quotidienne des membres de l'équipe et les diverses relations qu'ils vivent ailleurs. Cela habite également le partage avec les autres compagnons et compagnes, occasion d'actions de grâces et de soutien mutuel.

Conclusion

Notre intention, dans cette partie de notre réflexion, était de développer le concept de compagnonnage, dans ses diverses acceptions reconnues, comme une manière de "faire chemin avec" et ce, en le confrontant au concept d'accompagnement. Il nous semble important, en conclusion, de tenter de clarifier ce qui nous apparaît comme qualifiant spécifiquement ce mode de présence à autrui. A partir de quoi, nous pourrons esquisser les enjeux ecclésiaux d'une "pastorale de compagnonnage".

Quelles que soient les situations évoquées en ce chapitre, nous devons tenir que le compagnonnage est un chemin : chemin d'apprentissage sous le mode d'une transmission initiatrice, chemin de prise en charge de sa propre destinée dans la collaboration–confrontation à autrui, chemin qui fait suite à une croisée d'histoires humaines où les partenaires se sont reconnus dans leur commune humanité.

La situation de compagnonnage se caractérise également en ce qu'elle implique la personne en sa globalité. L'apprentissage du métier ne se dissocie pas de la découverte d'une identité profonde qui qualifie le rapport au métier, aux outils, aux matériaux tout autant qu'au réel en sa complexité. Le regard critique et le positionnement qu'implique la gestion de l'entraînement mental se situent dans cette perspective de mise en cohérence des valeurs et des pratiques. La rencontre au service de laquelle s'engage l'aumônerie hospitalière veut témoigner de la dignité de tout être humain quelle que soit sa situation. Le compagnonnage, en effet, concerne des sujets se reconnaissant et se respectant mutuellement comme tels. Et c'est pourquoi, il peut devenir lieu d'accession à et de développement du devenir humain.

Tout ce que nous précisons ici concerne les deux partenaires de la relation de compagnonnage. L'étymologie, à travers les divers registres auxquels elle s'applique, indique qu'un juste accompagnement facilite un déploiement plus vaste des potentialités de l'élément accompagné. Les

compagnonnages présentés en ce chapitre nous montrent que cette fécondité est réciproque. Elle s'accorde au "côte à côte" de la marche, que les compagnons se trouvent dans une égalité de positionnement dans la relation ou dans une situation de maître à compagnon. Elle se nourrit du partage de la vie, des connaissances, d'un "être avec" qui se colore différemment au fil du temps plus ou moins long passé ensemble et des évènements. Elle permet la reconnaissance et la mise en œuvre d'un lien de fraternité radicale qui peut prendre forme de communauté.

Dans cette réflexion que nous avons menée, nous avons regardé la relation d'accompagnement en tant que posture éducative et nous avons tenté de montrer en quoi nous la distinguions, malgré tout, du compagnonnage, même si nous y percevons des correspondances en termes de développement spirituel de la personne. Mais nous persistons à penser que le vocabulaire maintient cette différence et que si la posture d'accompagnateur et d'accompagné se transforme en posture de compagnon, la réalité change.

L'aumônerie hospitalière parle plus d'accompagnement que de compagnonnage dans sa relation aux personnes hospitalisées. Mais lorsque nous interrogeons les équipes sur leur conscience ecclésiale, nous voyons apparaître que celle-ci se développe au fur et à mesure du temps passé ensemble, à travers le partage, le soutien et l'estime mutuels, enfin, l'accueil de l'imprévu. Ici, le compagnonnage entre personnes engagées dans la même mission construit la communauté, autre nom de la fraternité. Il se nourrit des compagnonnages différenciés vécus par les membres de l'équipe au cœur de l'hôpital, les incluant ainsi dans la réalité d'une ecclésialité qui prend corps en ce lieu.

Le compagnonnage, en tant que pédagogie d'initiation et de transmission, pourrait rencontrer le souhait d'une Eglise vivant une pastorale de compagnonnage ou se mettant en situation de compagnonnage. S'y trouveraient valorisés une condition pérégrinante dont cette Eglise ne maîtrise pas nécessairement les chemins, mais aussi un positionnement d'hôte dans sa double dimension : à savoir, invité et accueilli ou pratiquant l'hospitalité.

Comme nous l'avons découvert précédemment avec la réalité du partenariat, nous percevons que le compagnonnage pourrait qualifier certains modes d'être et de faire de l'Eglise d'aujourd'hui. Et cela, au sein de l'aumônerie hospitalière qui, de fait, dans sa manière de vivre son ecclésialité, a pris ce chemin. Mais nous pouvons auparavant nous laisser interroger en deux directions. La première élargirait le champ de signification du compagnonnage en nous demandant s'il s'adapte à la situation de l'homme moderne (ou post-moderne) de la société occidentale. La deuxième s'appliquerait à confronter cette position de compagnonnage à la manière dont Jésus vivait ses relations sur les chemins de Palestine. Ces deux questionnements feront l'objet du chapitre suivant. Puis, nous entreprendrons de regarder si l'Eglise, dans son Mystère, ne pourrait pas s'écrire en termes de partenariat et de compagnonnage et si cette écriture ne renouvellerait pas ses modes actuels de s'incarner parce que "maintenant" est le "temps favorable."

CHAPITRE 4 - ENJEUX SOCIETAUX ET ECCLESIAUX DES PRATIQUES DU COMPAGNONNAGE

Introduction

Lorsque nous avons interrogé l'histoire pour découvrir les origines des pratiques du compagnonnage, nous ne pensions pas être conduits à pouvoir en percevoir la pertinence pour aujourd'hui. Tout aussi diversifiées que les pratiques partenariales, les demandes d'accompagnement prolifèrent en tous milieux, manifestant la nécessité d'une aide, d'un soutien, d'une confrontation, d'une guidance qui permettent de poursuivre ou d' inventer un chemin. Evoquant le foisonnement de ces demandes et le fait qu'elles impliquent de plus en plus d'adultes, Jean Pierre Boutinet y voit comme « un signe des temps ». [153] Dans quelle société sommes-nous donc qui conduise ses membres à demander cette forme de présence ? De quelle difficulté d'être souffrent-ils ? En quoi la proposition d'un compagnonnage pourrait-elle favoriser un m ieux être ? C omment répondrait-elle aujourd'hui d'une manière particulièrement adaptée au processus d'un devenir sujet de sa propre vie et à la possibilité d'un vivre ensemble respectueux de la particularité de chacun ?

La première partie de la réflexion de ce chapitre voudrait prendre en compte ces interrogations, nous permettant de mettre au clair quelques enjeux sociétaux du c ompagnonnage dans sa double dimension d'initiation-transmission et de chemin avec. Nous y prendrons le temps du détour sociologique et anthropologique. Nous essaierons d'y indiquer quelques caractéristiques spécifiques de cette société qui prend forme en fin de XXème siècle jusqu'aujourd'hui ; les nouveaux rapports au temps qu'elles induisent et leurs conséquences sur l'avènement du s ujet humain et de son histoire. Puis,

153 BOUTINET, Jean Pierre, “L’accompagnement dans tous ses états”, in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau, et Jean Yves Robin, op.cit., p.12-14.

nous confronterons ces apports à ce qui est spécifique des relations de compagnonnage pour confirmer ou infirmer leur adaptation singulière à la modernité. Enfin, nous nous arrêterons sur le témoignage évangélique lu d'un point de vue anthropologique. Que nous montre-t-il de Jésus comme maître, initiateur pour ses disciples et comme compagnon dans l'éphémère de ses rencontres avec le tout-venant ?

4.1 – Quelques caractéristiques de la société occidentale en ce début du XXIème siècle.

Nous n'entrerons pas dans les querelles concernant la qualification de notre société en termes de post-modernité, hypermodernité ou demeurant dans une modernité tardive. Selon les auteurs et la diversité des problématiques, les appréciations diffèrent.[154] Nous nous contenterons d'essayer de décrire le mouvement dans lequel notre société se trouve embarquée, mouvement qui fait suite à d'autres grands moments de transition dans l'histoire occidentale, la Renaissance, les Lumières, la société industrielle pour n'en citer que quelques-uns. Dans une conférence prononcée à Québec en 1999, Zaki Laïdi s'exprime ainsi : « *Pour qu'un tournant culturel intervienne il faut que plusieurs dynamiques s'enchaînent »,* c'est-à-dire « *qu'elles se renvoient les unes aux autres, qu'elles résonnent les unes par rapport aux autres... La valeur d'un tournant réside moins dans sa capacité à produire un sens cohérent ou homogène qu'à servir de point de référence à des expressions multiples et diversifiées. »*[155] En conséquence, nous chercherons à comprendre la société française dans son aujourd'hui à partir d'entrées diversifiées, déclinées à travers la pensée de différents auteurs.

Nous y verrons apparaître un nouveau rapport à l'universel, au temps et à

154 BOUTINET, Jean Pierre, *Vers une société des agendas, Une mutation des temporalités,* collection Sociologie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 2004 et CORCUFF, Philippe, *La société de verre, Pour une éthique de la fragilité,* collection, Individu et société, Armand Colin, Paris, 2002.
155 LAÏDI, Zaki, *La tyrannie de l'urgence,* éditions fides, Montréal, 1999, p. 13-14.

la tradition, rapport qui interfère sur les processus d'individualisation. Nous suivrons d'abord Zaki Laïdi dans son analyse des déplacements opérés depuis l'avènement de l'idéologie des Lumières. Nous développerons ensuite les temporalités nouvelles qui scandent nos existences quotidiennes en nous appuyant sur la réflexion de Jean Pierre Boutinet. Ceci nous conduira à une prise en compte de la complexité et de la fragilité de la société actuelle dans le cadre de la pensée du philosophe Philippe Corcuff.

4.11 – Un nouveau rapport aux idéaux nés des Lumières.

Dans la perspective d'une mutation dont les diverses analyses mettent en lumière la complexité du réel qui advient sous nos yeux, il nous semble intéressant de souligner en premier lieu comment les idéaux qui ont caractérisé les Lumières et conduit pour une part au bouleversement révolutionnaire de la fin du XVIIIème siècle en France, habitent l'aujourd'hui de nos croyances. Trois principes caractérisent la philosophie des Lumières : celui de la maîtrise du destin de l'homme par la Raison, celui de l'arrachement à sa condition locale pour accéder à l'universel et celui d'un sens de l'Histoire.

La confiance en la puissance de la Raison comme référence et moyen de compréhension du réel, d'explication du monde et de construction de sens a dynamisé la pensée scientifique, philosophique et politique de la modernité. Elle fut cause de progrès en tous domaines, l'un des fondements de la démocratie, mais aussi à l'origine de dérives idéologiques effrayantes dont le XXème siècle garde mémoire : les goulags, la shoah, les génocides.... Aujourd'hui, nos sociétés ne croient plus à la nécessité d'un principe englobant sur lequel reposerait le sens d'autant que la complexité du réel ne s'y laisserait pas réduire. Pour autant, ceci ne signifie pas que la raison soit submergée par l'irrationnalité. Simplement, elle est mise en débat comme toute autre valeur. Nous vivons, en effet, « *dans des sociétés qui refusent de conférer la moindre suprématie à toute valeur quelle qu'elle soit. »*[156]

156 LAÏDI, Zaki, *La tyrannie de l'urgence,* op.cit. p.17-18.

Jusqu'à il y a quelques décennies, l'individu prenait conscience de lui et développait son identité dans le cadre d'appartenances fortes à une famille, un village, une nation. Sa personnalité se structurait dans une référence d'accueil ou de refus à des valeurs transmises par des institutions reconnues telles que la famille, l'école, l'Etat, l'Eglise. Pour accéder à un universel qui élargisse sa conscience capable de relativiser ses particularismes, il lui fallait entrer dans un processus de dépassement voire d'arrachement à sa tradition, à sa culture singulière et locale. Aujourd'hui la mondialisation a profondément modifié le rapport de l'individu à l'universalité. La question n'est plus : « Comment dépasser ma condition locale pour accéder à l'universel ? » mais bien plutôt : « Comment préserver ma particularité dans un monde qui s'impose à moi ? » Les techniques de la communication et de l'information mettent tout individu en relation avec le monde, lequel devient sa propre maison d'une certaine manière, et ce, en temps réel. L'idée de processus de passage ne s'impose plus. Tout advient dans l'immédiateté. Nous entrons dans une nouvelle configuration du rapport du particulier à l'universel qui nécessite plus une perspective d'enracinement que d'arrachement.

Les Lumières reconnaissant la Raison comme principe premier de maîtrise possible de l'homme sur son propre destin, il en ressort une extension collective à l'histoire de l'humanité. Plus qu'à l'aléatoire des évènements, les Lumières accordent le primat à ce pouvoir des hommes non seulement de donner sens à ce qui leur advient individuellement et collectivement, mais aussi d'orienter le cours des choses en fonction de finalités qu'ils se donnent. Tout ceci repose sur une confiance en l'avenir qui se conjugue avec celle d'un progrès qui ne peut qu'aller vers un meilleur. Aujourd'hui, un rapport pessimiste au temps qui s'écoule, conduit à invalider un possible sens de l'histoire. L'incertitude et l'appréhension quant au lendemain contribuent à valoriser le présent et le temps court. En effet, « *quand la croyance en l'avenir est forte..., c'est l'avenir qui commande le présent. Quand, en revanche, la confiance dans l'avenir s'ébranle, il s'opère un rapatriement des attentes vers le présent et une dissociation forte entre présent et avenir.* » D'où « *le dérèglement de notre rapport au temps, de notre incapacité historique à nous*

projeter dans l'avenir, de notre enlisement dans l'urgence du présent. »[157]

Comment dès lors peut se vivre la prise en compte du passé et de l'avenir dans la construction d'un présent à moins que la fécondation réciproque de ces trois dimensions des temporalités humaines ne soit devenue obsolète ?

4.12 – Une mutation des temporalités.

Nous entendons par temporalité le temps vécu par les individus ou par les groupes sociaux. A l'opposé d'une réalité statique ou mesurable, il se caractérise par une continuelle réorganisation des trois modalités existentielles incontournables *"du présent qui nous occupe et que nous évoquons, du passé d'où nous venons et que nous rappelons, du futur vers lequel nous nous dirigeons et que nous esquissons."*[158] Se référant à la réflexion de Saint Augustin sur le temps, telle qu'il l'exprime dans le chapitre XI des Confessions, Jean Pierre Boutinet distingue deux modes d'articulation des trois dimensions de notre appréhension du temps. La première, qualifiée de linéaire, donne peu d'importance au présent en tant que tel. Ce dernier est instrumentalisé d'une certaine manière comme permettant l'accès au futur. Nous sommes là dans une conduite de projet en vue d'un futur désiré. Le second mode, par contre, valorise le présent en tant que lui seul existe "présentement" justement, incluant *"le présent des choses passées à travers la mémoire, le présent des choses présentes, celles de l'instantanéité comme celles de la simultanéité, le présent des choses futures à travers l'anticipation."*[159] Ici, passé, présent et futur sont moins vécus sous le mode de la succession linéaire que sous le mode d'un rapport diversifié à l'instant. Le premier, en phase avec les sociétés industrielles de production et de fabrication, se trouve battu en brèche dans une société de l'information et de la communication où le "ici et maintenant" et le "tout, tout de suite", peuvent

157 LAÏDI, Zaki, *L'urgence du présent,* op.cit. p. 20-21.
158 BOUTINET, Jean Pierre, *Vers une société des agendas, Une mutation des temporalités,* op.cit. p.37.
159 BOUTINET, Jean Pierre, op.cit. p.42-43.

devenir dominants. Dans ce co ntexte, que devient la réalité de projet ? Ne serait-elle pas battue en brèche par “la tyrannie de l’urgence” ? Et alors, comment se caractériseraient les nouvelles temporalités du présent ?

4.121 – A propos de la réalité de” projet”.

Le terme de « projet » a eu, depuis plus d’un siècle, une existence tenace mais relativement discrète. Depuis un demi-siècle, il s’impose de façon familière et quasiment quotidienne. Dans une perspective de progrès, le projet a valeur positive de participation à l’avènement d’un avenir meilleur pour soi et la société. Il se déploie sur un temps long et linéaire. Aujourd’hui, la linéarité s’estompe pour laisser place à diverses formes de discontinuités dont le projet s’empare.

Regardons d’abord le projet sous sa forme individualisée de projet personnel ou existentiel. Face à l ’effacement des cadres institutionnels de référence, c’est tout un chacun, l’élève, le jeune, l’adulte au travail ou en formation, même le retraité, qui est appelé à s e définir un projet. Celui-ci apparaît comme le soutien indispensable pour accompagner un possible à-venir, souvent plombé de précarité, assurément d’incertitude, sans forcément d’espoir d’amélioration. Pour l’envisager avec un minimum de croyance en son bénéfice et l’enraciner dans un s oubassement pas trop fragilisé, émergent des pratiques manifestant un rapport au passé des individus comme point d’appui d’une éventuelle réorganisation du pr ésent. Nous évoquons là le recours aux récits de vie pour les projets existentiels, les bilans de compétences et les procédures de validation des acquis pour les projets professionnels.

Sur le plan sociétal, les projets de réhabilitation de sites et de mises en valeur du pa trimoine, fonctionnent sur la même logique qu’on peut appeler logique de “recyclage”. Nous ne sommes plus dans une perspective de rupture avec le passé, mais dans une reprise et un réaménagement de ce p assé pour l’adapter à de nouvelles fonctionnalités. Nombreux sont les lieux industriels arrachés à l a jachère pour être réinvestis architecturalement en vue de

nouveaux modes d'habitabilité et de significations sociales.

Quant au monde du management des entreprises, il quitte l'horizon des prospectives à long et moyen terme. Sa configuration de projet se fait moins anticipatrice, plus transitoire, pour se situer davantage, désormais, dans le court terme. Face à la complexité des environnements, le management de projet se veut sectoriel. Il est confié à une structure transitoire qui accompagne toutes les étapes de développement et de réalisation et qui disparaît avec cette dernière. Cette structure de management fonctionne selon des temporalités plurielles. D'abord une temporalité qui prend figure d'agenda, lequel a pour fonction d'évacuer toute forme d'incertitude quant à la gestion des délais. Puis, le management de projet met en œuvre la simultanéité avec d'autres formes qui peuvent coexister au sein de la même entreprise en même temps qu'il se doit de gérer des activités simultanées avec des va et vient continuels à réaliser entre la conception, la réalisation et les évaluations successives aux diverses étapes du projet. Enfin, cette organisation a pour impératif l'innovation en même temps qu'elle est soumise à des flux d'information continuels auxquels elle se doit d'être réactive sans tomber dans la répétition. Nous entrons là dans une temporalité de l'éphémère avec son corrollaire "la tyrannie de l'urgence".

4.122 – Les nouvelles temporalités du présent.

Depuis quelques décennies déjà, travailleurs et salariés savent que leur activité professionnelle ne se déroule plus d'une manière linéaire, à partir d'un choix fait par conviction ou par défaut à l'âge de l'adolescence ou de la jeunesse. Enseignants et formateurs incluent naturellement dans leurs objectifs de formation le développement d'une capacité à l'adaptation. Mais il semble qu'aujourd'hui le temps s'accélère, les transitions se font plus courtes et les exigences d'adaptabilité plus imprévisibles et plus diversifiées. Dans ce contexte, trois temporalités dominantes se font jour : une temporalité de transition, une temporalité de la simultanéité, une temporalité de l'alternance. Chacune d'elles manifeste un passage d'un rapport au temps en termes de

prévision et prospective qui permettait une organisation relativement durable du présent, à une centration sur un présent vécu sous le mode de l'incertitude.

Transition, voilà un terme employé naguère avec un accent plutôt péjoratif. Parler d'un pape de transition, par exemple, n'était pas inducteur d'innovation ou de transformation radicale. La transition était comme un mauvais moment à passer ou du moins une période calme à traverser en attendant mieux. La valorisation du transitoire accompagne celle de la mobilité dans la logique d'un itinéraire à inventer continuement. Elle occupe le champ du personnel tout comme celui du professionnel. Depuis une génération, en effet, *"la transition est devenue l'un des paramètres dominants pour comprendre et aménager les parcours individuels au regard des différentes formes de déstabilisation qui le menacent. Ces transitions constituent maintenant l'un des outils pour penser l'orientation tout au long de sa vie, ... au sein d'un environnement chaotique qui n'arrête plus de se faire et de se défaire. Elles sont apparues en même temps lorsque s'effaçaient les rites traditionnels de passage au niveau des âges de la vie ; les transitions se substituent désormais à ces rites de passage , en se plaçant bien souvent sous la seule responsabilité individuelle ; elles expriment une désynchronisation des rythmes de mobilité qui hier étaient liés à des repères bien identifiables : âges, millésimes, saisons de l'année."*[160] Le vécu du transitoire ne se sépare pas du rapport que l'individu entretient avec la mobilité qu'elle soit réelle ou imaginaire. On peut aisément concevoir qu'une mobilité désirée soit plus le fait du jeune âge et facilite l'adaptation au transitoire, encore qu'il faille envisager les objets sur lesquels elle porte : logement, travail ou formation. Ce qui complexifie l'appréhension de la situation.

La temporalité de la simultanéité prend acte de la complexité des environnements et s'exprime dans une approche multidimensionnelle des phénomènes. Au niveau individuel, elle prend la forme d'identités personnelles qui sont comme un patchwork d'identités plurielles correspondant à une multiplicité d'appartenances. Sur le marché du travail, elle correspond au système du multi-emploi qui se développe actuellement. Dans le cadre de

160 BOUTINET, Jean Pierre, *Vers une société des agendas,* op.cit. p.188.

l'entreprise, elle fait éclater la notion de projet d'entreprise au singulier au profit de la prise en compte d'orientations dispatchées, objets de priorités plurielles à honorer simultanément.

L'alternance, forme commune de notre vécu quotidien et sociétal, prend aujourd'hui une importance spécifique, valorisée et valorisante, dans l'organisation des parcours professionnels et des parcours de formation. Le mouvement des maisons familiales rurales, pionnier de la promotion des pédagogies de l'alternance dès sa fondation en 1935, fut longtemps disqualifié dans son intuition par les milieux de l'éducation conventionnelle. Pour ces derniers, l'alternance ne se justifiait que comme adjuvant pour des élèves en difficulté, marginalisés du système scolaire, la fécondité d'un métissage travail intellectuel-travail manuel paraissant incongrue par ailleurs. Cette attitude de défiance commence à disparaître lorsque s'institue, autour des années 70, la formation permanente pour adultes.

Mais la temporalité de l'alternance ne se réduit pas à celle mise en œuvre dans la formation pour honorer la fécondité d'une démarche itérative théorie-pratique. La présence de la femme dans tous les secteurs d'engagement professionnel, politique, associatif, oblige à une organisation d'autres temporalités alternantes : v ie de travail/vie domestique, vie de travail/maternité, vie de travail/formation. Alternance voulue ou imposée caractérise aussi le marché du travail sous ses formes d'intérimaire, de temporaire, d'intermittent. Le développement de la société communicationnelle suscite également une interactivité émetteur-récepteur qui peut aussi être perçue comme forme d'alternance.

Transition, simultanéité, alternance, trois modes de temporalités du présent qui ne s'excluent ni ne s'opposent. Elles s'articulent faisant advenir une polychronie qui valorise le présent. Occasions de développement de l'autonomie du s ujet tout autant que de son assujettissement, elles demeurent soumises à la question fondamentale du sens dans les trois acceptions du terme: pour aller où ? pour signifier quoi ? pour appréhender quel réel ?

4.123 – “La tyrannie de l’urgence”

Naguère, l’urgence était presqu’uniquement en rapport avec le monde hospitalier. Elle se justifiait lorqu’il apparaissait aux yeux du médecin traitant qu’aucune autre solution n’était envisageable pour éviter le pire au patient. Aujourd’hui, la notion d’urgence, y compris dans le domaine médical, est investie par tout un chacun dès lors qu’il n’arrive plus à évaluer sereinement par lui-même le risque en jeu. L’angoisse et la peur envahissent son champ de conscience. C’est immédiatement qu’il lui faut être soigné, accueilli, rasséréné. D’où la mise en place de « sas » entre l’appel téléphonique des particuliers et le service hospitalier des urgences pour éviter son envahissement par ce qui, justement, ne relève pas de l’urgence. Cette attitude d’injonction à un agir immédiat gagne tous les secteurs de la vie sociale et professionnelle. Elle envahit même les politiques d’intervention en ces mêmes secteurs. Il est question de politiques d’urgence, d’aides d’urgence, de fonds d’urgence... Justifiés souvent par l'émotion et non par la raison, ces modes d’action veulent manifester une présence active et compréhensive donnant à croire que tout peut se résoudre dans l’immédiat.

Ainsi l’urgence apparaît-elle comme la modalité temporelle ordinaire de l’action en général. Elle ne nie pas le temps, mais elle le surcharge d’exigences inscrites dans la seule immédiateté. Elle entrave la mise en œuvre de procédures sur un temps long parce que, dans l’urgence, il n’est ni possible, ni souhaitable de penser à autre chose qu’à la résolution du problème immédiat, dans l’immédiat. Pour Zaki Laïdi, l’urgence se substitue à la dynamique du projet.

Jean Pierre Boutinet conteste cette conclusion en ce qu’elle assimile trop rapidement immédiateté et urgence. Pour lui, en effet, les temporalités de l’immédiateté, de l’urgence et de l’innovation font partie des temporalités de l’éphémère,[161] exigeant de la part des individus flexibilité et réactivité pour s’ajuster à des contraintes momentanées. Les logiques communicationnelles et

161 BOUTINET, Jean Pierre, *Vers une société des agendas,* ch.7, « Les temporalités de l’éphémère », p.203-223.

informationnelles obligent à répondre dans l'immédiat c'est à dire en temps réel. Les performances technologiques poussées jusqu'à leur extrême limite de faisabilité mettent dans une situation de risque permanent et donc d'urgence. La complexité grandissante des environnements socio-techniques, où l'imprévu peut surgir à tout moment, pousse à demeurer créatif, à chercher à innover à tout prix pour affronter les défis incessants de cette situation.

Pour l'un et l'autre auteur, le présent absolutisé de l'urgence sert à pallier le fait que l'avenir n'est plus appréhendé sous le mode de la promesse. Il n'est plus d'utopie. C'est maintenant qu'il faut obtenir ce qui intéresse, ce qui semble indispensable. L'adage juridique, "nécessité fait loi", indique également que l'urgence est d'abord une temporalité collective qui s'impose momentanément à côté du dr oit, la loi ne pouvant envisager toutes les situations. Les constitutions des Etats prévoient des procédures exceptionnelles correspondant à un état d'urgence, lequel est prévu pour ne pas durer. Le fait que l'urgence envahisse aujourd'hui de plus en plus l'espace social et politique n'indiquerait-il pas, d'une certaine manière, une incapacité des responsables à maîtriser les aléas, à anticiper et juguler des situations complexes, le recours à l'urgence autorisant à invoquer une situation exceptionnelle ? L'urgence devient alors "*un possible exceptionnel permanent*" se concrétisant dans "*les veilles qu'elles soient technologiques, humanitaires, sécuritaires*."[162]

4.124 – Une articulation du présent au passé et à l'avenir

Les diverses temporalités que nous venons d'évoquer mettent en lumière des rapports du présent au passé et à l'avenir différents de ceux qu'entretient la modernité actuelle. Le rapport à l 'avenir est culturellement entré en crise. Même les prouesses technologiques ne sont plus automatiquement perçues comme porteuses d'un avenir meilleur pour l'humanité ou la planète. Un virus peut s'insérer, imprévisible et déstabilisateur. Les effets pervers d'une croissance voulue comme exponentielle apparaissent dévastateurs et

162 BOUTINET, Jean Pierre, op.cit. p.216.

difficilement contrôlables. Ainsi le présent appelle-t-il une gestion de l'avenir sous le mode de la précaution et de la prévention, en même temps qu'il pousse à assumer la réalité du risque qui ne peut être complètement éludée. Les temporalités du passé, celles de la mémoire et du souvenir, sont redécouvertes à la fois sous leur aspect positif au regard de certaines dévastations technologiques et aussi comme nécessaire "devoir" face à un sentiment de culpabilité qui n'oserait évoquer ou du moins assumer un passé tragique.

4.13 – Une société complexe et fragile

Au terme d'un regard rapide sur quelques caractéristiques des sociétés occidentales, à l'aube du XXIème siècle, nous pouvons déjà affirmer que mondialisation et globalisation, favorisées par le développement des techniques de l'information et de la communication appliquées à tous les domaines de l'activité humaine, constituent le cadre à l'intérieur duquel ces sociétés organisent leur rapport au temps, à l'espace, au travail, au politique, à l'économique et donc les liens sociaux. Sociétés devenues planétaires, elles n'éliminent pas la diversité des réalités et cultures locales. Elles les offrent, au contraire, à la connaissance de tous, les mettant en situation de s'articuler différemment. « Société de verre », pour reprendre le titre d'un livre de Philippe Corcuff[163], ses institutions, parce que non soutenues par la référence à une transcendance (quel que soit le nom qu'on lui donne) ou à l'absolu de certaines valeurs, deviennent fragiles et fragilisantes. Dans ces sociétés de l'incertitude où désillusions et déceptions ont raison du désir de faire advenir d'autres possibles, la quête identitaire, individuelle et collective devient une œuvre difficile d'autant que l'éclatement du sens répond à la relativisation de tout repère. Sociétés du mépris aussi par certains aspects, quand la tendance à la réification de toute chose marque le rapport aux autres, le rapport au monde et le rapport à soi, tout y devient marchandise, manipulable, mesurable,

163 CORCUFF, Philippe, *La société de verre, Pour une éthique de la fragilité,* collection Individu et société, Armand Colin, Paris, 2002.

rentabilisable, le respect accordé se justifiant à cette aulne. Dans ces sociétés émergent pourtant des ilôts de résistance. Ceux-ci cherchent à créer des espaces de vivre ensemble qui n'écrasent pas la pluralité et à mettre en œuvre des dynamiques de transformations sociales jouant la convergence et la coordination. De tout cela résulte une société des contradictoires, des paradoxes et de l'éclatement du sens, où la prise en compte de la complexité peut sans doute aider à vivre et à comprendre.

Car il s'agit bien, en effet, de comprendre pour pouvoir orienter nos chemins individuels et collectifs, pour trouver à mieux vivre ensemble et à mieux agir les uns avec et envers les autres. Nous nous référons ici à la réflexion du philosophe Philippe Corcuff qui, dans le cadre d'une pensée sur la complexité qu'il doit à Edgar Morin[164], se livre à l'effort de tenter une mise en place de significations en allant à la racine des évènements et des situations. Nous voyons ainsi apparaître une voie de reconstruction de sens qui évite la nostalgie d'une compréhension totalisante tout en cherchant une appréhension globale du réel qui n'exclut pas la multiplicité des portes d'entrée et s'accorde d'un pluralisme d'interprétations entre lesquelles des liens peuvent s'opérer.[165]

Premier chemin d'habitation possible de l'aujourd'hui : passer de la peur à l'inquiétude, écouter les prophètes de malheur plus que les prophètes de bonheur « *puisque la prophétie de malheur est faite pour éviter qu'elle ne se réalise »*[166] et donc élargir l'horizon temporel de notre responsabilité. Deuxième chemin : éviter une perspective binaire opposant bien et mal, bonheur et malheur, optimisme et pessimisme, en la nourrissant de la prise en compte de l'incertitude. Celle-ci porte, sans doute, une valeur de négativité mais aussi un imaginaire de multiples possibles. Elle facilite donc une pensée ouverte à l'imprévu et à l'inédit et une attitude d'exploration non enfermante et non exclusive. Troisième chemin : n'absolutiser aucun repère, aucun souci, mais tenir compte de leur interactivité et de leur corrélation. L'appliquant au souci écologique nous dirons : se préoccuper de l'avenir de la planète afin de

---

164 MORIN, Edgar, *Introduction à la pensée complexe,* Points Essais, Seuil, Paris, 2005.
165 C'est pourquoi la succession des chemins proposés ne doit pas être comprise ni chronologiquement ni qualitativement.
166 JONAS, Hans, *Le principe de responsabilité,* cité par Philippe CORCUFF, *La société de verre,* op.cit. p.179.

sauvegarder l'avenir des hommes et réciproquement. Quatrième chemin : une visée démocratique qui fait place au débat et à la délibération dans le respect des pluralités et des compétences, lieu d'apprentissage et d'expérimentation de la citoyenneté tel, par exemple, que nous l'ont donné à voir les pratiques de croisement des savoirs et des pratiques d'ATD Quart Monde. Tenir ensemble ces chemins, sans exclure d'autres possibles, prend en compte la complexité du réel et a quelque chance de nous éviter de succomber à la tentation mortifère de la toute puissance ou du ni hilisme absolu. Cette position ouvre la voie d''un humanisme tout à la fois fragile et fort, inquiet et serein, tenant au présent tout en lui espérant un « à-venir ».

4.2 – L'individu au cœur de la société contemporaine

De quelles difficultés d'être souffre donc l'individu, en ce début de siècle, pour solliciter pratiques d'accompagnement, recherches ésotériques et autres demandes de propositions de sens ? Dans un essai sur l'individualisme contemporain,[167] Gilles Lipovetsky a fait appel à la figure mythologique de Narcisse pour pointer un nouveau stade de l'individualisme qui se déploie sous nos yeux. *"Le narcissisme désigne le surgissement d'un profil inédit de l'individu dans son rapport avec lui-même et son corps, avec autrui, le monde et le temps. Un individualisme qui se déploie, débarrassé des ultimes valeurs sociales et morales qui coexistaient encore avec le règne glorieux de l'homo economicus, de la famille, de la révolution et de l'art, émancipé de tout encadrement transcendant. La sphère privée elle-même change de sens, livrée qu'elle est aux seuls désirs changeants des individus. Si la modernité s'identifie avec l'esprit d'entreprise, avec l'espoir futuriste, il est clair que le narcissisme inaugure, par son indifférence historique, l'ultime phase de l'homo aequalis."*[168]

Nous essaierons, dans un premier temps, de développer l'appréhension

167 LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain,* collection folio essais, Gallimard, 1983.
168 LIPOVETSKY, Gilles, op. cit. p.71-72.

que Gilles Lipovetsky a de cette mutation anthropologique qu'il qualifie de "narcissisme". Dans ce cadre général, ou, sur cet horizon, nous pointerons ensuite quelques caractéristiques de cet individu que façonne, pour une part, l'aujourd'hui de notre société en nous référant à la pensée d'Alain Ehrenberg. Enfin nous évoquerons ce mode de vivre ensemble que Michel Maffesoli[169] qualifie de « tribu » et qui évoque un mode d'organisation en réseaux, sorte d'îlot de résistance à des pouvoirs dominants ou à une politique du mépris. Aucune de ces approches ne se veut exhaustive. Chacune représente une voie d'accès à une meilleure compréhension des individus de la société contemporaine, compréhension qui puisse nous permettre d'articuler identité personnelle et identité collective dans le cadre d'appartenances multiples.[170]

4.21 – Un individu "narcissique"

Dépolitisation et désyndicalisation, deux manifestations qui indiquent que, globalement, la mobilisation pour de grandes causes ne galvanise plus les foules, ou seulement momentanément, un événement chassant l'autre. Elles vont de pair avec un surinvestissement dans la sphère privée où le souci du corps (de sa ligne, de sa forme, du paraître jeune, etc) et du moi, vécus dans une sorte d'apathie et de frivolité, impliquent comme une sorte d'habitude du pire possible. Les catastrophes écologiques se succèdent, la crise s'installe et, mise à part la vigilance de Greenpeace, d'Attac et consorts, chacun continue de vivre comme il le peut, sauvegardant également ce qui lui est possible dans l'immédiat. Comme si la désaffection des grands systèmes de sens, l'absence de but transcendant, voire d'idéal, avaient comme corollaire la promotion d'un individualisme pur, *"débarrassé des encadrements de masse et tendu vers la mise en valeur généralisée du sujet... La sensibilité politique des années 60 a*

169 MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse,* biblio, essais n°4142, Méridiens Klincksieck,1988.
170 PLASSE-BOUTEYRE, Christine, « Communauté et communautarisme aujourd'hui. Le lien social en question », in *Théophilyon,* XI-1, janvier 2006, p.9-28.

fait place à une sensibilité thérapeutique."[171]

Ainsi, chacun s'engage-t-il dans des procédures multiples d'analyses de soi, de conscience de ses mouvements intérieurs, de ses flux vitaux, de ses désirs profonds. Le moi devient *"un espace flottant sans fixation ni repère, une disponibilité pure adaptée... au temps qui coule,"*[172] quand le futur se fait menaçant et incertain et qu'il n'est que le présent qui soit à portée de main. D'où la peur viscérale de vieillir, de mourir, accompagnée d'un besoin quasi irrépressible de donner visibilité au moi, de s'offrir en spectacle dans les télé-réalités, les psy-show, les autobiographies. Et en même temps, un enfermement sur soi qui fait se conduire dans le monde comme s'il n'existait pas. Ce sont les bruits ordinaires qui sont considérés comme parasites par celui qui parcourt l'espace les oreilles envahies par les décibels, représentant d'une "génération de sourds."

4.22 – Le poids de la responsabilité individuelle et la valorisation de l'aventure "entreprenariale"

4.221 – "La fatigue d'être soi"[173]

En démocratie, l'individualité repose sur un double idéal : être une personne par soi-même, dans un groupe humain qui tire de lui-même la signification de son existence. Le challenge est audacieux et quand il est remis à la responsabilité de chacun sans le secours du groupe humain, les conséquences peuvent s'avérer catastrophiques. Le sentiment possible de pas être à la hauteur de l'enjeu devient envahissant, accompagné, au fil des jours, de la fatigue d'avoir à devenir soi-même, par soi-même, sans guide, sans repère ou dans l'incapacité de se frayer son chemin à travers la multiplicité des propositions. La notion de permis-défendu a perdu de son efficacité. Aucune

171 LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, op.cit. p.75-76.
172 LIPOVETSKY, Gilles, op.cit. p.84.
173 EHRENBERG, Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société,* Odile Jacob, 2000.

loi, aucune tradition ne s'imposent du de hors. Docilité et obéissance ne sont plus là des attitudes privilégiées et privilégiantes. Initiative et responsabilité sont exigées à flot constant produisant le stress au travail, la mésestime de soi dans l'expérience de son insuffisance et, à terme, un état dépressif qui annihile toute possibilité et toute ouverture à un avenir autre.

Dans cette face d'ombre de la culture de la réussite, chacun doit impérativement se trouver un projet et agir par lui-même pour ne pas être exclu du lien social, quelle que soit la faiblesse des ressources culturelles et économiques dont il dispose. Dépression, insomnie, angoisse, nervosité, mal de dos et autres, conduisent à l'usage de tranquillisants et somnifères, considérés comme substances dopantes. Le recours à cet appui est un m oyen pour l'individu de se décharger de cette pesante liberté qu'est l'autonomie quand elle est continuellement provoquée, et de pouvoir mieux affronter la dure réalité de la concurrence continuelle aux autres.

4.222 – Entrepreneur de sa propre vie[174]

La vie sociale, en toutes ses dimensions familiale, professionnelle, individuelle est proposée comme aventure singulière à entreprendre et donc à réussir. L'entreprise, comme lieu de réalisation personnelle devient un des messages principaux des prêtres de la performance. Il ne fait pas bon être un "looser". En même temps, tout devient entreprise et se joue sous le mode de la compétition. Devant cette aventure entreprenariale que devient la vie en société, face à la pression de la concurrence, à l'exigence de la performance où chacun est mis en demeure d'aller au bout de lui-même, où l a figure conquérante envahit l'imaginaire collectif et individuel, la dépression peut en saisir beaucoup. S'expérimente alors l'impossibilité de faire face à cette obligation de gagner qui envahit le champ de conscience. Dans les situations stables, l'individu est convié à aller plus haut, plus vite, plus loin dans une société où l'exigence de justice s'apparente à l a méritocratie. Dans les

174 EHRENBERG, Alain, *Le culte de la performance,* Calmann Lévy, 1991.

situations instables, face à la crise économique et politique, l'exigence de la flexibilité, de la souplesse comportementale, de la vitesse de réaction et d'adaptation deviennent critères de reconnaissance d'un individu capable de se forger un avenir. D'où la prégnance de la culpabilité quand l'individu s'écroule sous le poids de la pression.

4.223 – La valorisation de la réussite.

L'injonction à devenir soi-même, à affirmer sa singularité parmi ses pairs et son corrollaire de se lancer dans l'aventure pour réussir, conduisent à donner toute l'importance à l'action d'entreprendre elle-même. Entreprendre quelque chose, n'importe quoi, mais entreprendre. Il est donné à croire que tout est possible à condition d'avoir la volonté de gagner. L'objectif de la réussite est accessoire par rapport au fait de réussir. Réussir c'est ainsi se poser en figure de commencement. L'homme qui réussit est à lui-même son propre principe. Réussir devient une attitude devant la vie où la notoriété de gagneur dispense, à la limite, de la vérification de la performance. L'idéal-type serait Bernard Tapie. L'identité reconnue se situe alors dans le paraître.

4.224 – La valorisation du "capital" humain

Qualifier l'aventure d'"entreprenariale" c'est dire, d'une certaine manière qu'elle se conduit, qu'elle se gère comme une entreprise. Il suffit de regarder les préparations des exploits sportifs des navigateurs ou des expéditions en solitaire de scientifiques ou de passionnés. Dans le cadre même de l'entreprise, il est demandé au personnel de s'impliquer en se comportant comme l'entrepreneur dans sa propre tâche. L'idéologie prônée lui suggère qu'il est partenaire et non plus exécutant. En même temps, il est appréhendé comme "ressources", capital humain, potentiel de développement qui peut accroître sa valeur en même temps que celle de l'entreprise. Sont valorisées sa rigueur, son

imagination, sa motivation, son autonomie, son exercice de la responsabilité dans une gestion toujours plus adaptée de son travail et de sa relation aux autres sous le mode néanmoins de la compétition et de la concurrence. Ne parle-t-on pas de gestion des ressources humaines au même titre que de celle des stocks, y compris dans les situations de chômage ou de cessation d'activités ?

4.23 – La valorisation du "quiconque" ou un nouveau rapport à l'égalité.

Valoriser les conduites individuelles en les plaçant sous le signe de l'aventure "entreprenariale" induit que réussite sociale et identité personnelle vont de pair. Alors qu'en est-il des situations d'exclusion et de misère fabriquées, elles aussi, par les modes d'action et de penser aujourd'hui dominants ? Un élément de réponse apparaît dans la valorisation du "quiconque", nouveau rapport à l'égalité entre membres d'une même société que produit la centration sur l'individu, sur son autonomie, sur sa capacité à devenir ce qu'il veut être. Cette promotion du "quiconque" est particulièrement mise en œuvre et favorisée par les médias, radios et télévisions et par l'extension des moyens informatiques de communication. Il s'agit, en effet, non seulement de réussir ce que l'on entreprend, mais de le faire savoir, de le rendre visible (cf. le livre des records), et ceci passe, entre autres, par la représentation télévisuelle qui joue le rôle de médiation relationnelle.

Aux professionnels du spectacle et de l'information succèdent, sur les mêmes plateaux, les « gens de peu ». Ils sont devenus les professionnels de la vie courante. Ils savent jouer leur propre rôle et parler de leurs propres problèmes parce qu'ils sont considérés comme les meilleurs experts sur eux-mêmes. Le sentiment d'une égalité profonde entre les individus malgré les inégalités réelles permet de mettre en lumière n'importe quel quidam puisqu'entièrement semblable au téléspectateur "quelconque". Le style d'identification qui était naguère le privilège du héros joue en faveur du "quiconque" manifesté, ici, héros de sa propre vie.

Les maîtres-mots deviennent émotion et authenticité. Nous ne sommes plus dans un rapport d'autorité où l'expert indiquerait chemins de sens, critères d'appréciation. Nous sommes dans le dialogue entre pairs, entre égaux, où s'expriment et se reconnaissent solidarité et empathie. La télévision s'offre comme lieu de la mise en œuvre et de l'effectivité de ces réalités en montrant d'abord que chacun, héroïsé par sa seule existence, est un professionnel de sa vie qu'il doit faire connaître sous peine de ne pas exister. Puis elle donne accès à la parole du tiers qui valorise le "quiconque". En effet, à travers l'exposition de lui-même, le héros interroge : qu'est-ce qui m'arrive ? qu'est-ce que je dois faire ? Le téléspectateur, invité à la réactivité, acquiert à son tour l'importance de quelqu'un dont l'appréciation compte puisqu'elle est exposée au public, en termes de "je". Tous égaux et chacun singulier dans la spécificité de sa parole et de son aventure de vie. Les plus démunis socialement trouvent, là aussi, un dispositif de communication qui prétend les reconnaître pour eux-mêmes et leur permettre de passer à l'action.

4.24 – Un individu-trajectoire

L'injonction à devenir entrepreneur de sa propre vie, lorsqu'elle retentit dans une société où il fait mauvais de perdre, de ne pas réussir, où pèse la culpabilité d'être responsable de ses propres échecs, aboutit à une construction de parcours de vie fait de ruptures, de transitions, de passages, toujours inachevés. Elle induit également que chacun peut être son propre commencement. Chacun se trouve, en effet, dans l'autoréférence qui lui enjoint d'être lui-même, par lui-même, sans critères transcendants fixés à priori, indiquant qui nous sommes et qui nous devrions être. Chacun est à lui-même son propre principe et ne représente que lui-même. Il doit devenir acteur de sa propre mobilité sectorielle et géographique, produire son propre parcours et le montrer au lieu de se reposer sur des institutions qui agiraient à sa place et parleraient ailleurs en son nom.

Il n'est plus de place assignée d'une certaine manière puisque quiconque

est sommé d'inventer, de trouver sa place et son chemin. Les individus ne sont plus interchangeables comme ils pouvaient l'être dans le cadre d'un assujettissement disciplinaire enfermant. Soumis au challenge permanent, chacun est renvoyé à la production de sa singularité dans la succession de recherche, de production et d'accomplissement de ses projets personnels.

Ces quelques caractéristiques de l'individu contemporain que nous venons d'évoquer conduisent toutes à souligner sa vulnérabilité et à nous interroger sur un possible vivre ensemble où la violence puisse être maîtrisée pour laisser place à la reconnaissance sociale de chacun en échappant aux figures du conquérant ou du vaincu. En effet, *"les modes d'action de la politique et des institutions font de plus en plus appel à la responsabilité individuelle… les normes de conduite en société poussent à ce que chacun mette en avant sa part personnelle, s'expose dans l'action, sorte de son abri privé pour se confronter au monde, plutôt que de se laisser prendre en charge par les organisations qui agissent en son nom….L'entreprise est devenue un modèle de légitimité exportable vers d'autres institutions… et applicable à n'importe quel individu quelle que soit sa position dans la hiérarchie sociale. Cette pédagogie de masse, qui pousse le chômeur comme le chef d'entreprise à rendre visible sa part personnelle, faite de capacités d'initiative et de prise de risque, convie le premier venu à une attitude héroïque….La société du changement exige un individu-trajectoire, qui doit évoluer en permanence et accroît la pression psychique s'exerçant sur chacun, pression qui pèse inégalement dans une société diversifiée : ceux qui sont en bas, que leur itinéraire scolaire et professionnel ne prépare pas à affronter une société de compétition, subissent la pression maximale. Or, être en bas aujourd'hui, dans une société de mobilité … où l'image de soi, la valeur qu'on s'accorde et que les autres vous accordent, prend une place démesurée, c'est être non seulement sans perspectives sociales mais également sans avenir identitaire."*[175] Dans cette société et pour les individus qu'elle façonne et qui la composent, le compagnonnage tel que nous l'avons présenté peut-il offrir des chemins

175 EHRENBERG, Alain, *L'individu incertain,* Calmann Levy, 1995, p.125-127.

d'identités ? Des communautés ecclésiales expérimentant le compagnonnage comme vivre ensemble peuvent-elles faire cause commune avec ces îlots de résistance qui se rangent aux côtés des "sans" de nos sociétés ?[176]

4.25 – Des modalités de « vivre ensemble »

La multiplicité des demandes d'accompagnement sont comme un « signe des temps », disions-nous en introduisant ce chapitre, comme si la société dans laquelle les individus évoluent aujourd'hui produisait sur ceux-ci du déséquilibre, des angoisses, des incertitudes qui nécessitent le recours à un guide, un s outien. La relativisation des valeurs, l'instantanéité de la mise en relation avec la multiplicité des informations et la diversité des cultures, l'appréhension de la précarité de l'avenir pour soi-même et pour la planète, produisent, en effet, une incertitude majeure qui peut conduire à un vécu d'angoisse difficilement maîtrisable seul. Les catégories de l'éphémère, du transitoire, donnent de l'importance à la nécessité d'habiter le présent dans la ponctualité. La notion de durée qui implique l'avènement d'une certaine stabilité et solidité se trouve battue en brèche. Dès lors, instabilité et fragilité qualifient l'expérience quotidienne. Il nous est donc important d'analyser les conséquences de cette situation sociétale sur les individus et leurs modes de vivre ensemble.

Le vécu des individus au cœur de la société contemporaine ne peut se réduire au seul processus de l'individualisation dans une acquisition d'autonomie en "contre". Celui-ci est aussi le fruit d'une multiplicité d'appartenances et donc d'une diversité de liens avec des individus différents dans le cadre desquels les cœurs battent à l'unisson à l'évocation des mêmes symboles, des mêmes sentiments, des mêmes paroles. Ces divers groupes d'appartenance, aux critères de rassemblement diversifiés selon l'intérêt commun de leurs membres, mais où le resssenti affectif est fort, font tenir

176 Des « sans terre » au Brésil aux « sans papier » de sociétés peureuses et frileuses, en passant par les « sans voix » de populations atomisées par la précarité.

ensemble et les individus et la société.

4.251 – Un “polythéisme” des valeurs.

La description de l’individu contemporain met en évidence l’absence de repères absolus ainsi qu’une relativisation des valeurs de référence. Le regard sur un vivre ensemble polymorphe appelle à prendre en considération ce que Michel Maffesoli appelle un “polythéisme” des valeurs.[177] Vu de l’extérieur, cela peut faire désordre, mais celui-ci est porteur de créativité pour les individus et pour les groupes et donc source de fécondité pour la société elle-même si son organisation politique accepte d’écouter ce qui vient de ces lieux, sans chercher d’emblée à le canaliser.

4.252 – Le lien d’appartenance

Le lien d’appartenance à ces groupes, plus ou moins flou, plus ou moins déterminé, plus ou moins éphémère, est de l’ordre de l’attachement au sens affectif du terme. L’engagement ensemble pour une cause sera d’autant plus fort que cette cause sera perçue comme suscitant l’émotion. Regardons aujourd’hui l’engagement d’un certain nombre de familles et de jeunes lycéens dans les réseaux de défense des personnes sans papiers ; engagement suscité par le fait que ceux qui sont touchés se trouvent être des copains de leurs propres enfants petits et grands.

Selon Michel Maffesoli, la dominante de la “reliance” contemporaine serait faite de flou, de mobilité, d’expérience, de vécu émotionnel. L’être ensemble de ces groupes relèverait de la “secte” selon la typologie de Troeltsch.[178] Il n’est pas nécessairement appelé à durer, mais ce qu’il a permis d’expérimenter s’inscrit dans le processus de personnalisation. Proximité et

177 MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus,* op.cit. p.165.
178 SEGUY, Jean, *Christianisme et société : Introduction à la sociologie de E.Troeltsch,* Cerf, 1980, p.113.

affinité en sont les composantes nécessaires. S'y trouve inscrit également l'importance accordée au présent par rapport au passé et au futur. La composante organisationnelle est réduite au minimum. Il suffit aux membres du groupe de se sentir partie prenante de la masse invisible de ceux avec qui ils se savent partager un sentiment commun. Tout est l'affaire de tous, ce qui renvoie à l'indispensable coopération de chacun.

4.253 – Le rapport à l'avenir

Le type de vivre ensemble auquel se réfère la réflexion de Michel Maffesoli se distingue du milieu associatif en ce que la reliance y est vécue pour elle-même sans projection quelle qu'elle soit. La spécificité de l'occasion peut la produire (par exemple les liens « internet »). Même si elle est éphémère, elle est ressentie comme un soutien apporté et donc possible d'être perçu de la même manière par autrui. Lieux de circulation de la parole, de ressentis communs, de partage du manger et du boire où la dimension festive peut aussi prendre place, il n'y est pas question de projet à susciter et à mener à terme. L'être ensemble résulte de la proximité, du partage d'un même territoire pas seulement géographique, fait d'un vécu commun dans le moment et qu'il y a goût à revivre. « *Ce qui est privilégié est moins ce à quoi chacun volontairement va adhérer que ce qui est émotionnellement commun à tous.* »[179] Il nous semble, par exemple, que la participation d'un certain nombre de jeunes aux rassemblements suscités par l'institution catholique romaine que sont les JMJ[180], pourrait relever de ce type d'expérience de groupe.

4.254 – Une logique de réseaux

Le patchwork des appartenances qui qualifie la vie quotidienne et sociale de chaque individu inscrit celui-ci dans une logique de réseaux de relations. A

179 MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus,* op.cit. p.34.
180 Journées Mondiales de la Jeunesse

l'intérieur de chaque micro-groupe, un « nous » advient et se construit, fait par tous et de ce qui est commun à tous. Socialité élective donc, mettant en œuvre des processus d'attraction et de répulsion. La société globale vit et s'organise également au travers des rencontres, expériences, situations vécues au sein des divers groupes auxquels chaque individu appartient. Elle devient donc elle-même un patchwork de ces modes différenciés de vivre ensemble où la tension de l'hétérogénéité peut aboutir à l'éclatement aussi bien qu'à la solidité d'une articulation mouvante.

La prise en considération de cette réalité confuse qui accompagne le vécu quotidien des citoyens ordinaires est importante pour la dimension ecclésiologique de notre sujet. En effet, elle demande attention à une dimension de l'expérience qui ne s'exprime pas d'abord dans la logique de la rationalité mais se donne à p ercevoir dans des histoires racontées, des importances données à des lieux, des objets, des personnes. Là s'enracine, sans aucun doute, pour une part, le regain d'intérêt pour les lieux de pélerinage, le goût de se ressourcer dans une communauté religieuse dont on ne partage pas forcément la foi, mais où la communion s'opère par la médiation de l'esthétique du cadre, des liturgies, etc.

Ces participations ponctuelles à l a vie de communautés ecclésiales de quelque type qu'elles soient[181], incitent ces dernières à se laisser interroger dans leur convivialité, leur manière d'accueillir, à écouter aussi ces bruits et sentiments qui frappent à leur porte. Que serait une ecclésialité qui ferait droit aussi à l 'éphémère ? Les témoignages de certaines équipes d'aumônerie hospitalière nous ont fait percevoir quelques éléments qui éclairent la prise en compte de cette question. Dans le cadre de rassemblements célébratifs, elles manifestent une Eglise ouverte à tous sans discrimination, privilégiant l'ambiance chaleureuse d'un être ensemble.[182] Ce que nous avons présenté du compagnonnage comme « chemin avec » nous semble aussi s'accorder à cette

181 JONCHERAY, Jean, « Les relais de l'appartenance ecclésiale », in *La Maison Dieu,* n°223, 3ème trimestre 2000, p.59-72.
182 Ce sont très particulièrement, dans le cadre des interviews que nous présentons, le fait des équipes d'aumônerie hospitalière en maisons de retraite, en services de long séjour, également dans les établissements spécialisés en santé mentale.

réalité d'un vivre ensemble qui repose de la violence du quotidien, de la fatigue d'être soi, du combat performatif du faire valoir.

4.3 – Un compagnonnage en prise avec la contemporanéité.

Dans la société telle que nous la pressentons aujourd'hui, avec des courants dominants tels que : l'homogénéisation de la pensée, la simplification d'un réel complexe, le primat donné au mérite et à l a performance, la concurrence et la compétition comme matrices de la réussite sociale, la marchandisation et la financiarisation, etc. des îlots de résistances émergent. Ils mettent en œuvre des pratiques alternatives d'échange de savoir, de troc, des circuits alternatifs également de commerce équitable et solidaire, des modèles coopératifs d'entreprises. Ils dénoncent la marchandisation et la privatisation à outrance qui ne permettent plus d'honorer la dimension sociale et politique comme mode d'avènement du sujet citoyen.

Nous serions tentés de dire que les pratiques de compagnonnage font partie de ces îlots de résistances. Elles le sont certainement dans la manière vivante et créatrice dont se perpétue la tradition-transmission des savoirs faire manuels à travers les "sociétés de compagnonnage". Nous voudrions aussi montrer qu'elles le sont comme antidotes à la violence que génèrent le culte de l'individualisme et l'appel à une responsabilité individuelle que n'étaie aucun appui, mais aussi comme formes communautaires.

4.31 – Compagnonnage et "individu-trajectoire".

Pour devenir un i ndividu libre et responsable, il ne suffit pas de le vouloir, il faut des supports. A l'individu sommé d'être son propre commencement, sans référence à un passé, sans perspective d'avenir, car celui-ci ne peut être qu'incertain, quels supports offrir qui permettent l'invention et la réalisation de projets ? Sans aucun doute, des pratiques d'accompagnement

diversifiées suivant les individus, leurs demandes, leurs besoins répondent à cette interrogation[183]. Le compagnonnage, perçu dans sa réalité de chemin, sa symbolique du voyage, sa pratique d'itinéraires, peut être aussi particulièrement adapté à l'"individu-trajectoire". Les temporalités que la situation compagnonnique met en œuvre, relèvent de l'ajustement à la situation concrète telle que l'évaluent les compagnons. Aucun n'est dispensé de la prise en charge de son propre destin. Mais, au lieu d'être renvoyé à une solitude radicale où il n'est d'autre vis à vis que soi, il expérimente un côte à côte dans l'égalité et la singularité reconnues.

Dans sa dimension de transmission-initiation, le compagnonnage offre une perspective à la toute-puissance mortifère de ne tout devoir qu'à soi, par soi et pour soi. Il arrache aux solitudes "zombies" qui suivent chacune leur chemin sans regard sur le monde qui les entoure. Il instaure une communauté de destin dans le chemin partagé. Il propose des étapes, des critères d'évaluation des chemins parcourus, dans une logique d'échange et de confiance entre pairs et aux antipodes de celles de la concurrence et de la compétition. Il réinstaure un peu de temporalité longue dans l'immédiateté de la satisfaction du désir.

4.32 – Compagnonnage et construction de lien social

Le compagnonnage apparaît comme un antidote à la solitude informationnelle et communicationnelle d'individus soulés d'informations et en perpétuelle communication. Il faudrait analyser ici la qualité de présence qu'instaure le compagnonnage, faite de proximité et de distance. Elle favorise l'accès respectueux à l'intime quand il est offert et la reconnaissance d'un mystère insondable de tout être humain qui renvoie chacun à une solitude primordiale où le sujet prend racine dans sa singularité.

183 *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre Boutinet, Noël Denoyel, Gaston Pineau, Jean Yves Robin, op.cit. PUF, 2007.

Le compagnonnage construit du lien social, une fraternité. Fraternité d'appartenance commune à une tradition comme celle des compagnons du devoir ou celle des disciples de Jésus Christ. Fraternité qui résulte et qui témoigne d'une filiation commune, dimension tragiquement absente à l'individualisme contemporain. Fraternité qui structure un devenir humain dans sa globalité, sans éluder sa dimension spirituelle et collective. Fraternité qui qualifie le lien social dans la devise républicaine : liberté, égalité, fraternité. Fraternité, facteur de justesse dans l'articulation de ces trois termes, en ouvrant le champ de la solidarité. Fraternité à laquelle répond la dimension communautaire de l'Eglise dans ses unités de base[184].

4.33 – Compagnonnage et avènement de sens.

" On ignore toujours où l'on va quand on se lève pour partir", écrit le philosophe mathématicien, Marcel Légault[185]. *"Quitte ton pays ... pour le pays que je te montrerai",* dit le récit de Genèse (Gn.12, 1). Et l'auteur de l'épître aux Hébreux de commenter : « *Par la foi, Abraham obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage et il partit sans savoir où il allait*", (He 11, 8). Abraham partit, avec pour compagnons, sa femme, son neveu et le personnel de sa maison. Il partit vers qui il ne connaissait pas, lui-même et le Dieu "*qui est, qui était et qui vient".*

Ainsi le voyage du compagnonnage se présente-t-il comme une aventure, lieu possible d'une révélation de soi à soi, processus de construction d'une histoire faite de passages, de transitions, d'allers et retours, de récits, les siens et ceux des compagnons. Il est aussi lieu de révélation des autres, les compagnons de route, familiers et les autres, les compagnons du hasard ; tous égaux dans une commune humanité et si singuliers pourtant. Ainsi le compagnonnage s'apparente-t-il à une aventure : l'aventure intérieure et celle de la rencontre de l'imprévu, de l'inédit qui dépayse, questionne, offre d'autres

184 RIGAL, Jean, *Préparer l'avenir de l'Eglise,* Cerf, Paris, 1990, p.156.
185 LEGAULT, Marcel, *Travail de la foi,* Seuil, Paris, 1962, p.77.

possibles.

En ces trois dimensions, le compagnonnage nous semble adapté à la contemporanéité comme mode de vie, mode de transmission, mode de vivre ensemble qui permettent d'affronter la fatigue d'être soi, l'incertitude et la précarité de l'aujourd'hui à cause de la présence "soutien" des compagnons de route, le temps qu'il faut, pour ce qu'il faut.

4.4 – Des compagnonnages avec Jésus dans l'évangile selon Marc.

Lorsqu'après le départ de Jésus, Pierre se lève du milieu des disciples rassemblés dans la prière et l'attente de la réalisation de la promesse (Ac 1, 5) pour demander que la place laissée par Judas soit occupée par un autre, il s'exprime en ces termes : « *Il faut donc que, de ces hommes qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu au milieu de nous... il y en ait un qui devienne avec nous témoin de sa résurrection. »* (Ac 1, 21-22) Le temps vécu près de Jésus dans ce qui fut sa vie publique est qualifié ici de compagnonnage entre les disciples. Parmi ces derniers, l'évangile selon Marc nous informe que Jésus lui-même en avait institué « d*ouze pour être ses compagnons et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons. »* (Mc 3, 14) La tradition johannique de la première rencontre de Jésus avec les siens nous en parle comme d'une hospitalité offerte. A la question : « *Rabbi... où demeures-tu ? »* la réponse se fait proposition : «*Venez et voyez ».* Et le narrateur nous indique que les deux disciples de Jean le Baptiste vinrent, virent et demeurèrent avec lui ce jour-là, compagnons d'un jour, partageant le pain et la vie du jour (Jn 1, 38-39). Cette triple référence nous rappelle la triple dimension du compagnonnage que nous venons d'évoquer comme adaptée à la contemporanéité, un vivre ensemble, un mode d'initiation et une attitude devant l'imprévu de la rencontre.

Nous nous contenterons, ici, de mettre en lumière ce qui, dans la rencontre spécifique de Jésus avec le tout venant, puis avec ses disciples, enfin

avec les apôtres, s'apparente à un compagnonnage. Jésus s'y révéle compagnon-initiateur et compagnon de route y compris dans la ponctualité d'une rencontre. Notre propos ne se veut pas d'abord, à ce moment de notre réflexion, théologique ou pastoral, mais plutôt anthropologique donnant à entendre un écho évangélique à cette réalité du compagnonnage dont nous parlons.

4.41 – La rencontre du tout venant

Il est de multiples récits de rencontres de Jésus, dans l'évangile selon Marc, qui relèvent de l'imprévu et dont Jésus n'a pas l'initiative. *« Un lépreux s'approche de lui... »* (Mc 1, 40 -45). Il exprime une demande. Jésus est bouleversé, littéralement, ému jusqu'aux entrailles, par le physique de qui ose ainsi transgresser la loi qui exclut ces malades de la communauté de vie. Il entre dans cette même attitude, étendant la main et le touchant. Ce faisant, le lépreux se retrouve purifié et appelé à faire constater son état nouveau en vue de reprendre sa place au milieu des siens.

Alors que Jésus parle à l'intérieur d'une maison où la foule se presse au point qu'il n'est plus possible d'y entrer, arrive, près de lui, un paralysé sur son brancard descendu par le toit par quatre hommes. Interrompant son enseignement, Jésus discerne la foi qu'induit cette démarche. Il ne la déçoit pas (Mc 2, 5).

Un jour que Jésus se trouve au bord de la mer, une grande foule assemblée autour de lui (Mc 5,21-43), un chef de synagogue se fraie un chemin jusqu'à lui. Il le supplie alors de venir « *sauver »* (et non guérir) sa petite fille en péril de mort. Jésus s'éloigne avec lui et quitte la foule, accédant à sa demande. Sur le chemin, une femme atteinte d'un flux de sang, ayant entendu parler de Jésus, se glisse derrière lui et ose la transgression de toucher son vêtement dans la certitude que ce geste peut la « *sauver »*. Second imprévu qui appelle Jésus à une conscience plus vive de la force de salut qui l'habite, conscience suscitée en lui par la confiance de la personne qui vient à lui. Le

temps pris pour clarifier cette relation de foi entre la femme et lui s'avère révélateur pour l'un et l'autre. Il permet à Jésus de poursuivre son compagnonnage avec Jaïre, appelant ce dernier à persévérer dans la foi : « *Sois sans crainte, aie seulement la foi.* »

« Ainsi surpris à l'improviste, Jésus se laisse rejoindre par l'un et l'autre à hauteur de leur désir. Toujours à l'heure du rendez-vous imprévu, il manifeste ainsi comment Dieu prend en compte les aspirations de chacun dans ce qu'elles ont d'unique. » [186] En ces rencontres, il se montre initiateur de la foi de la personne rencontrée en ce qu'il la lui révèle comme dynamisme de sa démarche et qu'il la confirme dans cette attitude. Une foi qui sauve, qui restaure en humanité et rétablit le lien social abîmé par la maladie ou le mal être. En la courte durée de ces compagnonnages, vécus à hauteur d'humanité, Jésus se trouve lui aussi transformé, appelé à se déplacer[187].

Le fruit de ces rencontres ne provoque pas nécessairement la suite de Jésus. Sans doute, il arrive que d'aucuns, ayant expérimenté le bienfait de cet événement qui les restaure, les relève, se mettent à le suivre. Ainsi de l'aveugle de Jéricho (Mc 10, 52) et de la belle-mère de Simon entrant dans une attitude de service qui la constitue comme disciple (Mc 1, 31). Mais, le plus souvent, les récits ne nous disent pas l'avenir de ces personnes rencontrées. Une bonne nouvelle s'est offerte à elles : la confiance en autrui et spécifiquement en Jésus est la seule attitude qui permette l'advenue de la guérison et du salut dans l'aujourd'hui de leurs existences. Cette foi est aussi celle de Jésus en toute personne et spécifiquement en son Père. Elle l'autorise à laisser aller autrui, dans la confiance, le rendant auteur de sa propre histoire, sans retenir à lui. Le récit de la rencontre avec un homme qui vient l'interroger pour savoir comment recevoir en héritage la vie éternelle est emblématique de cette attitude (Mc 10, 17-22).

---

186 BACQ, Philippe, RIBADEAU DUMAS, Odile, *Un goût d'Evangile. Marc, un récit en pastorale,* collection Ecriture en pastorale, Lumen vitae, Bruxelles, 2006, p.80.

187 On peut aussi analyser de cette manière le récit de la rencontre de Jésus avec la femme syro-phénicienne (Mc 7, 24-30)

4.42 – Jésus et ses disciples.

A travers l'évangile selon Marc, il est explicitement fait mention des disciples (μαθητης*)* mais aussi, d'une manière plus large, des personnes qui « suivent » Jésus. Ces dernières sont appelées par lui (Mc 2, 14) ou prennent la décision de le suivre après avoir expérimenté sa rencontre comme source de salut.[188] Des femmes mentionnées au pied de la croix et auxquelles sera annoncé le message de la victoire de Jésus sur la mort, l'évangéliste précise « *qu'elles le suivaient et le servaient lorsqu'il était en Galilée* » et qu'elles « *étaient montées avec lui à Jérusalem* » *(*Mc 15, 40 -41). Les disciples partagent le quotidien de Jésus et ses repas avec les pécheurs et les publicains (Mc 2, 15-17). Ils sont témoins de ses enseignements et de ses œuvres de salut, de sa compassion face à la foule qui les accompagne (Mc 6, 34 ; 8, 2) et de l'animosité grandissante des pharisiens et des sadducéens.

Avec ceux nommés « disciples », Jésus se fait initiateur de la réalité et des moeurs du Royaume. Il leur ouvre le sens des paraboles (Mc 4, 33-34). Il leur indique la préséance des petits et des faibles (Mc 10, 13-15 ; 12, 41-44) et, en contrepoint, le danger de mettre leur appui dans les richesses (Mc 10, 23-27). Il les conduit ainsi, peu à peu, sur le chemin de la découverte de son identité (Mc 8, 27-30), les rejoignant dans leur détresse (Mc 4, 35-41 ; 6, 45-52), leur faisant partager la rude montée vers Jérusalem, donnant ainsi à entendre que le suivre, c'est aller jusqu'à donner sa vie dans la fidélité au Père (Mc 8, 34-38). Cette relation de maître à disciple, relation de compagnonnage, ne crée pas une attitude de soumission ou d'aliénation. Elle ouvre au choix, elle maintient la question ouverte et autorise même la fuite au moment ultime (Mc 14, 50).

Au terme de ce rapide regard sur la relation de compagnonnage de Jésus avec ses disciples, il est intéressant de noter que le verbe grec (ακολουθεω/) que la traduction rend par « suivre » signifie également « accompagner ». Au fil du texte de Marc, il apparaît que ceux qui partagent les périgrinations de

188 La belle-mère de Simon (Mc 1, 31), l'aveugle Bartimée (Mc 10, 52).

Jésus sur les routes de Palestine passent, suivant les circonstances, de la situation « aux côtés de » Jésus (accompagner) à la situation « derrière » Jésus (suivre). Mettre les pas dans les siens est aussi une autre manière d'être initié, signification proposée par Jésus d'un désir de familiarité, de reconnaissance mutuelle, respectueuse des cheminements.

4.43 – Jésus et les « Douze »

A l'intérieur du groupe des disciples, le récit de Marc met en relief celui des « douze » (Mc 3, 13 -19). Il les appelle pour *« être ses compagnons »* (littéralement : être avec lui), « *et les envoyer prêcher et chasser les démons ».* Notre objectif, ici, n'est pas de développer la signification ecclésiale du ministère apostolique, mais de nous rendre attentifs au spécifique du compagnonnage de Jésus avec les « douze ». Nous remarquons que ce compagnonnage est premier. Il devient pour ainsi dire source de l'envoi vers les autres pour y accomplir près d'eux l'œuvre de libération de Jésus (Mc 6, 7-13). Au cœur de cette mission, les « douze » sont invités à se comporter à la manière de Jésus, faisant confiance au hasard des rencontres, à la bonté de ceux qui accueillent, à la réciprocité de relations où chacun est appelé à donner et à recevoir, vivant à leur tour le compagnonnage entre eux et avec ceux qui font écho à leur parole.

Les « douze » font l'objet d'une initiation spécifique au sein du groupe des disciples par exemple, à l'occasion du partage des pains avec la foule. « *Donnez-leur vous-mêmes à manger (*Mc 6, 37), ne dispersez pas cette foule qui devient peuple dans l'écoute d'une même parole. » « *Au lieu de calculer le "beaucoup" qu'ils n'ont pas, ils sont invités par Jésus à compter sur le "peu" qu'ils ont »*[189] pratique éminente du compagnonnage. Cette initiation est portée à son comble dans le cadre du dernier repas. Faisant suite à l'annonce de la présence parmi eux de celui qui allait le livrer, Jésus leur partage une dernière

189 BACQ, Philipppe, RIBADEAU-DUMAS, Odile, *Un goût d'Evangile. Marc, un récit en pastorale,* Lumen Vitae, Bruxelles, 2006, p. 95.

fois le pain, en faisant le signe de sa vie donnée pour que vive la multitude.

A l'intérieur du groupe des « douze », une initiation particulière est offerte à Pierre, Jacques et Jean rendus témoins de la puissance de vie qui rayonne de la personne de Jésus (Mc 5, 36-43); de la manifestation de son identité filiale dans la gloire (Mc 9, 2-8) et dans la détresse (Mc 14, 33-42). Compagnonnage-initiation au mystère d'une identité qui ne peut être révélée trop tôt de peur d'être mal comprise, d'où l'invitation à partager le secret jusqu'au jour de sa révélation. Compagnonnage-initiation à une manière d'être présent à autrui, à faire route avec lui pour que lui soit donné d'entendre la bonne nouvelle d'un Royaume où les petits sont premiers, et les grands se font serviteurs. Compagnonnage-partage de vie-solidarité.

Conclusion

Des pratiques de compagnonnage peuvent-elles être en prise heureuse avec l'individu contemporain ? Telle était une des questions que nous posions au début de cette réflexion. De l'histoire du travail, nous avons reçu la tradition compagnonnique. Nous avons entendu les praticiens de l'accompagnement souligner à quelles demandes de l'individu contemporain ils tentaient de répondre pour les soutenir à travers les aléas de parcours professionnels ou identitaires. A l'écoute de sociologues et de philosophes s'intéressant à la culture moderne et post moderne nous avons découvert que des articulations fécondes pouvaient se mettre en place.

En effet, lorsque le compagnonnage se fait initiation, il devient lieu d'une relation maître–disciple où la globalité de la personne se trouve concernée et où chacun continue d'apprendre et de recevoir de l'autre. Quand il favorise l'entrée dans une tradition spirituelle, le compagnonnage permet la délivrance de l'enfermement narcissique et offre le soutien et la reconnaissance du « frère » pour la traversée des passages difficiles qui jalonnent les chemins de toute aventure humaine. Ainsi s'avère-t-il constructeur d'un lien social fort à l'origine d'une communauté de vie, d'esprit, de repères voire de destin. Lorsque le

compagnonnage advient au hasard des rencontres, il se fait partage, qualifiant un mode d'être ensemble dans le respect, la parité. Il ne se vit ni sous le mode de la performance, encore moins de la concurrence. Il ne participe pas de la violence, il en est l'antidote.

Sous ses diverses formes, comme nous l'avons pointé au cours de ce chapitre, le compagnonnage apparaît comme susceptible de donner naissance à des îlots de résistance qui seraient lieux de vie, de réconfort, de soutien, où la conscience vive de l'individualité de chacun se conjuguerait avec le respect de la singularité d'autrui pour donner naissance à un « nous » unissant sans étouffer.[190] Ainsi enjeux de société et enjeux ecclésiaux se rencontrent pour qu'apparaissent d'autres modes de vivre ensemble qui permettent d'affronter, en les subvertissant en quelque sorte, les caractéristiques de l'individu contemporain tel que la société le façonne : acquérir une juste estime de soi et des autres, cultiver la modestie pour assumer la vulnérabilité, s'encourager sur le chemin en osant regarder ce qui a été parcouru, trace d'une histoire, source d'un possible à venir. Et lorsque la manière d'être de Jésus avec son entourage se traduit en compagnonnage, au hasard des rencontres ou sur le long temps d'un vécu ensemble, elle continue d'interroger la communauté de ses disciples d'aujourd'hui. Elle pourrait alors susciter, comme nous en avons fait l'hypothèse, des manières de « vivre ensemble » de « faire communauté », de « faire Eglise » qui soient compagnonnages dont nous développerons l'amplitude dans la troisième partie de notre recherche

190 De SINGLY, François, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien,* Armand Colin, 2004.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Notre objectif, dans le cadre de la deuxième partie de cette recherche, était de vérifier une cohérence possible entre des pratiques de partenariat et de compagnonnage telles que vécues aujourd'hui et une manière de comprendre l'Eglise et son témoignage afin que celui-ci soit perceptible par nos contemporains. La relecture de la constitution conciliaire "Gaudium et Spes" nous est apparue capitale à ce moment de notre réflexion. Autant qu'un contenu, elle nous donnait à entrer dans une méthode. En effet, au cours de ces chapitres, nous percevons l'écart qui existe entre l'analyse de la société et de l'individu contemporain au tournant des années 60 et celle que nous sommes amenés à faire en ce début du XXIème siècle. Mais l'important, nous disent les Pères conciliaires, est de réapprendre, à la manière des prophètes à "scruter les signes des temps" pour, à la fois, y entendre une Parole de Dieu à nous adressée aujourd'hui et pour aujourd'hui et ouvrir à nos frères en humanité des chemins d'accès à cette Parole. Dans cette perspective, des pratiques de partenariat et de compagnonnage telles que nous les percevons en acte ou en gestation dans l'aumônerie hospitalière nous apparaissent devoir être privilégiées.

Les premières - celles du partenariat - prises en tant que relations d'institutions à institutions et dans les typologies que nous avons explicitées, nous permettent d'appréhender et de mettre en œuvre de justes rapports Eglise-société, respectueux de l'une et l'autre partenaire. La présence de l'Eglise en milieu hospitalier laïc telle qu'elle se manifeste dans les manières d'être, de travailler, de collaborer des aumôneries en montre la fécondité. Cette situation nous ouvre la perspective d'une ecclésiologie à développer dans une double direction, dans la mesure où des pratiques partenariales, vécues dans un cadre donné, ouvrent à des manières de procéder qui ne sont pas sans conséquences pour chacune des institutions concernées. Ainsi, nous chercherons à discerner quelles richesses de l'identité ecclésiale se déploient quand l'Eglise entre dans un partenariat avec les institutions du monde. Et nous nous demanderons aussi

à quelles transformations de ses fonctionnements internes cela la conduit-il quant à l'exercice de l'autorité et aux modes de prises de décisions si le témoignage ecclésial se vit sous le mode de la coresponsabilité baptismale.

Dans la multiplicité des demandes d'accompagnement qui se développent aujourd'hui et dans la diversité des professions qui cherchent à les honorer d'une manière spécifique ou en intégrant cette dimension à leur champ professionnel propre, nous percevons une manière de répondre à l'angoisse et au désarroi de beaucoup dans une période caractérisée par l'incertitude des lendemains qui conduit à une vive conscience de la vulnérabilité et de la fragilité. Pour tenir debout dans cet aujourd'hui, sont proposées les voies de la concurrence, de la performance, de la réussite à tout prix, toutes voies qui mettent en situation de comparaison et ouvrent la porte à la violence mortifère. Les situations de compagnonnage offrent une autre voie, celle d'un chemin parcouru au côte à côte, dans la confiance et le soutien mutuel, celle d'une initiation à une manière de grandir en humanité où vulnérabilité et faiblesse s'assument dans la modestie, où chacun devient sujet de sa propre histoire sans avoir à tuer son "frère". Le compagnonnage, lieu de transmission d'une tradition vivante et créatrice, réconcilie les temporalités dispersées, ouvrant l'avenir à une promesse. La manière dont nous avons traversé le récit de l'évangile selon Marc nous autorise à penser que le compagnonnage humain offert comme pratique, comme mode de présence et comme voie peut initier des types nouveaux de pastorales et de communautés ecclésiales. Il n'est pas indifférent de noter qu'au premier siècle les disciples de Jésus étaient désignés par ces mots : "les adeptes de la voie" (Ac 9, 2). Les pratiques de compagnonnage qualifiant la vie et le témoignage de communautés chrétiennes nous ouvrent donc un deuxième champ de réflexion ecclésiologique : celui de la genèse de l'Eglise dans une pastorale d'engendrement. Nous appuyant sur leur dimension d'initiation-transmission, sur le lien fraternel qu'elles contruisent entre les compagnons, nous tenterons de montrer en quoi elles permettent le déploiement de nouvelles formes d'une Eglise-communion dont la fécondité dépasse ses propres frontières.

TROISIEME PARTIE

UNE EGLISE « PARTENAIRE » ET « COMPAGNE »

INTRODUCTION

La première partie de notre recherche nous a conduits à mettre en lumière quelques accents spécifiques de la conscience ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalière interviewées. Elles témoignent d'un profond enracinement dans l'ecclésiologie conciliaire de Vatican II telle qu'exprimée dans les deux constitutions « Lumen Gentium » et « Gaudium et Spes » à savoir une ecclésiologie de communion. Elles se montrent également habitées d'une forte conviction d'être « missionnées » pour l'incarner dans un établissement de santé. Les interviews et projets que nous avons analysés insistent également sur le caractère communautaire du témoignage porté par les équipes, y compris lorsqu'il est assumé par l'un ou l'autre de leurs membres dans le cadre d'une relation interpersonnelle. Se dévoile ici la dimension sacramentelle d'une ecclésialité qui suscite la confession de foi et l'action de grâce pour le salut qui advient. Ainsi ces communautés ecclésiales se perçoivent-elles et agissent-elles comme servantes et prophètes du Royaume de Dieu qui naît ici et maintenant en elles et autour d'elles.

Rien que de profondément traditionnel dans cette ecclésiologie sauf qu'elle prend corps en un lieu spécifique, l'hôpital, et par la médiation d'une proposition de présence et de collaboration qui, si elle est acceptée, peut devenir compagnonnage et partenariat. Ayant donc pris comme analyseurs ces pratiques de l'aumônerie hospitalière qui incluent, à titre de projet et de mise en œuvre concrète, quand cela s'avère possible, ces modes d'être et de travailler ensemble, nous voudrions montrer la fécondité de ces modèles dans l'incarnation et le surgissement d'un « faire Eglise » au cœur d'une modernité occidentale pluriculturelle et plurireligieuse.

Pour ce faire, nous nous inscrivons dans la théologie de Christoph Theobald, entre autres, telle qu'il l'expose dans l'un de ses derniers livres, « Le

christianisme comme style .»[191] Elle rencontre le point de vue particulier de la théologie pratique, à savoir : « *celui de la communication évangélique dans le contexte contemporain, telle qu'elle se décline à travers les communautés ecclésiales.*»[192] L'ecclésiologie que nous développerons s'enracinera, en effet, dans le témoignage des équipes d'aumônerie hospitalière en ce qu'il nous montre la genèse de l'advenue et de la croissance de leur identité ecclésiale. Le dynamisme de l'Esprit qui les habite les rend créatives et ouvertes à l'imprévu des situations et des questionnements humains. Il conduit chacune, à inventer ces formes concrètes de présence, de témoignage et de service qu'elles nous ont partagées. Dès lors, nous pouvons nous demander quelles formes ce même dynamisme susciterait en d'autres communautés ecclésiales rendues attentives aux caractéristiques d'une modernité qui les traverse.

La réflexion ecclésiologique que nous entreprenons maintenant prend en compte ce questionnement. Nous la développerons selon trois dimensions qui correspondent aux trois chapitres de cette troisième partie. La première s'enracinera dans le regard porté précédemment à partir des sciences humaines. Nous y avons souligné que la pratique du partenariat perçue comme témoin d'une mutation de l'organisation sociétale pouvait s'articuler avec l'intention de la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » d'instaurer de nouveaux rapports entre l'Eglise et le monde contemporain.[193] L'ecclésialité des équipes d'aumônerie hospitalière, marquée par leur présence dans un établissement laïc, nous conduit à expliciter la spécificité de ce témoignage ecclésial quand, en d'autres situations, l'Eglise se propose comme partenaire de la société. Celle-ci se caractérise, en France, par le respect d'une laïcité qui ne refuse pas droit de cités à la diversité des expressions religieuses et des recherches spirituelles. En conséquence, il nous semble que là se joue une dimension de l'ecclésialité comme « service de l'avènement du Royaume » dont les pratiques de l'aumônerie hospitalière nous donnent à percevoir l'amplitude. Ce chapitre s'inscrira dans le dynamisme d'une Eglise « missionnée ».

---

191 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité,* éditions du Cerf, Cogitatio fidei, n°260, Paris, 2007, p.177-197.
192 LIENHARD, Fritz, *La démarche de théologie pratique*, collection Théologies pratiques, Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, 2006, p.175.
193 2ème partie, chapitres 1 et 2.

Le témoignage des équipes d'aumônerie hospitalière donne à voir une Eglise qui naît de la rencontre d'autrui. Il nous rend sensible à une ecclésialité reçue comme don de l'Esprit et développant une réalité communautaire qui se construit et s'édifie dans la spécificité de la situation et de la mission. Nous enracinerons donc la deuxième dimension de notre réflexion dans le mouvement d'une Eglise qui naît (ecclésio-genèse)[194] au hasard de rencontres vécues à hauteur d'humanité, donnant à reconnaître que le Ressuscité continue de nous « précéder en Galilée ». Nous nous ferons témoins de leurs multiplicités, nous référant aux Ecritures et à quelques situations d'aujourd'hui. Il nous appartiendra, alors, de montrer, grâce au recours à la fonction théologique de la narrativité, comment la diversité des compagnonnages vécus par des chrétiens peut construire et nourrir le lien fraternel, et ouvrir à la reconnaissance du Ressuscité. Ainsi se trouvera déployée la dimension sacramentelle et confessante de l'Eglise, suscitée par des relations de compagnonnage sur les « chemins de Galilée » ou les routes de « Jérusalem à Gaza » (Ac 8, 26) où l'Esprit l'envoie.

Enfin, dans un troisième chapitre, nous voudrions montrer comment relations de compagnonnage et pratiques de partenariat donnent naissance à des « vivre ensemble » ecclésiaux et à des « faire Eglise » qui peuvent se montrer signifiants pour aujourd'hui. En conséquence, nous regarderons un certain nombre de pratiques et de projets s'inscrivant dans une dynamique de compagnonnage ou de participation et collaboration à différents niveaux. Nous indiquerons les mutations qu'ils opèrent et les réalités ecclésiales neuves qu'ils sont suceptibles d'inspirer.

Nous ne pourrons pas séparer cette élaboration ecclésiologique de ce qui la justifie fondamentalement : l'annonce de l'Evangile de Dieu manifesté en Jésus Christ en vue de l'avènement d'une humanité filiale et fraternelle

194 Une conception d'Eglise en genèse a été mise en valeur initialement dans le contexte des Communautés Ecclésiales de Base (CEB) nées en Amérique latine. Cette ecclésiologie est développée par les tenants d'une théologie de la libération dont Leonardo BOFF, *Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise,* relais Desclée, 2, Paris, 1978. Les manières de croire, de célébrer, de vivre au monde en luttant contre toute forme d'oppression, qui caractérisent ces communautés, sont perçues comme « germes » d'une Eglise « évangélique » qui appelle des formes institutionnelles cohérentes avec leur témoignage.

trouvant son accomplissement dans l'accueil du don de Dieu. C'est pourquoi la confrontation aux Ecritures traversera les trois dimensions que nous venons d'évoquer. Le choix de cette manière de procéder exprime notre conviction que l'Eglise naît de la Parole reconnue et accueillie et que cette Parole la structure en son identité profonde et dans son inscription historique. En conséquence, nous y écouterons la manière dont Jésus le Nazaréen se fait et devient Bonne Nouvelle pour chacun au fil de ses rencontres et de ses compagnonnages. Nous prêterons également attention à l'écriture des Actes des apôtres, récits de la naissance et de la dissémination des Eglises au fur et à mesure de l'accueil de la Parole proclamée dans la diversité des lieux et situations. Enfin, tout au long de ce parcours, nous aurons à cœur de manifester que la nouveauté dont nous parlons s'origine dans une conception de la Tradition dont le dynamisme s'éprouve dans sa fécondité créatrice à ouvrir des chemins de sens et à révéler la Parole vivante de Dieu dans un aujourd'hui de notre temps pour autant que nous saurons en discerner les signes

CHAPITRE 1 - UN RAPPORT DES EGLISES AU MONDE SOUS LE MODE DU PARTENARIAT

Introduction

Au terme de notre réflexion anthropologique et sociologique sur le partenariat dans le cadre de structures éducatives au sens large du terme, nous nous interrogions sur « les types d'organisations sociales plus ou moins en connivence avec ces processus. »[195] L'objectif de ce nouveau chapitre consistera à montrer que l'engagement dans des démarches partenariales ne contredit pas la réalité missionnaire de l'Eglise. Elle lui inspire, au contraire, des formes particulières de présence, lesquelles apparaissent, parmi d'autres, « justement » adaptées au temps présent qui peut toujours être appréhendé par les communautés ecclésiales comme « moment favorable » quand elles le perçoivent comme leur venant de Dieu. Le chemin qui suit comportera donc trois volets.

Nous enracinant dans le travail déjà effectué, nous développerons, en premier lieu, ce qui pourrait advenir à une Eglise qui se situe dans une attitude de partenaire. Puis, prenant acte de ce qui nous est apparu comme partagé par l'ensemble des équipes d'aumôneries hospitalières à savoir : la conscience d'une identité ecclésiale justifiée par le fait d'être « envoyée » par l'Eglise, dans l'Eglise et de l'Eglise[196], nous développerons une réflexion sur la mission comme constitutive de l'Eglise. Nous le ferons d'abord, par une approche scripturaire, nous rapportant essentiellement à l'œuvre de Luc dont les Actes peuvent être compris, au travers de l'analyse narrative, comme « *un effet de l'évangile »*[197]*,* mais aussi parce qu'ils posent la question des « origines ». Ils

195 2ème partie, chapitre 1, conclusion.
196 Nous reprenons là, le langage de la personne qui s'exprime dans l'extrait 1, chapitre 1, paragraphe 1.32.
197 MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres,* collection Lectio divina, n°180, Labor et fides, Genève, Cerf, Paris, 2003, p.94.

nous ouvriront la porte à une traversée rapide de l'histoire des rapports de l'Eglise au monde quand celle-ci situe son action dans un m ouvement missionnaire. Ce passage nous semble important pour pouvoir mettre en lumière la nouveauté de l'ecclésiologie missionnaire portée par Vatican II et renouant avec le dynamisme des commencements.

Si, tout au long de son histoire, l'Eglise a fait face aux évènements politiques et sociaux qui marquaient le monde dans lequel elle vivait, et cela de manière plus ou moins différenciée, nous voudrions, au terme, montrer que, se situer, aujourd'hui, partenaire d'une société pluriculturelle et plurireligieuse, peut représenter une attitude authentiquement missionnaire. Le critère de cette qualité réside dans la mesure où l'Eglise se réfère à la manière évangélique de Jésus annonçant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et apprenant à ses disciples comment en discerner les signes.

Ainsi pensons-nous pouvoir indiquer, en élargissant notre analyse à d'autres lieux que les aumôneries hospitalières, en quoi, des pratiques partenariales donnent naissance à des modes nouveaux de faire Eglise.

1.1 – Impact de la mise en situation de partenariat.

L'écoute que nous avons eue des 12 équipes d'aumônerie hospitalière et de 5 r esponsables diocésains ainsi que la lecture de quelques-uns de leurs projets nous ont permis de clarifier les raisons de leur volonté partenariale et d'en percevoir la fécondité là où elle a pu se réaliser. L'analyse de la mise en œuvre de partenariat dans des lieux de formation nous a fait découvrir quelques enjeux de société. Il nous semble important de ressaisir ici ce double apport pour pouvoir esquisser quelques traits d'une Eglise qui se placerait d'elle-même dans cette situation ou qui accueillerait la proposition qui lui serait faite de devenir partenaire. Nous ne retiendrons, en ce premier temps de notre réflexion, que ce qui concerne un partenariat avec des lieux institutionnels non ecclésiaux.

1.11 – Apport de l'analyse du corpus

Nous retenons d'abord la nomination des partenaires ou de s collaborateurs. Le témoignage de l'aumônerie d'Evron nous introduit dans un partenariat pratique à l'occasion d'actions précises au bénéfice des personnes hospitalisées. Y sont impliqués l'administration hospitalière, le service de l'aumônerie et le service paroissial des malades. En termes de collaboration et d'aide mutuelle, sont cités, en d'autres lieux : les cadres du service visité, les personnels hospitaliers qui agissent auprès des personnes rencontrées par les membres des équipes d'aumônerie. Les projets de celles-ci et la parole des responsables diocésains sont plus explicites. Un même service de l'humain, qualifié en termes de « prendre soin » justifie à leurs yeux une volonté de partenariat. « *Le service d'aumônerie »* a sa place « *comme partenaire d'un service de l'homme respectant sa conscience, ses valeurs, ses besoins spirituels, sa recherche de sens... ».* Ceci apparaît *« en cohérence avec le projet d'établissement, avec les projets de service, avec la démarche de soins infirmiers. »*[198]

Dans l'analyse que nous avons faite, il apparaissait avec évidence que la volonté de partenariat était portée prioritairement, sinon exclusivement, par l'aumônerie hospitalière. D'où l'intérêt de celle-ci pour la participation aux projets hospitaliers de formation, de démarche qualité, de réflexion sur les enjeux éthiques des débuts et fins de vie. Face aux réticences de quelques administrations ou de quelques personnels, justifiées de leur part au nom de la laïcité, les équipes d'aumônerie se tiennent discrètement dans leur fonction spécifique. Elles comptent sur la justesse de leur mode de présence et sur leur attitude coopérative pour que, petit à petit, le regard sur l'Eglise change et que leurs vis à vis s'interrogent sur le projet d'une nouvelle manière d'être et de

198 Extrait du conseil national des aumôneries hospitalières (1994) cité par le projet de l'établissement hospitalier de Laval, A1 « *Quelques textes de référence »,* tome *Annexes,* annexe III, 4. Les réformes actuelles concernant l'hôpital peuvent apporter quelques bémols à cette vision positive dans la mesure où elles sont perçues, par nombre de personnels hospitaliers, comme écornant quelque peu la volonté de mettre la personne hospitalisée au cœur des dispositifs de soins, en introduisant des objectifs de rentabilité et d'efficacité mesurés presqu'exclusivement en termes économiques.

faire Eglise dans ce lieu public. Ainsi le service d'aumônerie d'un centre hospitalier spécialisé en santé mentale se voit reconnu un rôle spécifique dans la resocialisation du malade. Quant à la direction de l'établissement, elle invite l'aumônier à « activer les relais ecclésiaux » qui pourraient assurer un accueil et une présence près des personnes malades soignées hors centre hospitalier.

Ainsi, ce qui légitime la volonté partenariale nous paraît s'originer dans la conviction commune d'une conception de la santé vue comme une manière de vivre le mieux possible avec les limites nouvelles qu'instaurent la maladie, le handicap, la vieillesse ou l'imminence de la mort. Il s'agit donc d'œuvrer à un certain apprentissage d'un vivre en homme et femme dans cette situation de vulnérabilité que représente l'hospitalisation. Ceci impliquent la prise en considération des besoins fondamentaux de l'être humain : quête de sens, restauration de relations, combat contre la souffrance sous toutes ses formes. Sur ces convictions, un accord peut exister avec les soignants et autres personnels hospitaliers ainsi qu'un espace de partenariat sur une plus ou moins longue durée et en vue d'objectifs précis. Ce faisant, le service de l'aumônerie donne forme concrète à une Bonne Nouvelle qui touche les corps et concerne la globalité des situations humaines.

1.12 – Au regard de la réflexion sociologique et anthropologique

Nous avons indiqué dans notre analyse précédente de pratiques partenariales comment la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » nous apparaissait témoin d'une possible mutation ecclésiale à l'instar, selon Jacques Larrouy, du modèle anthropologique du partenariat perçu comme témoin de mutation sociale. Dans cette perspective, il nous importe ici de pointer la nouveauté du rapport au monde qu'impliquerait pour l'Eglise le fait de se situer avec lui en position de partenaire. Nous l'exprimerons en termes de passage pour respecter le fait que le partenariat demeure un concept empirique dont les formes s'inventent au fur et à mesure des situations et des engagements des partenaires. Il est donc une réalité qui advient au fil d'un processus. Une Eglise

qui entrerait dans ce mouvement serait appelée à passer d'une attitude « surplombante », hors de la mêlée, à une attitude impliquée dans la construction partenariale. Cela la conduirait à se tenir à parité aux côtés des autres partenaires, engagée avec eux dans le même apprentissage de la découverte, de l'accueil et du respect de l'altérité. Dans la même exigence aussi de faire se conjuguer des approches spécifiques pour une meilleure compréhension des buts poursuivis et des moyens à mettre en œuvre pour les atteindre.

La mutation sociale dont témoignent les situations de partenariat que nous avons analysées s'inscrit dans la mise en œuvre de certains types de relations sur l'horizon d'un vivre ensemble où chacun pourrait accéder à la citoyenneté. Enjeu démocratique fondamental qui inclut la reconnaissance de chacun dans ses capacités propres, la prise en compte de la complexité des environnements, la mise en place de modes d'information qui favorisent la délibération démocratique. Tout ceci pouvant se résumer dans une attitude éducative « d'être avec », de « faire avec » plutôt que de « penser pour ». De tels partenariats apparaissent comme des lieux de modes sociétaux alternatifs, opposés au modèle bureaucratique uniformisé, sectorisé, technocratisé, hiérarchisé. De manière analogue, une ecclésiologie de communion, qui remettrait en honneur les égales dignité et responsabilité des baptisés au sein du Peuple de Dieu, conduit à des modèles ecclésiaux autres que ceux qu'induit une Eglise société pyramidale et hiérarchique.

Mais y a-t-il intérêt institutionnel pour l'Eglise à se situer en partenaire dans la société où elle prend forme ? Et si oui, sur quels projets ? Une réponse positive à la première question s'enracine, pour nous, dans le fait de considérer la mission comme constitutive de l'identité ecclésiale, ce dont témoigne l'aumônerie hospitalière. Quant aux projets communs, ils ont à voir avec celui de Dieu pour l'humanité et avec son engagement à ses côtés. Pour le dire en termes scripturaires, il s'agit de l'avènement du Royaume de Dieu au cœur de l'histoire. Mais avant de développer ces deux dimensions d'une ecclésiologie qui peuvent nourrir et signifier un rapport partenarial au monde, nous voudrions esquisser quelques traits spécifiques de l'Eglise qui se donne à voir dans la volonté et des pratiques partenariales des équipes d'aumônerie

hospitalière.

1.13 – Fécondité pour l'Eglise, d'une mise en situation de partenariat

Nous avons indiqué, à plusieurs reprises, que la volonté de partenariat exprimée fortement, en particulier dans les projets des équipes d'aumônerie hospitalière, nous semble résulter pour une bonne part de son statut original, présence d'Eglise dans un service public, lieu d'une pratique quotidienne de la laïcité, là où se donnent à rencontrer la multiculturalité et la multiplicité des appartenances religieuses et des démarches spirituelles. L'Eglise habituée à se définir comme ayant « *mission d'accueillir au nom de celui dont elle se reçoit, se découvre aussi accueillie et invitée.* »[199]

Dans cette situation où elle n'a ni l'initiative de la demande, ni celle du projet, elle expérimente le fait d'être simplement une parmi d'autres. Ce faisant, elle autorise les autres partenaires à convertir les représentations qu'ils auraient d'elle-même comme auto-suffisante, ayant l'ultime mot sur tout. Non plus rivale, mais interlocutrice et partenaire de dialogue, elle aussi est appelée à faire ce chemin de compréhension de l'autre, de sa position, de ses choix, de ses sources de sens, en accueillant l'univers culturel qui est le sien. Travail d'apprivoisement réciproque, préalable à une convergence des regards et des manières d'appréhender les problèmes pour progresser ensemble dans la compréhension, voire la résolution de ceux-ci.

Dans cette expérience de l'hospitalité qui lui est offerte et dans laquelle elle peut se risquer avec confiance, cette Eglise partenaire se familiarise à petits pas et non sans difficulté, comme tout un chacun, avec l'humilité et la vérité d'une présence dialogale. A égalité avec autrui, elle apprend à se laisser convertir dans ses représentations et ses a priori. Comprenant mieux chacun en sa propre langue, elle devient plus apte à se faire entendre de lui en cette même langue. Cette transformation de positionnement, à laquelle invite le partenariat,

199 DEFAUX, Michèle, « La laïcité, une chance pour devenir partenaire », in *A.H.,* janvier 1996, n°149, p.24.

pourrait être envisagée comme un de ses préalables. Nous préférons la comprendre comme une étape plus ou moins longue du processus partenarial, jamais définitivement acquise, mais indispensable pour avancer d'un même pas sur un projet ou des questionnements partagés au sein du monde hospitalier.

1.2 – La « mission » constitutive de l'identité ecclésiale

Affirmer la « mission » comme constitutive de l'identité ecclésiale et donc comme légitimant une volonté d'aller « vers » le monde ou de s'impliquer dans des enjeux de société, ne relève pas d'un « scoop » quelconque. Il nous importe, par contre, de montrer que la décision de se poser en attitude de partenaire par rapport à lui qualifie, de manière spécifique, l'activité missionnaire et, qu'en cela, les communautés chrétiennes donnent chair à leur qualité de disciples de Jésus, l'Envoyé du Père, pour que le monde sache de quel amour il est aimé et à quelle destinée il est promis.

Nous choisissons d'enraciner ce regard ecclésiologique dans l'œuvre de Luc dont les deux composantes : activité missionnaire de Jésus et activité missionnaire de l'Eglise aux origines, sont articulées à la manière d'un dyptique, pour reprendre l'expression de Daniel Marguerat.[200] Les deux tableaux que constituent l'Evangile et les Actes s'articulent autour du récit de l'Ascension de Jésus (Lc 24, 34-53 ; Ac 1,.4-11). A cette lumière, les Actes apparaissent comme un effet de l'Evangile. A ce titre, nous les recevons comme éclairant aujourd'hui une manière ecclésiale d'être dans le monde où une dynamique de partenariat peut trouver sa place.

En conséquence, à partir du ministère de Jésus puis des pratiques de l'Eglise dans ses commencements, nous regarderons d'abord les caractéristiques de la « mission » selon Luc. Puis nous rappellerons rapidement les modèles de la mission développés par David Bosch[201] afin d'insérer notre réflexion dans

200 MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres,* Labor et fides, Genève, Cerf, Paris, 2003, p.94.
201 BOSCH, David.J, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires,* Haho, Lomé, Karthala, Paris, Labor et fides, Genève, 1995.

l'histoire et vérifier l'intuition qui est la nôtre de considérer le partenariat comme témoin d'une mutation ecclésiale, perçue et promue par la constitution conciliaire de « Gaudium et Spes » telle que nous l'avons montrée dans la seconde partie de cette recherche.

1.21 – Les caractéristiques lucaniennes de la mission.

1.211 – Le contexte de l'œuvre lucanienne

L'auteur de l'Evangile et des Actes écrit autour des années 80. Nous sommes déjà dans une Eglise de « deuxième génération ». Des communautés existent dans tout le bassin méditerranéen, essentiellement composées de non-juifs. Leur foi est mise à l'épreuve d'une double manière : à l'intérieur, l'enthousiasme des débuts décline ; à l'extérieur, l'hostilité des juifs et de païens se développe vis à vis d'elles. La manière dont Luc déploie son écriture veut répondre à cette perplexité en leur rappelant d'où elles viennent et ce qui les construit. Il se situe dans le courant d'une histoire où la présence du Ressuscité aux siens n'est pas moindre qu'aux premiers jours. Son Esprit les soutient, les assure dans la foi et l'espérance et les rend aptes à discerner, tout comme il l'a fait depuis le « départ » de Jésus, la puissance de salut de la Parole qu'ils annoncent par leur témoignage.

1.212 – Le ministère de Jésus selon Luc.

Luc ouvre le récit du ministère public de Jésus en indiquant sa présence au milieu du peuple qui se presse sur les bords du Jourdain pour écouter la prédication de Jean. Ce dernier annonce l'imminence d'une venue de Dieu. Il invite donc ses auditeurs à s'y préparer par une vie conforme à la justice, ratifiée par un baptême d'eau. Jésus s'y soumet et, alors qu'il se trouve en

prière, il reçoit l'onction de l'Esprit de Dieu, - l'Esprit qui instaure rois et prophètes comme « messies » - accompagnée de cette parole : « *Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.* » (Lc 3, 21-22). Mené par l'Esprit, Jésus est ensuite conduit au désert, lieu de l'épreuve, lieu du combat, lieu du choix d'une fidélité indéfectible à Celui qui le confirme comme son Fils, engendré dans l'aujourd'hui de sa Parole. Expérience fondatrice, expérience révélatrice dans laquelle le récit qui suit montrera Jésus s'enraciner et se ressourcer. En témoignent les références du texte évangélique à la prière de Jésus et à l'Esprit (Lc 4, 42 ; 5, 16 ; 6, 12 ; 9, 18.28 ; 10, 21 ; 11, 1 ; 22, 39-45 ; 23, 34.46), mais également, le récit qui relate la présence de Jésus à la synagogue de Nazareth. Récit programmatique, en quelque sorte, de ce qui va qualifier l'enseignement et les pratiques de Jésus (Lc 4,16-30).

Au cœur de l'évènement, la proclamation du livre du prophète Isaïe :

« L'Esprit du Seigneur est sur moi,
parce qu'il m'a consacré par l'onction,
pour porter la bonne nouvelle aux pauvres.
Il m'a envoyé annoncer aux captifs la délivrance
et aux aveugles le retour à la vue,
renvoyer en liberté les opprimés,
proclamer une année de grâce du Seigneur. » (Is 61, 1-2a)

et cette affirmation : « *Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Ecriture. »*

L'Esprit du Seigneur est sur Jésus, le fils de Joseph, l'enfant du pays. La prophétie d'Isaïe s'accomplit en lui. L'espérance messianique prend corps dans l'histoire. Que nous en dit le texte ? En premier lieu, un caractère d'universalité. La réaction de l'auditoire conduit en effet Jésus à rappeler la signification ultime de l'élection : manifester au milieu des nations que le Dieu d'Israël est le Dieu de tous. Sa bénédiction est pour tous et ceux qui accordent foi à la parole de son envoyé (Elie, Elisée, Jésus), expérimentent sa puissance de salut. L'Evangile de Luc ne montre pas Jésus franchir les frontières d'Israël, ce sera l'œuvre de l'Eglise dès les origines. Par contre, ses rencontres avec les Samaritains incitent à reconnaître la dimension universelle du salut dont il est le témoin.[202]

202 cf. la guérison de 10 lépreux (Lc 7, 11-19) : « *Il ne s'est trouvé, pour revenir rendre gloire*

Ce caractère d'universalité s'applique aussi à la manière dont Jésus se situe dans sa prédication et ses pratiques. Totalement étranger à tout comportement et tout dispositif qui visent à exclure, il accueille sans restriction quiconque vient vers lui et répond à toute invitation d'où qu'elle vienne, provoquant ainsi incompréhension, opposition, puis hostilité des pharisiens et des chefs religieux. D'où sa proximité des pauvres, des aveugles, des lépreux, des étrangers, des prostituées, des collecteurs d'impôts. Par lui, « *Dieu inaugure son règne eschatologique en faveur des pauvres, des humbles et des méprisés... La vie misérable des pauvres est contraire au plan de Dieu et Jésus est venu mettre fin à leurs souffrances. »*[203]

Tout Israël est concerné, et pas seulement un « petit reste ». D'où les pérégrinations de Jésus à travers toutes les contrées de Palestine et jusqu'à ses confins. D'où, également, la désignation de douze apôtres en correspondance avec le nombre des tribus d'Israël. La totalité des relations humaines est aussi visée jusque dans le commandement d'aimer ses ennemis (Lc 6, 27-35). Ainsi serons-nous à l'image et ressemblance du Très Haut, « *car il est bon, lui, pour les ingrats et les méchants. »* Non seulement bon, mais prodigue en amour et fidélité, partant à la recherche de la brebis égarée, attendant les yeux fixés sur l'horizon le retour du fils qui s'est éloigné (Lc 15). Quant aux non juifs, leur foi reconnue et louée par Jésus indique qu'ils ont place dans le Royaume de Dieu aux côtés de, voire devant, les fils d'Israël (Lc 7, 9 ; 13, 25-29 ; 17, 11-19).

A l'égard des nations païennes, il n'est plus de place en effet pour le registre de la colère et de la vengeance de Dieu. Il se pourrait que le non-dit évangélique concernant la prophétie d'Isaïe lue par Jésus à la synagogue, celui qui élude la suite du verset 2 « *et un jour de vengeance pour notre Dieu »*, soit à l'origine de l'attitude interrogative de ses auditeurs et de leur fureur. L'absence d'évocation de la « vengeance de Dieu » veut-elle leur faire comprendre que le Messie de Dieu qui se tient devant eux, annonce, de la part de Dieu, une année de grâce non seulement en leur faveur mais aussi en faveur de leurs ennemis ? Cette révélation d'un Dieu qui pardonne et fait grâce est au

---

à Dieu, que cet étranger !...ta foi t'a sauvée » ; la parabole du bon samaritain (Lc 10, 25-37).
203 BOSCH, David.j. *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.41.

cœur du récit évangélique de Luc, perceptible à travers paraboles, attitudes, paroles et prières de Jésus. Ainsi voyons-nous celui-ci s'opposer à l'attitude de ses disciples face au refus des Samaritains de le recevoir (Lc 9, 52-56) et demander pardon pour ses bourreaux, à l'heure de mourir (Lc 23, 34), promettant la présence à ses côtés, dans son Royaume, à celui dont le cœur s'ouvre à l'ultime moment (Lc 23,40-43).

Programmatique, disions-nous, en parlant de cette péricope située au début du ministère public de Jésus. Oui, en ce qu'elle annonce trois caractéristiques, essentielles au regard de Luc, de la venue de Dieu en l'humanité : le souci premier des pauvres prenant en compte toutes les dimensions de leur pauvreté ; le refus de la vengeance dans la proposition d'un salut, pardon et paix ; enfin, un salut qui concerne tout humain, sans discrimination d'aucune sorte, dans toutes les dimensions de sa personne. L'œuvre lucanienne nous les montre s'accomplissant par la médiation de la prédication et des pratiques de Jésus d'abord, puis de ses disciples ensuite, lorsqu'ils seront revêtus de la puissance de l'Esprit.

1.213 – La mission dans l'Eglise des origines

1.2131 – A l'horizon de Pâques

A la charnière de l'Evangile de Luc et des Actes se trouve le récit d'une rencontre du Ressuscité avec les apôtres, récit qui clôt le premier volet du dyptique selon Luc (24, 5-59) et qui inaugure le second volet selon Actes (1, 4-11). Au cours d'un repas partagé avec les siens, Jésus leur enjoint de demeurer à Jérusalem dans l'attente de la promesse du Père. Alors, revêtus de la puissance de l'Esprit, ils seront habilités à devenir les témoins de sa résurrection jusqu'aux extrémités de la terre. Selon Luc (24, 45-47), la proclamation de la conversion à toutes les nations en vue de la rémission des péchés accomplit les Ecritures au même titre que la Résurrection de Jésus. Rupture instauratrice, l'ascension *« met un terme à la présence physique de*

Jésus parmi les siens et inaugure le temps des témoins »[204]

Dès le premier discours de Pierre à la foule rassemblée à Jérusalem à l'occasion de la fête de Pentecôte, celle-ci peut entendre cette parole forte : « *Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié...Repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez le don du Saint Esprit. Car c'est pour vous qu'est la promesse ainsi que pour vos enfants et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera »* (Ac 2, 36.38-39). Dans l'élévation de Jésus à la droite de Dieu se trouve confirmée son identité de Messie vainqueur du mal, de la haine et de la mort. Préparés par leur compagnonnage avec Jésus, du baptême de Jean jusqu'à la mort sur la croix, les disciples découvrent, qu'en la personne du crucifié ressuscité, l'ancien monde s'en est allé et un monde nouveau fait irruption. Ce n'est pas l'Eglise qui inaugure le Royaume de Dieu, mais la venue de Dieu en ce monde en la personne de Jésus. Ce règne n'est pas un programme, mais une réalité de vie offerte à tous dans le don de l'Esprit. Il lui reste à se déployer dans la globalité des existences humaines à travers le temps et l'espace. D'où la tension entre un « déjà là » et un « pas encore » qui structure toutes les dimensions de la vie des premières communautés : la prédication, la prière et la fraction du pain, le partage des biens pour qu'aucun ne soit dans le besoin. Elle colore aussi son espérance en l'avènement ultime du Jour du Seigneur : « *L'Esprit et l'Epouse disent : Viens ! Amen, viens, Seigneur Jésus »* (Ap 22, 17.20).

1.2132 – Dans le dynamisme de l'Esprit

Nous avons souligné les diverses mentions de l'action de l'Esprit au cours du ministère public de Jésus, selon l'Evangile de Luc. Ce même Esprit, objet de la promesse du Père, accompagne désormais les disciples, les constituant témoins de ce qu'ils ont vu et entendu des pratiques et enseignements de Jésus, en tous lieux où l'Esprit les conduit. Ceci est manifeste tout au long des Actes.

204 MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme,* op.cit. p.54.

Au jour de Pentecôte, sans aucun doute, où l'effusion de l'Esprit les pousse aussitôt à témoigner, avec assurance, de la Résurrection, mais aussi aux moments de persécutions (Ac 4, 31).

Non seulement l'Esprit inaugure la mission, mais il inspire les disciples à s'engager sur des chemins inattendus (Ac 8, 26-40; 10, 19-20; 11, 12; 15, 21-29). Il ouvre leurs yeux à la reconnaissance que le don de l'Esprit est pour tout croyant, juif comme païen (Ac 10, 44-48 ; 11, 15-18). Il n'est pas sans intérêt que Luc souligne avec insistance le fait que les communautés vivent sous l'impulsion de l'Esprit, se mettant en disposition de percevoir sa présence discrète à travers le jeûne et la prière. Ainsi la décision prise par la communauté ou par l'apôtre est-elle signifiée comme obéissance à l'Esprit (Ac 13,2.4 ; 16,6.9).

1.2133 – Auprès des juifs et des païens.

La mission primitive, dans la suite de Jésus, conduit d'abord vers Israël. La prédication qui lui est adressée développe le thème de l'accomplissement des Ecritures en la vie, la mort et la résurrection de Jésus, messie envoyé et consacré par Dieu comme tel en son exaltation à sa droite. La communauté des juifs devenus disciples de Jésus dans l'accueil de la prédication apostolique ne se constitue pas en opposition. La pluralité du judaïsme de l'époque laissait place au courant chrétien dont les adeptes continuent de fréquenter les synagogues et le Temple (au moins jusqu'à la destruction de celui-ci). L'originalité de la communauté chrétienne se manifeste surtout dans le fait qu'elle intègre complètement les prosélytes ou craignant Dieu, ce que ne faisait pas le judaïsme. Sans doute faut-il noter ici une distinction entre les chrétiens juifs parlant araméen et les hellénistes. Les seconds, issus de la diaspora, étaient convaincus que l'évènement de Pentecôte inaugurait un mode nouveau de vie selon l'Esprit pour lequel les médiations de la Torah et du Temple n'étaient plus nécessaires. En conséquence, ne pas exiger de circoncision, ni de respect des règles alimentaires pour des païens devenus disciples de Jésus, leur paraissait aller de soi. Ils sont à l'origine de la première prédication de l'Evangile en Samarie, Phénicie et Syrie, jusqu'à Antioche, suite à la première

persécution. La communauté installée en cette ville apparaît rapidement comme novatrice. Selon Luc (Ac 11, 26) , c'est chez elle que ses membres furent d'abord appelés « chrétiens », ni juifs, ni païens, mais les uns et les autres rassemblés sous cette identité nouvelle commune et dans des pratiques communes sans discrimination : pas d'obligation de circoncision, pas d'interdits alimentaires, pas de séparation pur-impur, une commensalité sans problèmes.

Quand Luc évoque la croissance de la Parole de Dieu dès lors que celle-ci se déploie hors des frontières de Palestine, il souligne que les prédicateurs se rendent d'abord à la synagogue pour y annoncer la Résurrection de Jésus, Messie de Dieu et Seigneur. Parmi les auditeurs, certains se convertissent et rejoignent la communauté des disciples. D'autres s'opposent et fomentent même l'hostilité contre eux. Ceux-ci se tournent alors vers les païens pour qu'ils aient part au don de Dieu, selon la déclaration de Paul et Barnabé à Antioche de Pisidie : « *C'était à vous d'abord qu'il fallait annoncer la parole de Dieu. Puisque vous la repoussez et ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle, eh bien ! Nous nous tournons vers les païens. Car ainsi nous l'a ordonné le Seigneur : Je t'ai établi lumière des nations, pour faire de toi le salut jusqu'aux extrémités de la terre. Tout joyeux à ces mots, les païens se mirent à glorifier la parole du Seigneur, et tous ceux-là embrassèrent la foi, qui étaient destinés à la vie éternelle. »* (Ac 13, 46-48). Ainsi, selon l'ecclésiologie lucanienne, il n'est pas de rupture dans l'histoire du salut. Le Dieu des Pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, le Dieu de Jésus « *ne fait pas acception des personnes, mais...en toute nation celui qui le craint et pratique la justice lui est agréable. Telle est la parole qu'il a envoyée aux Israëlites, leur annonçant la bonne nouvelle de la paix par Jésus Christ : c'est lui le Seigneur de tous. » (*Ac 10, 34-36).

1.2134 – Constitués “témoins” par la puissance de l’Esprit.

Le terme “témoin” se retrouve 13 fois dans les Actes et une fois dans l’Evangile (Lc 24, 48) à la péricope charnière de l’œuvre lucanienne. Celui qui va prendre la place laissée vide par la défection de Judas est appelé à devenir “*témoin de la Résurrection de Jésus*” avec les Onze. Il peut être habilité à cette fonction s’il a accompagné Jésus depuis son baptême par Jean *“jusqu’au jour où il fut enlevé*” (Ac 1, 22). Le contenu du témoignage correspond à la

proclamation de la Bonne Nouvelle concernant Jésus, telle que la développe, par exemple, le discours de Pierre devant la maison de Corneille (Ac 10, 37-43). Il n'est rien demandé d'autre aux témoins, et ceci à travers le temps et l'espace, que de donner à voir et à entendre ce que Dieu a fait et fait encore en Jésus et en ceux qui ont foi en sa Parole et en son témoignage. Cette action de Dieu est exprimée en termes de salut. Elle produit la conversion et le pardon des péchés de qui l'accueille. Dans l'Evangile, accueillir Jésus équivaut à accueillir le salut (Lc19, 9). Dans les Actes, accorder crédit aux annonceurs de cette Bonne Nouvelle conduit au retournement, au changement de vie, à vivre sous l'impulsion de l'Esprit de celui dans le Nom duquel le baptême est célébré et le salut accompli pour tous (Ac 2, 38).

Le contenu du témoignage consiste aussi dans une pratique de vivre ensemble dont la qualité est suscitée par la rumination des Ecritures, la fraction du pain dans l'action de grâces et le partage des biens selon les besoins de chacun pour qu'il n'y ait plus d'indigent parmi les membres de la communauté[205] (Ac 2, 42-46 ; 4, 32-34). Ce partage prend une dimension inter-ecclésiale lorsque Paul invite les communautés non juives à venir au secours de l'Eglise de Jérusalem (Ac 11, 27-30). Lorsqu'il apparaît que ce partage est perçu comme inéquitable, que certains se sentent moins considérés, la communauté s'organise pour que, parmi eux, nul ne soit dans le besoin (Ac 6, 1-7).

Au cœur des textes évoqués ici revient comme un leit-motiv la mention de la croissance de l'Eglise ou de la Parole, ainsi que l'impact du témoignage sur le peuple. Autour des disciples, tout comme autour de Jésus, certains s'interrogent, d'autres accourent pour expérimenter le bienfait de leur rencontre en termes de salut et de santé. Ainsi continue de s'accomplir la prophétie d'Isaïe : "*Les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent; la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres"* et toute chair peut voir le salut de Dieu. D'aucuns néanmoins demeurent fermés à la Parole et obtus devant les signes. Les arrestations et emprisonnements de Pierre et des apôtres en témoignent, ainsi que l'adversité qui se polarise sur Paul, y compris de la part

205 Dt 15, 4.7-11

des frères, depuis le jour de sa conversion jusqu'à son arrivée à Rome (Ac 28). Le serviteur n'est pas plus grand que le maître. Soumis comme lui à la persécution, il peut être conduit à l'ultime accomplissement du témoignage dans le don d'une vie injustement arrachée (Ac 6, 8-7, 60).

1.214 – Une ecclésiologie lucanienne.

Sans doute les textes des Actes que nous venons d'évoquer nous renvoient-ils à un idéal d'Eglise. Ce qui nous importe, c'est l'indication des éléments caractéristiques de celle-ci qui, tout au long du récit, articulent vie communautaire et mission, l'une et l'autre se fécondant mutuellement. Prière, rumination des Ecritures, souci des plus pauvres, nourrissent la prédication des apôtres comme témoignage rendu à la Résurrection du Seigneur. Les communautés sont le lieu où se donne à entendre l'appel à aller vers d'autres, en d'autres villes ou pays, sur d'autres chemins et à oser des rencontres inimaginables. Au retour de leur activité apostolique, ou lorsqu'il leur arrive d'être sauvé des mains de leurs adversaires, les apôtres reviennent au milieu de leurs frères. Ils y font le récit de ce que le Seigneur a accompli sous leurs yeux, suscitant l'action de grâces de la communauté pour la Parole qui croît et se multiplie et que l'adversité ne détruit pas (Ac 4, 23-31 ; 11, 18 ; 14, 27 ; 15, 3-4).

« Aux yeux de Luc, la mission est donc une entreprise « ecclésiale ». Les apôtres forment le noyau des témoins qui assurent la continuité entre l'histoire de Jésus et celle de l'Eglise ; leur rôle distinctif consiste à assurer une articulation authentique entre Jésus et l'Eglise. Mais les écrits de Luc ne dénotent pas « d'ecclésiocentrisme »... La mission se fait souvent malgré eux plutôt que grâce à eux. »[206] Ainsi expérimentent-ils que leur Seigneur est le Seigneur de tous et que son Esprit les devance dans le cœur des hommes.

206 BOSCH, David J. *Dynamique de la mission chrétienne*, op.cit. p.161.

1.22 – Des modèles historiques diversifiés de la mission

Nous venons de caractériser l'activité missionnaire de Jésus et celle de l'Eglise des origines, à travers l'œuvre lucanienne. Nous avons souligné la continuité entre les deux au sens où c 'est le don de l'Esprit de Dieu qui constitue « témoins » de la Révélation manifestée en Jésus Christ. La fidélité à ce qu'ils ont vu, entendu et compris de lui conduit, disciples et communautés, à l'incarner dans une prédication et des pratiques cohérentes entre elles, adaptées à la diversité des groupes humains et des situations culturelles qu'ils rencontrent. Ainsi se trouve mis en œuvre le caractère historique de la foi des chrétiens qui s'origine dans l'acte de Révélation de Dieu, lequel ne peut les atteindre hors des médiations des êtres humains et des évènements. Ceci nous invite à regarder rapidement comment, au fil de l'histoire, l'activité missionnaire de l'Eglise a co ntinué de servir l'incarnation de la Parole. A la suite de l'analyse de David Bosch, nous pourrons préciser les limites et les richesses des divers modèles de la mission qui ont accompagné l'histoire de l'Eglise jusqu'à nos jours. Eclairés par cette perspective historique, nous serons mieux à m ême de caractériser les divers modes de présence de l'Eglise au monde de ce début de XXIème siècle en vue d'y déterminer des champs pour l'avenir dans lesquels partenariat et compagnonnage ne seraient pas absents.

A la base de la réflexion de David Bosch, se trouve la prise en compte de l'hypothèse de Thomas Kuhn concernant le progrès dans l'univers des sciences naturelles, y compris la physique et la chimie. Selon lui, les sciences ne progressent pas tant par l'accumulation des recherches et des savoirs que par des « révolutions ». Celles-ci adviennent « *lorsque quelques individus commencent à percevoir la réalité d'une manière qualitativement différente de celle de leurs prédécesseurs ou de leurs contemporains »*[207] dans le domaine qui les occupe. Continuant dans la ligne de leur intuition, ils partent à la recherche d'une nouvelle structure de pensée qui leur paraît mieux ou tout au moins plus globalement appréhender le réel. S'il s'avère que cela soit exact,

207 BOSCH, David.J, *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.245.

petit à petit ce nouveau paradigme va supplanter l'ancien jusqu'à ce que lui-même se voit supplanté par un autre.

Nous pouvons appliquer ce mode de réflexion à l'histoire de la missiologie en précisant toutefois une différence. Si, dans le domaine scientifique, l'arrivée d'un nouveau modèle de structuration et de compréhension de l'objet du savoir a peu à peu raison du modèle ancien, de telle sorte que celui-ci soit définitivement abandonné, il n'en est pas de même dans l'univers de la théologie et de l'ecclésiologie. Il arrive que, là, d'anciens paradigmes retrouvent vitalité bien que d'une manière autre et ceci, parce que la raison dernière de la mise en œuvre d'un nouveau modèle doit trouver sa justification dans l'Evangile et le mode chrétien de la Révélation. Nous nous intéresserons spécifiquement à deux dimensions de ces paradigmes missionnaires : le rapport Eglise–monde et les modes et contenus de la mission.

1.221 – A l'époque patristique

Aussitôt close la période apostolique, quelques textes du Second Testament d'écriture assez tardive (fin du Ier siècle-début du second) indiquent le passage d'un ministère itinérant des apôtres, prophètes et évangélistes à un ministère local d'épiscopes et de diacres (1Tm 3, 1-13 ; 5, 17 ; Ti 1, 7-9). Le temps est à l'organisation d'Eglises locales qui doivent durer, la perspective d'un retour imminent du Seigneur s'estompant. L'Esprit qui, chez Luc, envoie en mission, « équipe » les apôtres et Jésus et les guide en situation missionnaire, est perçu presqu'exclusivement, au IIème siècle, comme visant à édifier l'Eglise et à la sanctifier.

Aux origines, la foi chrétienne connaît quelques succès dans les classes aisées de la société[208], bien que la majorité des convertis aient été des gens simples. Vers la fin du second siècle, le christianisme, ayant franchi les frontières, passe de l'univers culturel sémite à l'univers culturel grec. Il

208 Quelques écrits du Second Testament en portent traces : Jn 19, 38-39 ; Ac 16, 14 ; épître à Philémon.

commence à s'affronter aux questionnements des philosophes païens. Justin, Origène, Clément d'Alexandrie entreprennent alors un e ffort de conceptualisation de la foi chrétienne qui puisse la rendre audible et signifiante à ce nouveau monde culturel. Cette interaction féconde entre les catégories de pensée de l'hellénisme et la compréhension que le christianisme a de lui-même conduira aux formulations structurées de credos au travers des conciles de Nicée–Constantinople, Ephèse et Chalcédoine. Elles témoignent de la recherche d'un juste équilibre qui n'aliène pas la spécificité chrétienne. Il n'est pas question de renoncer aux Ecritures du P remier Testament, témoins de la Révélation du D ieu Unique au peuple juif d'où le Christ est issu, ni à l'authentique humanité de Jésus non plus qu'à sa Résurrection d'entre les morts. La fécondité de cette rencontre de la pensée théologique chrétienne avec la philosophie grecque porte aussi ses limites, si l'effort de rationalisation de la foi tend à supplanter l'expérience de relation à Dieu, par le Christ, dans l'Esprit dont la vie ecclésiale, communautaire et liturgique est le lieu.

Il s'agit en effet d'articuler ces deux modes de témoignage missionnaire. L'épître à Diognète[209] décrit la manière dont celui-ci est perçu dans le quotidien des cités où vivent les chrétiens. Le texte exprime la richesse d'une présence ordinaire qui ne se singularise que par une « *manière de vivre qui l'emporte en perfection sur les lois »* et qui peut agir comme ferment de transformation des rapports sociaux : passage de la rudesse à la douceur, de la vengeance au pardon, du pr ofit individuel au partage pour que nul ne soit dans le besoin. Mais cette vie demande nourriture de même que l'effort indispensable pour

209 « *... les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier...Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares... Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en respectant les lois extraordinaires et paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa patrie mais comme en étrangers... Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie est pour eux une terre étrangère... Ils sont dans la chair mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois... Les Juifs leur font la guerre comme à des étrangers ; ils sont persécutés par les Grecs, et ceux qui les détestent ne sauraient dire la cause de leur haine. En un m ot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde... Les chrétiens sont comme détenus dans la prison du m onde : ce sont eux, pourtant, qui maintiennent le monde. » Epître à Diognète,*vers 200, cité dans BOSCH, David.J., *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.283-284.

donner aux chrétiens une assise leur permettant d'éprouver le sérieux de leur foi et de leur espérance dans un monde plurireligieux et de devenir capables d'en rendre compte face à d'autres croyants.

Or, dans ce contexte, le concept grec de connaissance va peu à peu se substituer à celui d'évènement et l'accueil de la Révélation de Dieu au cœur de l'histoire disparaît progressivement au profit d'une recherche de connaissance de l'être de Dieu en termes de vérités. « *Le message devient doctrine. La doctrine devient dogme. »*[210] La foi qui *« naît de la prédication »*(Rm 10, 17) et de l'écoute de la Parole du Christ devient alors plutôt adhésion à des vérités reconnues comme telles.

Au cours de cette période patristique, l'édit de Milan, en 313, œuvre de l'empereur Constantin, garantit aux chrétiens une tolérance qui équivaut à la reconnaissance du christianisme comme religion d'Etat. Petit à petit, les chrétiens accèdent aux plus hautes fonctions de l'empire. L'Eglise devient lieu de culture et présence civilisatrice au sein de la société, avec le risque de générer un regard de mépris sur les « incultes » que sont les païens ou les étrangers à l 'empire romain qualifiés de « barbares ». Les effets de cette situation d'acceptation réciproque et de collaboration Eglise–autorité impériale sont quelque peu différents suivant que l'on s'accorde à regarder l'Eglise romaine ou l'Eglise byzantine[211]. Mais, pour l'une comme pour l'autre, la situation de bonne intelligence entre l'Eglise et l'Empire avec ses conséquences heureuses de facteur de paix et d'unité, implique aussi une perte, au fil du temps, de la puissance subversive de l'Evangile. Le sel s'affadit et le ferment s'évente.

La réflexion d'Augustin dans la « Civitas Dei » marque un moment important de cette période, mais aussi pour la suite de l'histoire de la missiologie, quant à la conception du rapport entre la cité des hommes et celle de Dieu. Nous citons Augustin : *« Je répartis l'humanité en deux catégories : l'une composée de ceux qui vivent selon des critères humains, et l'autre de ceux qui vivent selon la volonté de Dieu....Je donne le nom de « cités » à ces deux*

---

210 BOSCH, David.J. op.cit. p.262, citant VAN DER AALST, A.J. *Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom,* Dekker et van de Vegt, Nimègue, 1974.
211 BOSCH, David. J. *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.272-282.

sociétés humaines, l'une destinée de toute éternité à régner avec Dieu, l'autre vouée à une condamnation éternelle en compagnie du diable. »[212] Ces deux cités dont parle l'auteur existent simultanément et côte à côte au cœur du monde. La cité de Dieu ne s'identifie pas purement et simplement à l'Eglise institutionnelle visible même si, dans la suite des siècles, l'assimilation s'opèrera. De même la cité terrrestre ne peut être assimilée au royaume de Satan. Beaucoup de citoyens de cette cité sont à la recherche d'une forme idéale de société humaine où justice et paix pourraient régner. Mais Augustin est convaincu que ceci ne peut être complètement réalisé que dans le Royaume à venir du Christ. Au demeurant, la cité terrestre doit être subordonnée à la cité divine et celle-ci l'emporte en autorité sur la première. En pratique, cela conduit à une régulation des pouvoirs auxquels sont soumis les sujets des deux cités. Régulation dont Grégoire le Grand se fera l'artisan au VIème siècle.

En conclusion,

Nous pouvons retenir de cette période le rayonnement du « vivre ensemble » des chrétiens au cœur de la société dans laquelle leur place, au début méprisée, devient de plus en plus considérée. Pour soutenir ce rayonnement, la prédication de l'Evangile comme Bonne Nouvelle de Salut, irruption de Dieu dans notre histoire en la personne de Jésus Christ, est soumise à l 'exigence d'être audible par l'univers culturel grec où le christianisme se développe. L'effort de sa contextualisation correspond à un juste souci missionnaire de proclamer, à toutes les nations, la conversion en vue de la rémission des péchés (Lc 24, 47) , avec le risque de se laisser entraîner sur la pente de la pensée philosophique grecque réfléchissant plutôt à l'être de Dieu en lui-même qu'aux implications de sa Révélation pour nous. Enfin, l'intégration officielle du christianisme dans l'empire introduit un type de rapport Eglise–société qui favorise une extension rapide de la religion chrétienne, en même temps qu'il porte le risque d'une collusion où l'Evangile perd de sa force de contestation des réalités du « monde » au sens johannique du terme.

---

212 Cité par BOSCH, David.J. op.cit. p.295.

1.222 – Au Moyen -Âge (600-1500)

Cette longue période de l'histoire de l'Eglise s'inscrit entre la fin de la papauté de Grégoire le Grand (590-604) et le début des grandes explorations portugaises et espagnoles vers les Amériques. Elle voit apparaître l'Islam s'originant dans la révélation reçue par Mahomet le prophète, en l'an 610. Cette religion monothéiste se répand rapidement avec succès jusqu'à la prise de Constantinople en 1453 qui met fin à l'empire byzantin. A ce moment de l'histoire, l'Europe est devenue une « chrétienté » et la domination linguistique du grec a fait place à celle du latin.

1.2221 – Le témoignage des ordres monastiques

Du Vème au XIIème siècle, le monachisme qui avait pris naissance sous forme érémitique surtout dans l'Eglise d'Orient, se développe en Eglise latine sous une forme communautaire. Fuyant hors du monde qu'ils jugent dépravé et corrompu, les moines apparaissent comme les hérault s d'une vie chrétienne sans compromission. Pauvres, ils travaillent à leur propre subsistance, mettant en valeur les lieux où i ls s'installent, drainant, défrichant, labourant, aménageant des voies de circulation et se construisant leur habitat. Ainsi donnent-ils des lettres de noblesse au travail paysan et aux populations des campagnes aux yeux desquelles ils gagnent un grand crédit. Pratiquant l'hospitalité, les monastères deviennent refuge des plus pauvres, des plus démunis, des plus exclus. A l'activité intellectuelle, ils ajoutent ainsi celle de la sollicitude à l'égard des besoins de tout un c hacun venu frapper à leur porte. Dans un m onde soumis aux invasions successives, avec leur cortège de dévastations en tous genres, ils demeurent les témoins d'une fidélité à l'essentiel, patients, tenaces, persévérant sans cesse à redonner vie, en d'autres lieux, à ce qui a été détruit. Les monastères se construisent comme des cités se suffisant à elles-mêmes, avec leurs lieux de travail, de repos, de silence, de prière, de vie commune. Ils sont aussi des centres qui apportent l'accès à la lecture, à l 'écriture, à la santé. Ainsi font-ils œuvre d'éducation et de

restauration de l'humanité en même temps qu'ils témoignent d'une vie soumise, par amour, à la Seigneurie de Dieu et du Christ.

Les moines irlandais ajoutent à leur vie ascétique la décision de ne pas s'installer définitivement dans un lieu. Ils entreprennent alors des pélerinages vers des contrées lointaines au cours desquels ils cultivent une attitude d'aide à l'égard de toute personne rencontrée de telle sorte que, tout comme leurs frères sédentaires, ils se montrent témoins de l'Evangile sur lequel ils basent leur vie.

1.2222 – Une conception ecclésiastique du salut

Augustin s'oppose aux Donatistes qui, remarquant le contraste absolu entre l'Evangile du Christ et le témoignage de certains membres de l'Eglise, se faisaient les hérault s d'une Eglise sans tache, parfaite et sans collusion avec l'empire. Dans son « Instruction aux ignorants », il écrit que celui qui entre dans l'Eglise ne doit pas s'attendre à y trouver des hommes et des femmes différents des autres. Ni saints, ni parfaits, ils sont simplement chrétiens et membres de l'Eglise, et c'est ce qui les distingue. L'Eglise n'est pas un refuge hors du monde, elle accueille les êtres humains tels qu'ils sont. Que ceux qui se croient purs se méfient du jugement de Dieu (Lc 18, 9 -14). Par ailleurs, Augustin affirme que sainteté et autorité appartiennent à l'Eglise institutionnelle quelles que soient les qualités morales et théologiques de sa hiérarchie. Elle est aussi le lieu de l'unique Vérité concernant le salut, puisque fondée sur le témoignage des apôtres. En conséquence, qui se met hors de l'Eglise se retrouve dans l'erreur et se coupe du Dieu véritable et sauveur. Cette position poussée à l'extrême identifie l'autorité de l'Eglise à celle du pape et l'accès au salut à l'appartenance à l'Eglise.[213]

Dès lors, si l'Eglise se préoccupe du sort éternel des païens, des juifs, des musulmans et des hérétiques de toutes sortes, ce sera pour les conduire au

213 Boniface VIII, Bulle *Unam sanctam,* 1302, « Nous déclarons, affirmons, définissons et proclamons qu'il est nécessaire pour le salut de toute créature humaine de se soumettre au pontife romain ». Et le concile de Florence en 1441 : « Non seulement les païens, mais aussi les Juifs, les hérétiques et les schismatiques n'auront pas accès à la vie éternelle. Ils iront dans le feu éternel préparé pour le diable et ses suppôts, à moins qu'ils ne soient incorporés dans l'Eglise catholique avant l'achèvement de leur vie. » BOSCH, David.J. *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.293.

baptême, signe de l'appartenance à l 'Eglise visible. Le baptême fait les chrétiens. Ceci a d es conséquences sur la démarche catéchuménale. A la période précédente, une préparation minutieuse par étapes introduisait progressivement les catéchumènes dans la connaissance du Mystère du Christ et dans l'expérience spirituelle d'une conversion concernant la globalité de l'existence. Puis, après leur introduction dans la totalité de la célébration du Mystère de la foi par le baptême, la confirmation et l'Eucharistie, l'Eglise prenait le temps de leur déployer toute la richesse du don de la grâce et du salut en Christ dans le cadre d'une catéchèse mystagogique. Mais lorsqu'est définie l'adéquation entre être baptisé, devenir membre de l'Eglise et être sauvé, l'urgence n'est plus mise sur la nécessité de la conversion, mais sur celle de l'accession à la fontaine baptismale.

1.2223 – Les deux « pouvoirs » et l'expansion de l'Eglise.

L'Eglise ayant reçu droit de cité dans l'empire romain, ses relations avec lui s'établissent sous le régime de l'échange de bons procédés. Elle donne sa bénédiction à la politique en place en contrepartie d'une protection et d'un soutien pour l'accomplissement de sa mission. « *La lettre que Charlemagne adressa au pape Léon III en 796 constitue un document important pour illustrer cette relation. Charlemagne y décrit son devoir d'empereur comme consistant à défendre partout la sainte Eglise du Christ contre les assauts des païens et les ravages provoqués par les incroyants. La responsabilité du pape, comme celle de Moïse autrefois, consiste à intercéder pour l'empereur et pour ses campagnes militaires,* « afin qu'à travers son intercession et par la conduite et la grâce de Dieu, le peuple chrétien puisse l'emporter toujours et partout sur les ennemis du nom du Christ. *» »*[214] Cette relation Eglise–Empire ne fut pas indemne de tensions au cours des âges, le second ayant tendance à taxer ses propres ennemis d'ennemis de l'Eglise. Quant à la première, elle dépendait souvent de la bonne volonté des princes locaux à son égard.

Néanmoins, cette relation s'avère fructueuse pour la mise en œuvre de

214 BOSCH, David.J. op.cit. p.296-297.

l'expansion de l'Eglise, les deux partenaires tentant du moins de s'accorder sur une même politique de coërcition. Ainsi, pour arracher à la damnation éternelle quiconque n'appartient pas à l'Eglise visible et n'est pas estampillé comme chrétien, Grégoire le Grand encourage l'usage de la flatterie plutôt que les menaces. Les souverains chrétiens pratiquent la discrimination entre baptisés et non baptisés quant à l'accès aux droits citoyens. Le pape estime du devoir de ces monarques d'entrer en guerre contre ceux qui voudraient s'opposer à l'extension de l'Eglise et même, de faire en sorte de favoriser cette expansion. En effet, il est hors de question à cette époque qu'un prince chrétien règne sur une population païenne. Les vaincus, de gré ou de force, doivent être baptisés pour la seule et simple raison qu'ils passent sous la juridiction d'un chef chrétien. La loyauté politique se jauge à l'aune de la loyauté religieuse.

L'évènement de la découverte du Nouveau Monde en 1492, ouvre l'ère d'une expansion de l'Eglise sans précédent. Les chrétiens portugais et espagnols qui débarquent sur des terres inconnues découvrent, avec stupéfaction, que des populations entières ignorent tout du salut et qu'il est donc urgent de les baptiser pour les arracher à la damnation éternelle. Le pape Alexandre VI répartit alors les nouveaux territoires entre les rois d'Espagne et du Portugal pour que ceux-ci y exercent leur juridiction, accomplissant leur devoir de souverains catholiques. En effet, « *le droit de posséder des colonies impliquait le devoir de christianiser les peuples colonisés.* »[215] Le mot « mission » prend alors une connotation spécifique, à savoir celle d'une délégation d'autorité par le magistère ecclésiastique. La « mission » suppose l'existence d'une Eglise établie en Europe et qui envoie des délégués pour convertir d'autres populations existant hors de ses frontières. Ceux-ci deviennent un corps de spécialistes « missionnaires », prêtres ou religieux, dont l'action est soutenue et protégée par le pouvoir séculier. Cela inclut évidemment, pour que tout se passe bien, que l'action missionnaire, en sa forme et en ses conséquences, ne contrarie pas le pouvoir politique ni ses actions de colonisation.

215 BOSCH, David.J. *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.305.

1.2224 – Des approches différentes de l'annonce du salut.

Au vu de ce que nous venons d'écrire, entendre que l'enracinement scripturaire du paradigme « missionnaire » de cette époque se joue autour du verset de l'évangile selon Luc (14, 23) : « *fais entrer les gens de force* » semble pour le moins ambigu. Retiré du contexte de la parabole et en même temps lié par lui, il induit que participer au Royaume de Dieu et entrer dans l'Eglise visible sont une seule et même réalité. Ce qui correspond à la vision ecclésiastique du salut. Mais de quelle force va-t-on user ? Peut-on sauver quelqu'un malgré lui ? En Amérique latine, Bartolomé de las Casas parlera de la force de la persuasion ; mais, le plus souvent, ce seront des attitudes coërcitives plus rudes ne laissant aucune place à la décision personnelle.

Nous avons évoqué, au début du Moyen Age, le témoignage spécifique rendu à l'Evangile, au milieu des populations des campagnes, par les ordres monastiques selon les règles de Benoît ou d'autres fondateurs. Le XIIIème siècle voit se développer un mouvement commencé au siècle précédent : l'expansion des villes qui s'accompagne de l'extension de l'activité de marchands itinérants. Cette situation entraîne des transformations importantes dans les conditions de vie et les mentalités.[216] Les inégalités sociales croissantes provoquent des révoltes civiles et religieuses.

Tout comme l'érémitisme avait pris forme de contestation d'une Eglise jugée trop peu fidèle à l'idéal de vie de son Seigneur, les ordres mendiants apparaissent alors comme une réaction inspirée de l'Evangile, face à l'exercice du pouvoir ecclésiastique qui se laisse corrompre par la richesse et devient incapable de répondre aux besoins spirituels de tous, à commencer par les gens simples. L'intuition de François d'Assise est simplement d'imiter et de suivre Jésus Christ pauvre dans la société urbano-rurale de son temps. Il rompt avec un monachisme de séparation. Témoignant d'un amour de toutes les créatures et de toute la création, il redonne au christianisme un visage de joie, voire de jubilation, qui rompt avec un regard centré sur la culpabilité et la pénitence

216 Des fortunes s'amassent y compris dans les monastères. Tout un peuple de marginaux se développe : les paysans endettés qui doivent quitter leurs campagnes, les prostituées dont la ville multiplie le nombre et pour lesquelles Foulquier de Neuilly fondera un hôpital au grand dam des prêtres du lieu, les chevaliers ruinés à leur retour des croisades....

masochiste. Offrant une spiritualité chrétienne authentique aux laïcs quel que soit leur rang social, il leur redonne leur dignité de disciples de Jésus à égalité avec les clercs et les religieux.

Dominique sera sensible à l'intuition du peuple qui cherche, ailleurs qu'auprès des princes de l'Eglise, l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut. Il voit l'échec des envoyés pontificaux près des Vaudois et des Cathares brûlés du désir de restaurer la pureté de l'évangile à travers une exigence de vie. Il fait sienne cette conviction que le témoignage missionnaire est fondé sur l'imitation des apôtres et sur le modèle de l'Eglise primitive. Elle animera la constitution des fraternités de frères prêcheurs. Ainsi, franciscains et dominicains rétablissent-ils la pratique de l'évangélisation selon le mot de Paul : « *Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Evangile » (*1Co 1, 17). Pratique itinérante portée par des hommes, laïcs pour la plupart, rendant ainsi à ceux-ci la possibilité du témoignage sous la conduite de l'Esprit, en toute liberté.

1.2225 – Une certaine intelligence de la foi

Au cours de la période précédente, nous avons noté l'importance de la pensée théologique d'Augustin qui se perpétuera dans les siècles suivants. Il nous faut souligner ici, l'apport de la réflexion de Thomas d'Aquin. Nous en retenons la recherche d'une articulation parfaite entre deux ordres : l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, laquelle doit assurer la cohérence de l'être humain croyant, rendu apte à se tenir debout et sauvé face à son créateur. Elle s'exprime donc en tous les domaines de l'existence, coordonnant raison et foi, nature et grâce, philosophie et théologie, pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Ce cadre de pensée traversera les siècles qui suivent, nourrissant l'exercice du magistère de l'Eglise, sa pastorale sacramentelle, son annonce du salut. Mais qui dit articulation, dit tension, fragilité, ligne de crête, risque toujours présent de privilégier un terme plutôt que l'autre ou de les mettre en concurrence, ce que n'éviteront pas toujours les héritiers de la pensée de Thomas d'Aquin.

En conclusion,

De la place des ordres monastiques dans le témoignage ecclésial nous

retenons : le mode de vie et d'insertion dans les campagnes, mais également sa globalité en ce qu'il concerne toutes les dimensions de l'existence humaine, personnelle et sociale. Centres de culture, les monastères visibilisent une communauté chrétienne, soumise, par amour, à la Seigneurie de Dieu et de son Christ. En parallèle, nous soulignons le retour du paradigme missionnaire primitif à travers l'activité de prédication itinérante des ordres mendiants.

Sous l'impulsion de la papauté, l'organisation des rapports entre les pouvoirs temporel et spirituel prend forme. En résulte une collusion, non sans tension entre les deux, dans laquelle chacun cherche à sauvegarder son intérêt. L'Eglise, soucieuse de son extension, cherche à la déployer dans la foulée des conquêtes des souverains catholiques. La division ecclésiastique du monde en baptisés et non baptisés justifie l'ardeur des « missionnaires » à pousser les seconds vers le baptême y compris contre leur gré. Dans ces pratiques, la conception christologique du salut disparaît au profit d'une conception prioritairement ecclésiastique.

1.223 – L'époque moderne dans le sillage de la philosophie des Lumières

A l'orée du XVIème siècle, de nouveaux modèles de pensée se font jour dans la société occidentale. Ils vont peu à peu transformer le rapport à la nature et instaurer d'autres processus de signification de ce qui la régit. A partir d'observations systématiques, Copernic, Galilée, Newton, mettent en œuvre un principe d'analyse du réel où l'observation des faits devient primordiale et en nourrit l'interprétation. Dans son « *Introduction à la méthode expérimentale* » Descartes systématise cette nouvelle approche scientifique. Le « *Discours de la méthode* » et le célèbre « *Cogito ergo sum* » instaurent la raison comme instance également partagée par tout être humain et source d'authentique connaissance et compréhension du réel. Un immense espace s'ouvre, dès lors, au génie de l'homme, en même temps que la terre entière devient aussi le lieu d'explorations et de découvertes d'autres modèles d'organisation sociale. Quant à l'imprimerie nouvellement inventée, elle va faciliter la mise à disposition plus

rapide des savoirs.

Le principe de causalité supplante donc celui de fatalité, ouvrant la porte à un progrès indéfini de la connaissance. Celle-ci s'applique désormais à tous domaines et tous objets, la nature sans doute, mais aussi l'être humain, les sociétés qu'il se construit, les langages qu'il développe, les systèmes de valeurs auxquels il se réfère. Des sciences anciennes se réorganisent : astronomie, physique, physiologie, biologie... D'autres se développent : ethnologie, sociologie, histoire, linguistique... De plus, l'importance donnée à la raison et à l'objectivité des faits conduit à une sorte de mise entre parenthèses de la subjectivité de celui qui s'adonne à la recherche scientifique. Dès lors, croyances et valeurs, qui donnent sens à la manière dont chacun habite le monde et construit sa vie, tout en étant considérées comme respectables, sont renvoyées à la sphère du privé. Tout cela n'est pas sans conséquence pour les chrétiens et leurs Eglises puisque foi et révélation se fondent sur des Ecritures et sur le témoignage public qu'ils portent. Dieu devient inutile. La révolution française a désacralisé l'autorité politique. Celle-ci se légitime désormais à travers le processus démocratique de l'élection. L'organisation pyramidale de la société médiévale a vécu. Comment celle de l'Eglise catholique n'en serait-elle pas ébranlée ?

Dans la perspective qui nous occupe, nous soulignerons particulièrement deux impacts de cette transformation culturelle sur la manière dont l'Eglise catholique se situe par rapport au monde : les missions « à l'extérieur » et la « crise moderniste »

1.2231 – Les missions « à l'extérieur »

Au fil des siècles qui composent cette période, quelques nations « privilégiées » occidentales acquièrent des outils et un savoir faire bien supérieurs à ceux des autres pays. Cette supériorité apparaît incontestable aux yeux de l'Occident. Il lui semble donc normal d'en exporter les bienfaits ailleurs. Par contre, il nourrit un tel sentiment de mépris face aux autres cultures rencontrées que la perspective du développement de ces pays ne peut s'envisager que dans le cadre de l'acceptation de son caractère occidental. Tout

comme le christianisme, religion de l'Occident, est destiné à se répandre dans le monde entier, il va de soi que la culture occidentalisée doit l'emporter sur les autres.

Sans doute ne peut-on nier que les missionnaires chrétiens aient contribué à l'amélioration des conditions de vie et au progrès social des populations au milieu desquelles ils s'installent, favorisant l'éducation par la création d'écoles, l'accès aux soins par l'installation de dispensaires. Ils initient des méthodes d'agriculture par l'apport d'autres techniques et outils. Mais, en tout cela, sauf rares exceptions, ils demeurent persuadés que ce dont ils sont les messagers est le meilleur pour ceux vers lesquels ils sont envoyés, y compris dans son habillage occidental. Ils semblent sourds et aveugles aux valeurs des cultures étrangères qu'ils rencontrent et au trésor de vie et de savoir qu'elles véhiculent. Le respect des « infidèles » tel que le concevait le frère mineur Roger Bacon, au XIIIème siècle, semble oublié.[217]

En fait deux conceptions s'affrontent quant à l'évangélisation. Les tenants de la manière la plus courante à l'époque continuent de considérer les peuples non chrétiens comme des barbares et leur civilisation comme devant être arrachée à l'emprise de Satan par une conversion radicale. Les novateurs enracinent leur attitude dans la conviction que chaque peuple a reçu, sous une forme ou sous une autre, sa part de révélation. Il s'agit dès lors de manifester que le dialogue est possible entre des réalités résolument étrangères au premier abord et, ce faisant, arriver à un respect réciproque. Et s'il s'avère que la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ soit accueillie, elle ne peut pas exiger un renoncement aux manières de comprendre et de signifier leur rapport au sacré si celles-ci ne portent pas atteinte à l'intégrité du message. C'est dans cette attitude que se situent les missionnaires jésuites (tel Ricci) arrivés en Chine à la fin du XVIème siècle. Mais elle ne sera pas comprise de l'institution romaine qui la condamnera, cette condamnation mettant fin à un début d'inculturation du christianisme.

---

217 BACON, Roger, « Le respect des infidèles », cité in *2000 ans de christianisme,* tome 3, Hachette, 1985, p.246.

Mission et colonisation

L'élan missionnaire apparu en Angleterre à la fin du XVIIIème siècle et en France aux alentours de 1820, pr écède de plus d'un demi siècle le développement des empires coloniaux. Il s'enracine dans la conviction d'une sorte d'élection par Dieu des nations anciennes, en vue d'apporter au monde entier une lumière qui soit à la fois salut spirituel et progrès matériel et de les rassembler dans l'unité de l'Eglise. Au XIXème siècle, sur les champs missionnaires, la grande innovation est le recours à la scolarisation. Lieu de transmission de mécanismes mentaux et de modèles culturels, elle prépare des élites autochtones qui servent de courroies de transmission pour les colonisateurs lors de leur arrivée. A travers cet objectif, les missionnaires jouent *« un rôle d'échangeurs idéologiques. Ils affrontent et décryptent, pour les milieux chrétiens et plus largement pour l'opinion publique d'Europe, les sociétés extérieures à l'Occident. Inversement, ils traduisent, par la catéchèse et la formation morale et culturelle de l'école, le bagage de la « civilisation chrétienne » pour les autochtones qu'ils forment. »*[218] Ce rôle est perçu par certaines autorités locales comme une colonisation déguisée, en particulier dans les cultures extrême-orientales qui sont des cultures de l'écrit. Le souci des missionnaires de scolariser les classes sociales exclues du savoir et de l'initiation à l'écriture, est perçu, à juste titre, comme une mise en cause des milieux dirigeants et une concurrence faite aux lettrés mandarins. Néanmoins, dans la phase décisive de la conquête coloniale, l'infrastructure établie par les missionnaires pour favoriser l'échange entre deux mondes (cartes, dictionnaires, relevés de voyages d'exploration...), est utilisée par les milieux militaires. Plus, les missionnaires, accompagnés de certains de leurs élèves, servent d'interprètes entre les colonisateurs et les populations autochtones.

Une fois le partage des colonies établi, après 1890, l es rapports entre missionnaires et colonisateurs se révèlent souvent moins amènes. *« Théoriquement, une belle unanimité dans les efforts communs pour* « civiliser *» devrait être visible, grâce à l a trinité de l'officier, de*

218 RAISON, Françoise, « Missions et impérialisme », in *2000 ans de christianisme,* tome 8, Hachette, 1985, p.43.

l'administrateur et du missionnaire. »[219] En fait, ce dernier est désormais cantonné dans un rôle accessoire quant à l'administration locale prise en charge par les rouages de l'Etat colonisateur. Les représentants de celui-ci supportent mal ce qu'ils appellent « l'état dans l'Etat » que sont, pour eux, des installations missionnaires se suffisant à elles-mêmes et dans le cadre desquelles, la mission exerce une influence certaine sur une grande majorité de la population trouvant refuge près d'elle face à une administration souvent brutale et se souciant fort peu de psychologie. En Nouvelle Calédonie, par exemple, les missionnaires sont accusés de favoriser exclusivement la cause indigène au détriment du pouvoir colonial. Prenant en compte le cadre tribal et ses solidarités spécifiques, ils s'opposent de fait à une logique d'exploitation qui vise à déstructurer ces réseaux pour récupérer la force de travail d'un salarié de plantations.

1.2232 - Rome et les missions

Rome n'a pas suscité l'élan missionnaire. Celui-ci sourd des forces vives du peuple chrétien porté par des congrégations d'hommes et de femmes dont la multiplication dans la seconde moitié du XIXème siècle est tout à fait impressionnant. Il est aussi le fruit des circonstances et, en particulier, de l'expansion européenne dans toutes les parties du monde. Un double objectif guide la politique missionnaire de Rome : répondre par une concurrence victorieuse à l'expansion des missions protestantes et acquérir des zones d'influence pour suppléer l'isolement progressif du Saint Siège vis à vis des états européens de plus en plus imprégnés de libéralisme et de sécularisation.

Sans doute l'expansion européenne fournit-elle un support certain à la politique missionnaire de l'Eglise catholique. Mais ces liens avec les puissances d'Etat paraissent conjoncturels face à la ligne profonde qui inspire les décisions romaines à savoir : restituer à l'Eglise l'entier contrôle des chrétientés missionnaires quelles que soient les difficultés opposées par les pouvoirs

219 RAISON, Françoise, « Mission et impérialisme », in *op.cit* p.45.

civils[220] et ériger, le plus rapidement possible, des Eglises majeures. Par rapport à cela, la Congrégation romaine pour la Propagation de la Foi incite vivement à la tenue de synodes au niveau d'un continent ou d'une grande zone missionnaire. Les jeunes Eglises américaines développent cette pratique tout au long du XIXème siècle. Plus tard des synodes se tiennent en Inde, en Chine, puis en Afrique orientale. L'indigénisation du clergé s'effectue avec plus de lenteur. Il est difficile de sortir du paternalisme profondément marqué par une conception de supériorité de la culture occidentale et qui ne suscite pas un engagement convaincu dans un modèle d'inculturation.

En fait, tout en s'appuyant sur l'expansion coloniale, Rome a rapidement manifesté un positionnement critique par rapport aux politiques des états. Elle n'hésitera pas à dénoncer les pratiques d'exploitation de l'homme noir en menant campagne contre la traite et l'esclavage. Dans son encyclique « *Maximum illud* »[221], Benoit XV incite vivement les missionnaires à faire passer l'annonce du Christ avant le service des intérêts de leur propre patrie. Cette orientation devait conduire plus tard, après la seconde guerre mondiale, à accueillir et soutenir les revendications d'indépendance politique formulées par les jeunes Eglises, comme une forme de maturité et de liberté.

1.2233 - La « crise moderniste »

Pour situer les enjeux de cette crise, il nous faut d'abord établir une distinction entre ce qui caractérise les chrétiens modernistes et ce que l'institution ecclésiale vise dans sa condamnation du modernisme.

Parler des chrétiens modernistes, en France, à l'aube du XXème siècle, c'est évoquer, entre autres, les noms de Lamennais, de Loisy, du Père Lagrange. Ils font partie de cette minorité de catholiques qui ne cessent de croire à une possible réconciliation de l'Eglise tant avec la modernité qu'avec le modèle républicain et démocratique. Engagés dans le monde universitaire,

220 L'article 6 de l'Acte final de la conférence de Berlin (1885) qui règle le partage des zones d'influence coloniales, promet à tous les missionnaires la garantie de leur liberté d'apostolat et la protection matérielle de la part des puissances signataires. Il est le fruit de la demande explicite de Léon XIII auprès des représentants de la France.
221 Benoit XV, *Maximum illud,* 30 novembre 1919, *AAS*, (11), 1919.

ces trois chercheurs laissent interroger leur travail théologique et exégétique par le changement de paradigme de la recherche historique et linguistique et par les découvertes de l'archéologie et de l'ethnographie. Le déplacement culturel qui s'annonce à travers elles est proprement bouleversant. Comment dès lors appréhender l'inerrance des Ecritures, l'historicité de ces récits ? Comment articuler savoir scientifique et foi chrétienne ? Comment ne pas mettre en concurrence Créateur et créature tout en préservant l'autonomie des réalités terrestres ?

Or, cela advient dans un cadre institutionnel, catholique et universitaire, qui se transforme dans la seconde moitié du XIXème siècle. Il n'est plus, en France, de faculté d'état de théologie. La dernière, celle de la Sorbonne, a été transférée en Vème section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, en sciences des religions. Suite à la loi autorisant la liberté de l'enseignement supérieur, l'Eglise de France a créé des instituts catholiques à l'intérieur desquels peuvent exister des écoles de théologie. Ils sont « *le lieu d'un renouveau intellectuel intense et d'une communication féconde avec la pensée libérale* ».[222] Les échanges sont aussi nombreux entre intellectuels catholiques européens au travers de colloques et de revues anciennes, comme les *Annales de la philosophie chrétienne,* et nouvelles comme la *Revue biblique* de l'Ecole biblique de Jérusalem. Les congrès ecclésiastiques rassemblent de nombreux prêtres appartenant majoritairement au clergé paroissial. Ils sont aussi traversés par des questionnements concernant une modernisation des pratiques pastorales que d'aucuns perçoivent comme une modernisation de la foi. Chrétiens sociaux et démocrates chrétiens se retrouvent également, interrogés par les conséquences sociales du développement industriel et par la difficulté d'insertion du catholicisme dans la démocratie. Nous sommes en effet, aussi, au moment de la séparation des Eglises et de l'Etat qui réactive le débat sur la possible présence des chrétiens dans la société.

222 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité,* collection Cogitatio fidei, n°260, Cerf, 2007, p.224.

Le modernisme visé par l'encyclique « Pascendi »[223]

En 1864, Pie IX condamne « les principales erreurs du temps présent » dans le Syllabus. Le mot « modernisme » n'y figure pas. L'encyclique « *Pascendi* » de Pie X vise le modernisme en tant que « *tentative désespérée de concilier agnosticisme et foi chrétienne.* »[224] Or, pour le catholicisme intégral, dans l'univers duquel se situe l'encyclique, il n'est pas de négociation possible entre les deux termes puisque la foi chrétienne n'est pas une doctrine dont on pourrait retirer quoi que ce soit. Et l'encyclique d'expliquer qu'en distinguant l'objet de la science et l'objet de la foi (le premier atteignable par la raison et non l'autre), le modernisme veut maintenir, en même temps, les droits d'une science qui ne se réfère d'aucune manière à Dieu et les droits de la foi. Ce faisant, la conception catholique de la foi se trouve transformée, car l'agnosticisme ne lui laisse que le chemin subjectif de l'expérience, ce sentiment particulier que suscite, dans l'âme portée à la religion, le besoin du divin. *« Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. Telle est, pour les modernistes, la foi, et, dans la foi ainsi entendue, le commencement de toute religion....Dans ce sentiment ils trouvent donc la foi ; mais aussi, avec la foi et dans la foi, la Révélation. »*[225] Toute Révélation extérieure se trouve exclue, le christianisme prend place dans le concert des religions comme une parmi d'autres. Une porte se trouve ouverte au caractère évolutif parce que contextuel, de l'expression religieuse de ce sentiment en termes de dogmes, de rites et de règles de vie.

L'encyclique *Pascendi* met en face de la difficulté la plus importante de la culture catholique de l'époque face à un processus de différenciation d'institutions qui régulent, chacune de manière autonome, leur propre discours, selon leurs propres règles, aucune n'étant englobante des autres. Pour l'Eglise, accepter ce processus suppose de sortir de la perspective globalisante dans laquelle se plaçait alors la théologie et d'entrer en concertation. L'encyclique

223 Pie X, *Pascendi,* 8 septembre 1907, *AAS, (*40), 1907.
224 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style,* op.cit. p.212.
225 « Lettre encyclique sur les doctrines des modernistes *Pascendi dominici gregis »,* p.92, citée par Christoph THEOBALD, op.cit. p.217.

appréhende la question posée par le modernisme comme le fait d'une fausse philosophie incompatible avec la juste théologie. Elle ne voit pas que cette question naît de *« l'émergence d'une nouvelle pratique historique : il s'agit, sur le plan intellectuel, de l'emprise des sciences humaines naissantes sur le phénomène chrétien et, sur le plan pratique, d'une nouvelle manière de se situer socialement et politiquement dans la société libérale de l'époque...C'est le contact avec un certain nombre de pratiques nouvelles qui oblige à opérer des révisions conceptuelles »*[226] et non l'inverse.

Ainsi la crise moderniste provoque-t-elle les institutions ecclésiales à se situer dans l'histoire, à introduire un principe d'interprétation de la compréhension des formes qu'ont pris les témoignages croyants à travers le temps et l'espace et à réentendre ce qu'implique la condition incarnationnelle de la Révélation chrétienne.

En conclusion,

Fidèle à l'impératif missionnaire de Mt 28, 18-20, l'Eglise n'hésite pas à partir à la conquête (car c'est un peu de cela qu'il s'agit) d'autres populations et d'autres cultures pour les faire entrer dans son giron. Les découvertes des explorateurs et la volonté coloniale des empires lui sont des adjuvants. Avec eux, elle apporte la « civilisation occidentale », trop souvent aveugle et sourde à la richesse des cultures autres qu'elle rencontre. D'où la lente indigénisation des Eglises locales et la réticence, à tous les niveaux de la hiérarchie ecclésiale, à favoriser des processus d'inculturation. La même difficulté se manifeste dans la crise moderniste. En effet, dans l'univers de la chrétienté occidentale, le fossé se creuse entre ceux qui, sensibles au déplacement culturel que provoquent la philosophie des Lumières et l'essor des sciences, espèrent une nouvelle inculturation du christianisme et ceux qui s'enferment dans une attitude intransigeante, oubliant que la Parole de Dieu s'est faite chair et histoire pour que chacun l'entende en sa propre langue.

226 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style,* op.cit. p.230.

1.224 – Brève synthèse

Lorsque Jean XXIII décide d'inviter l'Eglise à se rassembler en concile, il en indique l'objectif en terme « d'aggiornamento ». Il s'agit de se risquer à ouvrir les fenêtres et de se laisser bousculer par l'Esprit qui souffle aussi dans l'air du temps. Avant de percevoir le caractère bouleversant de cette annonce, prenons le temps de signifier, en termes de "passage", les divers modèles missionnaires ecclésiaux, que nous avons rencontrés au cours des siècles.

En ce qui concerne les rapports Eglise-monde, nous dirons que, depuis l'ère patristique, nous avons été successivement rendus témoins : du passage d'une prise en compte d'univers culturels nouveaux, en vue d'une expression audible du salut, à une peur qui conduit au rejet de ces univers ; du passage d'une distance d'avec le pouvoir politique à, successivement, une collaboration « contractuelle » entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, puis un refus de la distance prise par le pouvoir temporel lui-même ; du passage d'un amour du monde où se trouvent disséminées des semences du Verbe à un regard pessimiste sur lui comme lieu de l'opposition à Dieu.

En ce qui concerne les objectifs et contenus de la mission, sur cette même période, nous sommes passés : de l'annonce d'un événement de révélation et de salut dans l'histoire à la présentation de vérités à croire ; d'une vision christologique du salut à une vision ecclésiastique ; d'une annonce en vue de la conversion à une pratique de baptêmes ; d'une proclamation du Royaume à une installation d'Eglises ; d'une Eglise missionnée à un corps de missionnaires.

Dire « passage » revient néanmoins à reconnaître que tout cela s'opère dans le mouvement de l'histoire et que celle-ci se révèle plus complexe que ce que ces formulations en traduisent. En effet, à toute époque, nous l'avons vu, des contestations et protestations sont apparues, rappelant l'urgence de revenir à l'Evangile, à sa simplicité, à sa puissance de conversion, à sa proximité des plus pauvres. Quelles que soient les formes prises, elles redonnaient visage et force aux caractéristiques de la venue de Dieu en l'humanité que nous avons observées dans l'œuvre lucanienne. De même, des figures charismatiques de

missionnaires se sont faites attentives aux germes du Royaume en d'autres cultures. C'est au moment de cette histoire de l'Eglise, traversé lui aussi de courants multiples se ressourçant à l'Evangile, que survient Vatican II.

1.23 - L'ecclésiologie missionnaire portée par Vatican II

La constitution dogmatique « Lumen Gentium » signe une révolution copernicienne dans la compréhension de la réalité ecclésiale. Rassemblée en concile, s'exposant au regard des frères d'autres confessions chrétiennes et se soumettant à l'autorité de la Parole de Dieu, l'Eglise retrouve la signification profonde de sa présence au cœur du monde. *« Dans le Christ, »* elle est *« en quelque sorte le sacrement, c'est à dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »* (LG 1). L'urgence de ce témoignage s'inscrit dans les conditions concrètes de vie de l'humanité qui perçoit davantage son unité à travers la multiplicité des moyens de communication mais aussi, les atteintes qui lui sont portées à travers le développement des inégalités sociales, économiques et politiques. Sur ce fond de tableau, nous regardons comment peut s'appréhender l'action missionnaire de l'Eglise.

1.231 – Une tension créatrice

« De sa nature, l'Eglise, durant son pélerinage sur terre est missionnaire, puisqu'elle tire son origine de la mission du Fils et de la mission de l'Esprit selon le dessein de Dieu le Père » (AG 2). L'Eglise existe donc comme envoyée en vue de, pour, à destination d'autrui, à la manière et à la suite du Christ, l'envoyé du Père, pour que le monde sache de quel amour il est aimé. En sa manière d'être, d'agir, de se situer, d'être en relation, il lui est demandé non pas d'attirer à elle, mais d'indiquer Celui qui l'envoie. Au regard des perspectives historiques que nous avons évoquées précédemment, le point de

vue conciliaire introduit une nouvelle perception de la relation de l'Eglise au monde,[227] non plus objet de conquête mais lieu d'une commune humanité (GS 1).

Ainsi l'Eglise cesse d'être le but de l'activité missionnaire. Servante du Royaume, elle le montre du doigt et travaille à son advenue par une prédication et des pratiques cohérentes. Les lieux de ces dernières sont tout à la fois l'Eglise et le monde. La première, en tant que signe, appelée à montrer ce que peut être un vivre ensemble selon le Royaume de fraternité, de justice et de paix, prenant corps dans sa fidélité à l'Esprit et ceci au cœur du second, là où des hommes et des femmes de bonne volonté s'engagent pour qu'il soit habitable et humain. Il est alors possible, qu'au vu du témoignage des chrétiens et de leurs communautés, des individus et des groupes humains désirent connaître Celui qui les habite. Ils peuvent venir alors sur un chemin de recherche et de compagnonnage, chemin d'initiation et d'apprentissage de l'être chrétien et ecclésial. Si cela n'advient pas, la présence de l'Eglise au cœur du monde n'en est pas pour autant disqualifiée dans la mesure où ce qui lui importe c'est d'y être présence de salut, c'est à dire, présence qui participe à la croissance en humanité des personnes et des groupes sociaux.

1.232 – Une manifestation du dessein de Dieu pour le monde.

Dans le parcours historique que nous venons d'effectuer, nous avons vu se succéder ou cohabiter diverses acceptions de la mission de l'Eglise. Une révolution s'opère dès que nous situons celle-ci dans la perspective ouverte par le Ressuscité selon Jn 20, 21-22 : *« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... Recevez l'Esprit Saint ».* Il n'est qu'une mission, qu'un envoi qui exprime la réalité même de Dieu, Père, Fils, Esprit, tournée vers la création pour l'associer à sa Vie dans une Alliance éternelle. Elle se manifeste dans l'incarnation du Fils par qui et en qui nous connaissons le désir de Dieu à notre

227 Nous l'avons développée dans la seconde partie de ce travail, chapitre 2, paragraphe 2.2, montrant en quoi la constitution dogmatique « Gaudium et Spes » apparaissait comme témoin d'une mutation ecclésiale.

égard (Jn 3, 16 -17), puis dans l'envoi de l'Esprit qui constitue témoins les disciples du R essuscité (Ac 1, 8) . Ainsi se trouvent-ils inclus dans l'unique mouvement de Dieu vers le monde, à l a suite et aux côtés de Jésus, de telle sorte que l'être missionnaire de l'Eglise traduit en paroles et en actes *« n'est rien d'autre,... rien de moins que la manifestation du de ssein de Dieu, son épiphanie et sa réalisation dans ce monde et l'histoire »* (AG 9).

1.233 – Une reconnaissance du salut à l'œuvre.

« Dans son activité missionnaire, l'Eglise rencontre une humanité et un monde dans lesquels le salut de Dieu est déjà secrètement à l 'œuvre par l'Esprit »[228] . D'où la nécessité pour elle d'en discerner les effets pour le reconnaître et en rendre grâces, ce d ont le travail de relecture des équipes d'aumônerie hospitalière est souvent le lieu. Or, la perspective missionnaire s'est souvent exprimée, hier, en termes d'annonce ou d'apport du salut. Serait-ce contradictoire avec le fait de le reconnaître déjà à l'œuvre ? Sans doute pas, s'il s'agit par là d'offrir un espace de signification nouvelle à d es réalités humaines. C'est dire que, dès lors, l'Eglise ne se situe plus en supériorité, ni en surplomb, ni en extériorité par rapport au salut qu'elle annonce.

Mais de quelle réalité parlons-nous quand nous disons « salut »? L'évangile de Luc, par exemple, emploie souvent un langage de « salut » dans un grand nombre de circonstances humaines, tout en associant la reconnaissance de son advenue à celle de la foi du sujet qui en bénéficie (Lc 7, 9.50 ; 8, 35-36.43-48.49-55 ; 17, 19 ; 19, 9). Dans ces références, le salut prend forme de remise en santé, de remise debout, qui s'accompagnent de restauration de liens avec autrui, avec soi-même, avec Dieu. Il donne accès à une vie plus large, plus libre. Celle-ci revient avec vigueur là où elle était « grippée », empêchée, liée, abîmée. Servir le dynamisme et le rétablissement de cette vie autorise la transgression des codes religieux de la pureté et du sabbat.

Quand Jésus parle de lui-même en tant que celui par qui le Royaume de

228 BOSCH, David.J. *Dynamique de la mission chrétienne,* op.cit. p.528.

Dieu arrive, il se réfère au texte d'Isaïe comme l'accomplissant : *« Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres »* (Lc 7, 22). Cette traduction du salut en termes de changement concret, de manifestation d'une attitude d'amour envers tout être humain qui suscite compassion, sollicitude, volonté de mieux être pour lui, nous conduit à considérer le salut comme un devenir humain[229] trouvant son achèvement ultime en Christ *« le chemin, la vérité et la vie »* (Jn 14, 6)[230]. *« Le salut en Christ, »* est le salut de ce monde et de chacun en ce monde, *« dans le contexte de la société humaine en route vers un monde de plénitude et de réconciliation. »*[231] Il concerne toutes les dimensions de l'existence sociale et individuelle. Présente au monde, engagée dans le monde, solidaire du monde, une Eglise en état de mission se situe dans le mouvement du dialogue continu entre Dieu qui offre son salut, sa visite, son hospitalité aux hommes et le monde qui, pris en toutes sortes de maux, aspire à la délivrance, au bonheur et à la vie pacifiée.

1.234 – L'annonce d'une Bonne Nouvelle.

Si « *la mission c'est l'Eglise envoyée au monde pour aimer, pour servir, pour prêcher, pour enseigner, pour guérir, pour libérer, »*[232] toutes actions qui décrivent le ministère de Jésus de Nazareth selon les évangiles, l'évangélisation correspond à ce moment où le disciple peut livrer le Nom de Celui qui suscite cette présence et ces actions. Elle devient témoignage de l'action de Dieu envers l'humanité, ici et maintenant, et, dans la foulée, reconnaissance de ce qu'il a fait naguère pour les « pères » et d'une manière unique, en et par Jésus ; témoignage et reconnaissance suscitant l'espérance de l'accomplissement de la promesse que porte cette sollicitude de Dieu pour chacun et pour la création

229 BURDELOT, Yves, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui,* Cerf, Paris, 2002.
230 Comme l'indique également la perspective de « Gaudium et Spes »,n° 38-39.
231 BOSCH, David.J. *Dynamique de la mission chrétienne*, op.cit. p.557.
232 BOSCH, David.J. op.cit. p.554.

(Rm 8, 18-25). Proposition de sens, en tant que signification et direction vers, la parole du témoin prend forme d'invitation à entrer dans ce regard, à se laisser conduire par l'Esprit qui l'habite et à devenir disciple de Jésus, le témoin fidèle (Ap 1, 5), l'initiateur de notre foi (He 12, 2) par qui nous avons accès au Père.

Cette annonce de l'Evangile de Dieu, dans l'aujourd'hui du monde et des existences humaines, enracine son caractère de crédibilité à la fois, dans une juste attitude du porteur de la parole et dans le témoignage de la communauté ecclésiale à laquelle il appartient. La première condition consiste dans le fait que celui qui annonce la Bonne Nouvelle, qui discerne l'œuvre de l'Esprit et l'advenue du Royaume ne se situe pas au-dessus du destinataire de l'annonce, mais se place à ses côtés, accueillant avec lui la Révélation de Dieu dans l'aujourd'hui de leur rencontre. La seconde souligne que le témoin ne parle pas en son nom propre. Il appartient à une Eglise dont les modes de croire, de célébrer, de s'engager dans le monde doivent faire signe également de cette Bonne Nouvelle quand elle prend corps dans un « être ensemble fraternel » où la recherche d'une cohérence prédication-action authentifie la qualité de disciple.

En conclusion,

Il nous apparaît, dans l'analyse que nous avons faite des interviews des équipes d'aumônerie hospitalière, que la conscience d'être missionnées « par l'Eglise, de l'Eglise et dans l'Eglise »[233] soit perçue comme constitutive de leur identité ecclésiale. Elles ont pris distance, également, avec certaines manières anciennes de concevoir la mission[234]. Elles se situent donc dans cette ecclésiologie missionnaire issue de Vatican II. Leurs modes de présence veulent signifier la tendre proximité de Dieu à toute détresse humaine. Leurs pratiques de relecture s'apparentent souvent à une reconnaissance de l'action de l'Esprit du Ressuscité qui les précède dans le cœur et la vie des personnes rencontrées. Ce faisant, leurs membres s'évangélisent mutuellement et deviennent plus aptes à témoigner d'une Bonne Nouvelle de salut et à

233 1ère partie, chapitre 1, extrait 1, paragraphe 1.32.
234 1ère partie, chapitre 4, paragraphe 4.1

l'annoncer, le moment venu, comme révélation d'une présence et proposition de sens. Tout ceci advient dans le monde particulier des établissements de santé, y instaurant une présence d'Eglise spécifique que nous avons caractérisée comme sacramentelle, servante de l'avènement du Royaume, à travers un témoignage rendu communautairement.

1.3 – Le partenariat, une attitude missionnaire pour rencontrer le monde de ce temps.

Nous avons donc constaté que les pratiques de l'aumônerie hospitalière se situent dans le mouvement conciliaire d'une Eglise par nature missionnaire. Nous avons entendu leur volonté de partenariat avec la diversité des services hospitaliers en vue de la mise en œuvre d'un « prendre soin » qui concerne la globalité de la personne. En conséquence, nous voudrions montrer en quoi cette attitude de partenaire peut se révéler lieu d'un témoignage authentique de l'Eglise envoyée de Dieu à la rencontre du monde de ce temps, où la Parole de Dieu se confronte au dynamisme de l'histoire. Pour ce faire, dans un premier temps, nous tenterons de mettre en regard la spécificité de partenariats, tels que nous les avons analysés sociologiquement et anthropologiquement,[235] avec les défis nouveaux qui s'offrent à l'Eglise aujourd'hui. Puis, après avoir manifesté comment Jésus apparaît prophète du Royaume à travers les récits évangéliques, nous montrerons en quoi des pratiques partenariales en des situations sociétales précises peuvent devenir pour l'Eglise, d'authentiques lieux de service du Royaume de Dieu.

235 2ème partie, chapitre 1 et 2.

1.31 – Des défis nouveaux pour l'Eglise.

1.311 – Des rapports nouveaux au temps et à la nature.

Dans la seconde partie de notre réflexion, nous avons pointé quelques caractéristiques de la société contemporaine et de l'individu intégré à cette société[236]. Nous avons noté, au fil des pages, une prise de distance critique par rapport aux principes de la philosophie des Lumières, une transformation du rapport au temps à travers l'importance donnée au présent et à l'instantanéité, la mise en cause de tout principe d'autorité s'imposant d'en haut comme venant contrecarrer l'autonomie du sujet et des modes de vivre ensemble relevant eux aussi du transitoire.

A cela, il faudrait ajouter une transformation du r apport à la nature. Longtemps lieu d'application du progrès technologique en tous domaines (de la mécanique à la biologie), il apparaît, aujourd'hui, qu'elle doive aussi être respectée en ses propres équilibres lesquels s'avérent vitaux pour les habitants de la planète et la planète elle-même. L'enjeu écologique devient primordial pour le politique envisagé dans sa dimension planétaire. L'intérêt d'un développement à l'occidentale n'est plus aussi évident et la technologisation à outrance fait débat dans le cadre des relations Nord-Sud, d'autant que l'interdépendance entre les pays des deux hémisphères fonctionne, encore trop souvent, dans un sens positif pour les premiers au détriment des seconds. Dans ce cadre, l'urgence d'un combat pour la justice, identiquement combat pour la paix, se fait jour, notamment à travers la réclamation d'un droit d'accès équitable de tous les peuples et nations à une parole reconnue et entendue et à

236 2ème partie, chapitre 4, paragraphes 4.1, 4.2, 4.3.

tous les droits humains dont la misère est la négation concrète.

Enfin, le développement des neuro-sciences, de la biologie, des techniques de production du vi vant viennent interroger les conditions d'advenue et de devenir de l'humanité. Quelles frontières entre la vie et la non vie, entre l'humain et le non hum ain ? Questions fascinantes et angoissantes tout à la fois, remises aux mains de l'homme en référence ou non à une transcendance des valeurs.

1.312 – Le statut de l'Eglise dans la société française

Le statut de l'Eglise dans la société française se trouve défini dans le cadre de la loi de 1905, dite « loi de séparation des Eglises et de l'Etat ». Celle-ci donne droit de cité à toute confession religieuse, sans suprématie d'aucune et sans discrimination. Cette définition théorique, advenue en France dans un contexte d'opposition frontale de deux pouvoirs : le pouvoir républicain et le pouvoir ecclésiastique, prend, au fil du t emps, des formes concrètes plus pacifiées. La cohabitation des chrétiens et des non chrétiens, des croyants et des non c royants, dans les camps de concentration, leurs engagements communs dans des résistances diverses : aux totalitarismes, à l'exploitation et à l'injustice sous toutes leurs formes, ont permis des reconnaissances à hauteur d'humanité par delà les frontières des convictions religieuses. Celles-ci ont pu s'en trouver ébranlées et disparaître, puisque devenues inutiles pour signifier la solidarité humaine et construire le lien social. Elles ont pu, a ussi, se recomposer autrement, dans une société en voie de sécularisation où les diverses sphères de l'activité humaine acquièrent leur autonomie indépendamment de toute référence transcendante. « *Au delà de la laïcisation des institutions et de l'émancipation religieuse des consciences, une imprégnation culturelle catholique... a longtemps marqué en profondeur l'identité collective française y compris chez les plus irréligieux... Alors que le détachement individuel et collectif par rapport à l'Eglise est fortement attesté,*

les mentalités sont demeurées longtemps modelées par cette matrice culturelle constituée depuis des siècles par la religion dominante. »[237]

Aujourd'hui l'Eglise est face à une déculturation religieuse, signe de l'échec des procédures de transmission, lequel sévit également dans le cadre des institutions familiales, éducatives et politiques. Mais il se pourrait aussi que l'on doive parler de l'exculturation du catholicisme français au sens où l'entend Danièle Hervieu-Léger, à savoir « *une possible déliaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la culture qui leur est commune) et la culture catholique. »*[238]

1.313 – Passage d'une Eglise rivale à une Eglise partenaire

Le Concile Vatican II, spécialement à travers la constitution dogmatique « Gaudium et Spes » a mis en valeur la reconnaissance par l'Eglise de l'autonomie des réalités terrestres (GS 36). Le contenu du chapitre 4, qui concerne le rapport que l'Eglise désire désormais entretenir avec le monde, témoigne d'une mutation ecclésiale radicale[239]. Jean Rigal la qualifie de cette manière : « *Passage d'une Eglise rivale et auto suffisante à une Eglise interlocutrice et partenaire de dialogue... accepter de ne plus être une Eglise propriétaire de la vérité et maîtresse de l'histoire pour devenir une Eglise modeste et servante... »*[240] L'épiscopat français dans la « *Lettre aux catholiques de France » (*1996), réaffirme la volonté des chrétiens de se situer comme tels *« dans le contexte culturel et institutionnel d'aujourd'hui marqué notamment par l'émergence de l'individualisme et le principe de laïcité. »*[241]

Dans le cadre du paradigme missionnaire conciliaire et face au diagnostic sur le contexte historique actuel, la légitimité d'un partenariat avec le monde s'enracine dans une compréhension théologique des « signes du t emps

237 HERVIEU LEGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde,* Bayard, 2003, p.94-95.
238 HERVIEU LEGER, Danièle, op.cit. p.97.
239 Cette mutation se manifeste concrètement dans le titre donné au n°44 du texte : « Aide que l'Eglise reçoit du monde d'aujourd'hui. »
240 RIGAL, Jean, *L'Eglise à l'épreuve de ce temps,* Cerf, 2007, p.128.
241 *Lettre aux catholiques de France,* Cerf, Paris, 1996, p.20.

présent » telle que nous l'avons développée précédemment.[242] La revendication de l'autonomie du sujet dans le domaine de l'accomplissement de lui-même, de la production de ses repères propres, de l'importance donnée à l'expérience personnelle comme critère de vérité pour soi, ouvre l'espace à la possibilité d'une proposition de sens où l'Eglise peut apporter sa contribution originale en se situant justement en position de partenaire. C'est « la chance d'un christianisme fragile »[243] qui peut se faire hospitalier et recevoir hospitalité. Une authentique réciprocité s'installe alors entre l'Eglise et d'autres instances de signification pour un bénéfice mutuel. Mais la situation pluriculturelle et plurireligieuse de la société contemporaine peut aussi conduire au repli identitaire, réflexe d'auto-défense par peur d'une dissolution dans cette pluralité. Nous sommes loin alors du partenariat, puisque celui-ci s'enracine dans le pari du crédit fait à l'autre d'où peut résulter un nouvel art de vivre ensemble.

Lire « les signes du temps présent » en Eglise correspond à cette conviction chrétienne que l'Esprit est à l'œuvre dans le cœur de toute personne humaine, que le Ressuscité précède ses disciples en Galilée et que, ce qui constitue la Bonne Nouvelle du Royaume germe déjà. Cette conviction rend apte à discerner ces présences par le regard et l'écoute d'autrui, son propre regard et sa propre écoute en même temps que la nôtre, de sorte que la proposition évangélique puisse devenir audible dans le dialogue des altérités.

1.32 –Un rapport au monde où l'Eglise se situe en servante du monde et du Royaume.

La situation de l'Eglise dans la société française telle que nous venons de la qualifier nous conduit à privilégier un mode de présence et de témoignage qui tende à être Bonne Nouvelle pour la vie du monde. Il nous semble que la manière évangélique de Jésus reconnu comme prophète du Royaume peut

242 2ème partie, chapitre 2, paragraphe 2.222.
243 ROUET Albert, *La chance d'un christianisme fragile,* Bayard, 2001.

« justifier » ce choix et l'éclairer dans une pratique missionnaire de l'Eglise se situant en partenaire dans son rapport au monde. C'est pourquoi, au préalable, nous prenons le temps d'un regard sur les paroles et les pratiques de Jésus proclamant le Royaume de Dieu.

1.321 – Jésus prophète du Royaume.

1.3211 - "βασιλεία τοῦ θεοῦ" : le monde nouveau de Dieu.[244]

Marc et Matthieu s'accordent sur la prédication inaugurale de Jésus en Galilée, après son baptême par Jean dans le Jourdain, en termes de conversion pour discerner le Royaume de Dieu qui se fait proche. Selon Marc (1, 14-15), Jésus proclame l'Evangile de Dieu en disant : « *Le temps est accompli et le Royaume de Dieu est proche. Repentez-vous et croyez à l'Evangile.* » Selon Matthieu (4, 17), il se met à prêcher et à dire : « *Repentez-vous, car le Royaume des cieux est tout proche* », reprenant les termes mêmes de la prédication de Jean le baptiste (Mt 3, 2).

Que faut-il entendre par cette expression *"βασιλεία τοῦ θεοῦ"* ou "*βασιλεία τῶν οὐρανῶν",* le Royaume de Dieu, le Royaume des cieux ? La première revient 14 fois dans Marc et la seconde 51 fois dans Matthieu. Nous suivrons le travail d'élucidation établi par Jean Marc Babut et concernant la réalité que vise son emploi dans le texte de Marc. L'expression doit être comprise comme un tout, quelle que soit la traduction que l'on donne de son premier terme : règne, royaume ou royauté. En effet, comment accueillir un royaume (Mc 10, 15), entrer dans un règne ou une royauté (Mc 10, 23.25) ? Il faut donc prendre l'expression dans sa totalité pour percevoir la réalité qu'elle vise. Celle-ci se présente comme réalité à venir en Marc 14, 25 et 15, 43. Dans le contexte de la passion où se situent ces deux références, la qualification de Joseph d'Arimathie comme attendant le Royaume de Dieu tend à le différencier

244 Nous recevons cette traduction de BABUT, Jean Marc, *Pour lire Marc. Mots et thèmes,* Cerf, 2004, ch.2, p.31 ss.

des autres membres du conseil. Elle le montre comme sympathisant « *de la communauté chrétienne porteuse du récit de la passion et qui partage* », elle aussi, *« la même attente ».*[245] La parole mise dans la bouche de Jésus à l'occasion du dernier repas, portant espérance d'une traversée victorieuse de la mort, indique aussi cette attente. Les autres occurrences de l'expression *"βασιλεία τοῦ θεοῦ"* se retrouvent dans la première partie de l'évangile (1, 15 ; 4, 11.26.30 ; 9, 1.47 ; 10, 14 -15.23.25 ; 12, 34) et renvoient à une compréhension de la réalité actuelle de la *"βασιλεία τοῦ θεοῦ"*

« *Le temps est accompli. La "βασιλεία τοῦ θεοῦ" est devenue toute proche »* (Mc 1, 15). Que donne à entendre ce verset ? Le temps est accompli, le moment est arrivé où l'attente messianique qui habite les milieux fervents du judaïsme au 1er siècle va se faire réalité concrète dans l'histoire. Mais sans doute que ce Royaume de Dieu dont Jésus va se faire le prophète risque d'en déconcerter plus d'un dans l'idée qu'il s'en fait. D'où l'admonestation de Jésus qui ne fait qu'une avec l'annonce de la proximité du Royaume : « *Repentez-vous ».* En effet, le verbe s'approcher est au parfait (*ἤγγικεν)* signalant que le résultat de l'action est acquis. Le Royaume de Dieu est donc proche, il est là.

Dans le contexte du discours parabolique, en réponse à l'interrogation des Douze, Jésus répond : « *A vous, le mystère du Royaume de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors... »*(Mc 4,11). Ceci induit que le Royaume de Dieu est objet de révélation de la part de Dieu lui-même et que ceci est grâce pour les auditeurs de Jésus. Ce n'est donc pas une réalité à voir, mais à croire, d'où l'invitation de 1,15 : « *Croyez à l'Evangile. »* La parabole de la semence qui pousse toute seule souligne que le Royaume de Dieu est une réalité dynamique dont l'avenir est l'œuvre de Dieu. Celle du grain de moutarde y ajoute un caractère d'universalité.

Dans la péricope Mc 9, 43-48, l'expression : « entrer dans le Royaume de Dieu »(47) est mise en parallèle avec celle : « entrer dans la vie » (43,45). La vie (*ζωὴ)* ne se retrouve que deux autres fois dans l'évangile selon Marc. Il s'agit de la rencontre avec un homme « *qui avait de grands biens »* (Mc 10, 17-

245 BABUT, Jean Marc, op.cit. p.36-37.

22). La vie y est qualifiée d'éternelle. Jean Marc Babut précise : « *l'adjectif αἰώνιος – habituellement rendu par éternelle – mais il n'est pas certain du tout que la caractéristique de cette vie soit d'être illimitée. Avec ou sans αἰώνιος, ζωὴ désigne la vie sauvée par Dieu »*[246] Mise en opposition avec la géhenne, lieu de la perdition, *la "βασιλεία τοῦ θεοῦ"* apparaît comme le lieu du salut. On comprend mieux, dès lors, le « *croyez à l'Evangile »* qui clôt la première annonce de la proximité du Royaume, l'Evangile désignant le message de salut proclamé par Jésus. L'entrée dans cette réalité spatiale et présente tel qu'apparaît le Royaume de Dieu au fil de l'écoute de ces diverses occurrences, a quelque chose à voir avec la suite de Jésus, la présence à ses côtés, comme l'indique la séquence de Jésus avec les enfants (Mc 10, 13-16) et le commentaire de Jésus après le départ de l'homme riche (Mc 10, 23-27).

Au vu de cette analyse contextuelle concernant l'expression *"βασιλεία τοῦ θεοῦ"* dans les douze premiers chapitres de l'évangile selon Marc, Jean Marc Babut propose comme terme équivalent : le monde nouveau de Dieu, « *espace de vie autre et de salut pour le temps présent dont l'évidence est donnée aux auditeurs de Jésus »*[247]*,* appelé à s'élargir dans l'espace et dans le temps. Sa révélation et sa croissance sont l'œuvre de Dieu à accueillir comme un don.

1.3212 – Les signes du « monde nouveau de Dieu »

Aussitôt qu'il a annoncé que le monde nouveau de Dieu s'est approché, l'évangile selon Marc en signale la réalisation à travers l'enseignement et l'agir de Jésus. Nous nous arrêterons d'abord à son agir. *« Quand le monde nouveau de Dieu est présent, les pouvoirs hostiles à l'être humain doivent céder »*[248] : le pouvoir de Satan, celui de la maladie ou du handicap sous toutes ses formes avec leur cortège d'exclusions ou de ruptures du lien social, le pouvoir religieux lui-même quand il se fait aliénant (Mc 2, 27-28). Entrer dans le

246 BABUT, Jean Marc, *Pour lire Marc. Mots et thèmes*, op.cit. p.43.
247 BABUT, Jean Marc, *Pour lire Marc. Mots et thèmes,* op.cit. p.46.
248 BABUT, Jean Marc*, op.cit.* p.76.

monde nouveau de Dieu par la médiation de la rencontre de Jésus, c'est expérimenter une délivrance, une libération, un salut ici et maintenant. La globalité de ce salut s'appréhende à travers la multiplicité des verbes utilisés par Marc : *θεράπευω, ιαομαι* (soigner, guérir), *ἀποκατεστάω* (rétablir), *σῶζω* (tirer d'affaire, sauver). Ceux-ci donnent à comprendre que le fruit de la rencontre de Jésus, de l'hospitalité qu'il offre à qui vient vers lui[249], est éprouvé comme un soin, un mieux être, une remise debout, un rétablissement en santé, une heureuse issue à une situation désespérée. Un avenir est ouvert à la personne qui en est bénéficiaire, en capacité de vivre désormais une relation nouvelle à elle-même, à autrui, à la création qui l'entoure. Ce salut est pour tous, sans discrimination : hommes et femmes, juifs et étrangers, prostituées, publicains et pécheurs, car « *ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades* ». (Mc 2, 17).

L'avènement du monde nouveau de Dieu se traduit aussi par l'annonce d'un pardon offert à tous de la part de Dieu (Mc 2, 5 ; 3, 28). Elle justifie la prédilection de Jésus, prophète du Royaume, pour les pécheurs, les exclus d'une institution religieuse érigeant les traditions humaines en loi de Dieu (Mc 7, 1-13), les méprisés et les comptés pour rien. Leur donnant place dans le Royaume, « *je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs* » (Mc 2, 17b), Jésus leur enjoint, ainsi qu'à celles et ceux qui font le pas d'entrer dans le monde nouveau de Dieu, de se comporter à sa manière et donc de pardonner à leur tour (Mc 11, 25).

1.3213 – L'enseignement de Jésus concernant le Royaume de Dieu.

Les paroles de Jésus de Nazareth concernant le Royaume de Dieu ne relèvent pas d'abord de l'éthique ou de la morale. Elles cherchent avant tout à laisser percevoir les ultimes possibles cachés dans la société et dans le monde. Les paraboles dites du Royaume en sont une des formes. Dans le récit de ces histoires concrètes, nées de la conjoncture, Jésus propose un chemin de sens à

249 Les sommaires de l'évangile selon Marc indiquent qu'ils sont nombreux et que tous sont guéris (Mc 1, 32-34.39 ; 3, 9-12 ; 6, 54-56).

ses auditeurs, engagés avec lui dans l'évènement. En effet, l'enseignement en paraboles, selon les Synoptiques, est un acte de communication entre le locuteur et les auditeurs, le premier appelant les seconds à être attentifs à une situation donnée qui advient sous leurs yeux ou qu'ils connaissent bien. « *Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté une graine en terre* (Mc 4, 26-28) ; *c'est comme un grain de sénevé...* » (Mc 4, 30-32)[250]. En suite de quoi, l'auteur du récit les invite à un déplacement, déplacement du regard, renversement d'une hiérarchie de valeurs, possibilité de s'ouvrir à un univers nouveau nommé Royaume de Dieu, Royaume des cieux. Se manifeste ici une pratique d'hospitalité à l'égard du réel et à l'égard de tout être humain immergé dans ce réel. Se révèle aussi, une proposition de s'ouvrir à une réalité autre dans laquelle déjà Jésus se meut. Quelle que soit la situation concrète mise en récit sous forme de parabole, « *un lien intrinsèque* » est proposé « *entre ce qui n'a jamais été vu et entendu et ce qui subitement est perçu ici et maintenant.* »[251]

En quoi ce mode de communication que constitue le discours parabolique peut-il s'avérer éclairant pour une Eglise qui se situerait en solidarité avec le monde, envoyée de Dieu pour y introduire ou y révéler son monde nouveau ? Remarquons d'abord que ces courtes histoires ressortissent aux domaines des activités quotidiennes des auditeurs : celles de la vie domestique, de la vie rurale, du commerce, du politique, du désir humain...Et par la médiation de la forme du récit, elles indiquent une réalité autre en germe dans le cours même de ces existences. La métaphore mise en intrigue peut interpeller par son impertinence (Mt 20, 1-14), par son outrance ou sa démesure (Mt 13, 44-45), par la révélation d'un dynamisme sans commune mesure avec la petitesse de

---

250 Dans le texte évangélique de Matthieu, *« il en va du Royaume des cieux comme d'un homme qui aurait semé du bon grain dans son champ... (Mt 13, 24-30), comme d'un propriétaire qui sortit au point du jour afin d'embaucher des ouvriers pour sa vigne... (Mt 20, 1-16), comme d'un roi qui fit un festin de noces pour son fils... (Mt 22, 1-14). 'Il en sera du Royaume de Dieu comme de dix vierges qui s'en allèrent, munies de leurs lampes, à la rencontre de l'époux... (Mt 25, 1-13), comme un homme qui partant en voyage, appela ses serviteurs et leur remit sa fortune... (Mt 25, 14-30). Le Royaume des cieux est semblable à du levain... à un trésor caché dans un champ et quelqu'un vient à le trouver... à un négociant en quête d'une perle fine et qui en trouve une... à un filet qu'on jette et qui ramène toutes sortes de choses... » (Mt 13, 33. 44-45. 47ss).*

251 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post modernité,* Cerf, 2007, p.99.

qui le contient (Mc 4, 26-28.30-32 ; Mt 13, 33). Dans chaque cas, pour qui peut entendre, « *les paraboles de Jésus font paraître les « ultimes possibles » qui se cachent dans les récits et styles de vie du monde, descellés grâce à sa présence et à s a parole. L'ultime ne peut en effet se manifester dans l'histoire qu'en montrant qu'il l'est effectivement par sa manière de rejoindre « ce qui lui ressemble » déjà, là où l'existence humaine est quotidiennement affrontée au mystère de sa naissance et de sa mort et là où l'histoire est à la recherche de ses ressources les plus profondes ; autrement dit, l'ultime ne peut se manifester qu'en révélant le monde, tel qu'il est et en dépit de ses cécités et violences, comme création ouverte à l a métamorphose messianique »*[252], au monde nouveau de Dieu.

1.322 – Une Eglise hospitalière au monde et servante du Royaume.

L'analyse anthropologique et sociologique du partenariat vécu dans des situations concrètes, nous avait conduits à le considérer comme une réalité empirique et donc comme objet de constructions différenciées selon les cas. Nous soulignons ainsi son caractère évolutif, ses capacités d'adaptation pour réaliser les projets et les objectifs poursuivis. Nous en percevons aussi l'exigence pour les partenaires quand ils persévérent dans une attitude de dialogue qui ne gomme pas les différences, voire les oppositions, mais qui les affronte dans le respect. Il ne s'agit pas là d'une simple tolérance, ni de l'acceptation d'une juxtaposition de points de vue. Il s'agit d'une authentique ascèse qui conduit à prendre le temps d'entrer dans la compréhension des visions du monde de chacun de manière à les articuler. Ainsi favorise-t-elle la poursuite du projet que le partenariat veut servir.

L'ecclésiologie conciliaire fait le choix d'une Eglise en dialogue avec le monde. Missionnée d'un Dieu qui aime ce monde au point de s'y incarner en son Fils, Jésus de Nazareth, elle peut exprimer sa vocation en manifestant sa volonté d'être partenaire et en s'impliquant dans cette attitude. Nous voudrions

252 THEOBALD, Christoph, op.cit. p.99-100.

montrer que, ce faisant, elle donne corps à un style évangélique et qu'elle participe à l'annonce du Royaume comme en témoignent les équipes d'aumônerie hospitalière.

1.3221 – Se convertir au style « hospitalier » de Jésus.

Lorsque nous écoutons les récits évangéliques, lorsque nous nous appliquons à y discerner les jeux de relations et les enjeux de pouvoirs qui s'y expriment, nous sommes frappés par l'attitude de Jésus qui *« maintient son hospitalité par rapport à tous,* y compris, *au prix de sa vie, restant jusqu'au bout dans une posture d'apprentissage et de désaisissement de soi ».*[253] Lorsque, précédemment[254], nous avons développé une lecture rapide de l'évangile selon Marc, notre objectif était de regarder en quoi les relations de Jésus avec le tout-venant, avec ses disciples et avec les Douze donnaient corps à certains compagnonnages. La perspective qui nous occupe ici concerne un rapport de l'Eglise au monde sous le mode du partenariat. Or, il nous apparaît que les pratiques de ce mode, quand elles s'instaurent entre représentants institutionnels, mobilisés par un même projet, demandent de la part des partenaires, une hospitalité offerte à la position de l'autre. Hospitalité positive et active qui s'enracine dans la confiance, qui peut produire des changements de regards, des déplacements de points de vue et un élargissement des compréhensions. Hospitalité où s'expérimente un dévoilement réciproque à partir duquel une réalité nouvelle peut naître dans une confrontation coopérante.

Une Eglise partenaire convertie au style hospitalier de Jésus se fait attentive aux frémissements du monde tout autant qu'à ses soubresauts. Se familiarisant avec la manière d'être de Jésus, prophète du Royaume, elle ose se faire proche du monde, pérégriner avec lui dans ses combats et ses défaites, ses espoirs et ses désillusions. Du monde et de sa complexité, elle apprend à se tenir humblement à l'écoute. De sa fréquentation de l'Evangile et de sa

253 THEOBALD, Christoph, *Le christianisme comme style,* op.cit. p.74.
254 2ème partie, chapitre 4, paragraphe 4.4.

soumission à l'Esprit, elle reçoit aptitude au discernement du Royaume qui advient, de sorte que, le temps venu, dont l'heure ne lui appartient pas, elle trouve les chemins de son annonce.

1.3222 – Se rendre apte au discernement du Royaume de Dieu.

Le Royaume de Dieu advient, avons-nous vu et entendu à travers les pratiques et enseignements de Jésus, quand les pouvoirs hostiles à l'être humain sont ébranlés et vaincus. Où sont aujourd'hui ces pouvoirs et comment s'exercent-ils ? L'analyse de quelques grandes tendances de la société contemporaine et de l'individu qui s'y construit à travers des rapports sociaux, nous permet de pointer des lieux possibles d'aliénation : la tyrannie de l'urgence et du « tout, tout de suite » ; le poids de la responsabilité individuelle et de la culpabilité qui l'accompagne ; l'exigence de réussir ; la marchandisation des rapports humains et des biens ; les discriminations et exclusions de toutes natures qui portent atteinte au lien social.

Se rendre apte au discernement de l'advenue du Royaume en ce monde-ci, ce serait donc, d'abord, affiner sa compréhension de la réalité de celui-ci et, pour ce faire, recevoir l'apport de la compétence des chercheurs en sciences humaines, en sciences de la vie et en sciences de la terre et se tenir, par rapport à eux, en posture d'apprentissage. Ce serait également développer un regard de bienveillance, qui participe du regard même de Dieu, sur les possibilités de ce monde à devenir plus habitable et plus fraternel. L'attention se porte alors davantage sur des lieux de résistance où apparaissent et se développent des rapports sociaux fondés sur d'autres moteurs que la violence et la compétitivité et sur des rapports à la nature autres que l'exploitation et le profit.

Participante de cette réalité du monde de par ses formes institutionnelles et de par l'engagement des baptisés dans tous les secteurs de la vie sociale, l'Eglise est, de fait, partie prenante du processus de conversion de ce monde au monde nouveau de Dieu, en marche depuis les origines, où résonne l'interrogation fondatrice de toute vie ensemble : Qu'as-tu fait de ton frère (Gn 4,9-10) ? Dans cette perspective, elle peut devenir partenaire de mises en œuvre de processus de réconciliation, favoriser des médiations, se refuser à

toute discrimination pour que se développe une reconstruction du lien social où le pardon puisse trouver sa place et un jour s'y exprimer.[255]

Se rendre apte au discernement de la présence du Royaume, c'est accueillir le monde comme don de Dieu, destiné à la révélation des fils de Dieu (Rm 8, 19), s'y rendre attentif à l'œuvre de l'Esprit dont les fruits sont justice et paix, vérité et fraternité. C'est se tenir, à la manière de Jésus, au cœur de la matérialité des histoires humaines et des enjeux humains, en favoriser le développement des possibles, cohérents avec le monde de Dieu, et ce, en tous lieux où la présence de l'Eglise peut se faire servante.

1.33 – Des lieux et des espaces de partenariat pour l'Eglise.

Lorsque nous avons commencé notre recherche, nous avons indiqué, d'emblée, que les pratiques de l'aumônerie hospitalière nous serviraient d'analyseur pour discerner des modes nouveaux de « faire Eglise » prenant forme, comme pour elles, dans des partenariats et des compagnonnages. Dans la confrontation à l'altérité que comporte le partenariat, l'Eglise est appelée à élargir l'espace de sa tente, à découvrir l'universalité concrète de l'Evangile, à mettre en œuvre une lecture des signes des temps pour aujourd'hui. Il apparaît ainsi qu'elle doive sortir de son positionnement de « mère et maîtresse » et de « seule experte en humanité », pour prendre la posture de servante. Dans cette perspective, une lecture des signes des temps pour aujourd'hui nous conduit à indiquer maintenant quelques lieux et espaces où l'Eglise, se situant en partenaire, accueillerait et favoriserait l'advenue du Royaume en elle et dans l'univers culturel contemporain[256]. Elargissant notre champ d'investigation, nous en évoquerons trois : la participation au débat autour du statut laïc de la société, autour du respect et de la sauvegarde de la dignité de la personne

255 Nous songeons à l'engagement de l'évêque Desmond Tutu dans le processus de réconciliation des diverses composantes de la société de l'Afrique du Sud, après l'apartheid. Egalement à celui de la communauté italienne de San Egiddio dans la médiation de processus de paix. cf. RENIER, Louis Michel, *Peut-on se passer du pardon ?* éditions CRER, 2008, p.16, 35-42.

256 GEFFRE, Claude, *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse,* Cogitatio fidei, n°247, Cerf, Paris, 2006, p.350-354.

humaine, autour, enfin, du dialogue interreligieux.

1.331 – La participation au débat sur le statut laïc de la société.

Nous avons pris acte de l'exculturation du catholicisme dans la société française et du développement de l'impact d'autres religions et traditions philosophiques et spirituelles sur des hommes et des femmes qui s'engagent dans une recherche de sens ou qui cherchent à ar ticuler les diverses composantes de leur identité. Face à cette situation, les chrétiens se trouvent déplacés quant à la visée missionnaire de leur présence au monde. Il ne s'agit plus de « refaire chrétiens nos frères », mais plutôt de vivre la foi, de faire Eglise, en vue de signifier la Bonne Nouvelle d'un monde nouveau offert et accessible à tous et de proposer des raisons de vivre et d'espérer. Et ceci, dans le cadre d'une société dont le caractère laïc sert la construction du lien social en ce qu'il donne droit de cité à toute conviction humaine ou religieuse pour autant qu'elle ne s'impose pas en absolu et respecte la diversité des chemins d'autrui.

Participer au débat sur le statut laïc de la société en tant que partenaire nous paraît relever d'une mise en œuvre de réflexion analogue à celle des groupes de recherche et formation « Quart Monde–Université » : croiser divers savoirs pour parvenir à penser ensemble, à écrire ensemble.[257] Il s'agit, en effet, de croiser divers chemins de sens, diverses approches et compréhensions du réel, de manière à pouvoir penser, agir et vivre ensemble. Chaque partenaire, représentant de sa tradition laïque ou religieuse, entre dans le débat avec les ressources propres qu'elle lui offre pour participer au déchiffrement de la société. En même temps, il se doit de prendre en compte les règles élémentaires de toute communication, vérifier que ce qu'il dit est compris comme il le dit et

257 Groupe de recherche Quart Monde–Université, *Le croisement des savoirs. Quand le Quart Monde et l'Université pensent ensemble,* éditions Quart Monde, éditions de l'Atelier, Paris, 1999. Groupe de recherche action-formation, Quart Monde partenaire, *Le croisement des pratiques. Quand le Quart Monde et les professionnels se forment ensemble,* éditions Quart Monde, Paris, 2002.

que ce qu'il entend correspond à ce que l'interlocuteur a voulu transmettre. Ceci demande un long apprentissage, possible uniquement dans un a priori de confiance faite à autrui d'où naîtra un mode nouveau d'être ensemble dans le respect mutuel. Dans cette dynamique d'un échange en vérité s'expérimente également qu'autrui peut nous conduire à une compréhension autre de notre propre identité et à une expression nouvelle de l'essentiel qui la constitue. A partir de leurs propres ressources théologales et éthiques, les chrétiens découvrent ainsi des harmoniques qu'ils n'avaient pas encore perçues entre l'Evangile et la situation de la société. S'exercer à traduire ainsi *« ce que l'Eglise croit et célèbre en termes de communication et à sensibiliser les chrétiens et leurs communautés à ce qui se joue à la frontière de nos perspectives internes et externes est le meilleur service que la foi et l'Eglise puissent rendre à une culture laïque. »*[258]

1.332 – La participation au débat sur le respect et la sauvegarde de la dignité humaine.

Ce type de débat est une des formes du précédent puisque c'est dans le cadre du caractère laïc de l'Etat français que l'Eglise, comme d'autres instances philosophiques et religieuses, peut témoigner de sa compréhension du caractère intrinsèque de la dignité de tout être humain et des exigences que cela implique quant à la décision du contenu d'une loi. Nous évoquons ici la participation de l'Eglise au Conseil national de l'éthique et de la bioéthique. Se situer en partenaire dans ces instances de réflexion et de consultation qui ne sont pas lieux de décision, mais qui peuvent éclairer le choix du législateur, relève du service du monde et du Royaume, à l'image de l'unicité des deux commandements (Mc 12, 28-31). Il s'agit, en effet, de faire chemin ensemble, par une diversité d'approches, vers une compréhension du caractère intrinsèque de la dignité de tout être humain, à partir de quoi, il deviendra possible de s'interroger ensemble. Quelles pratiques vont respecter au mieux cette dignité,

258 THEOBALD, Christoph, *Transmettre un évangile de liberté,* Bayard, Paris, 2007, p.186.

dans l'accompagnement de décisions de donner la vie ou d'y mettre un terme ? Quels arguments, venus de compétences diverses, les justifient, les signifient ? Jusqu'où chacun des partenaires peut-il aller dans la fidélité à sa propre tradition et dans l'accueil de positionnements différents ? Le document récent des évêques sur les questions de bioéthique[259], l'engagement des aumôneries aux côtés des services hospitaliers et autres associations dans la réflexion sur les soins palliatifs, sur l'accompagnement des parents en cas de morts d'enfants intra-utérines, etc. témoignent d'un engagement partenarial dans des débats qui concernent l'avenir d'une société.

L'Eglise se trouve aussi présente institutionnellement dans des instances internationales : au niveau européen, à l'UNESCO et en d'autres commissions Onusiennes. En tous ces lieux, elle peut collaborer comme partenaire à des projets motivés par la recherche concrète de plus de justice et de plus de paix, par la défense des droits élémentaires de tout être humain dont la misère l'exclut dramatiquement. Partenaire et donc solidaire, se laissant toucher par la détresse et déplacer par elle, conduite sur les chemins du combat contre toutes les puissances de mort, et en cela servante du devenir humain de la création.

1.333 – Le partenariat dans le cadre du dialogue interreligieux.

Se situer dans le dialogue interreligieux en tant que partenaire demande d'abord de se positionner dans une certaine attitude[260]. Elle prend forme d'un renoncement à une conscience de soi s'exprimant en termes de supériorité. Elle permet l'entrée dans une relation de parité où l'altérité est accueillie et la comparaison exclue. Elle ne s'irrite pas de la croyance d'autrui et ne poursuit pas le chemin de son abolition au profit de la sienne propre. L'Eglise, missionnée d'un Dieu « propositeur » d'une alliance avec tout être humain pour que chacun ait part à la surabondance de sa vie par des chemins qui lui sont propres, peut sans crainte s'ouvrir à la rencontre avec les autres religions.

259 Mgr Pierre d'ORNELLAS et les évêques du groupe de travail sur la bioéthique, *Bioéthique. Propos pour un dialogue,* Desclée de Brouwer, Lethielleux, Paris, 2009.
260 GEFFRE, Claude, *De Babel à Pentecôte,* op.cit. p.347-349.

L'engagement dans ce dialogue est d'autant plus actuel que les religions apparaissent à beaucoup comme lieux et sources de violences, d'intolérances, de fanatismes. Il s'enracine dans la perspective conciliaire développée dans « Lumen Gentium », « Nostra Aetate » et « Dignitatis Humanae » qui conjuguent deux démarches : celle du dialogue et celle de l'annonce. Il nous semble qu'elles se trouvent honorées dans les situations de partenariat.

La position du magistère catholique, quant aux rencontres interreligieuses, s'articule autour de trois convictions. En premier lieu, la volonté universelle de salut de Dieu (1Tm 2, 4) à travers le temps et l'espace. Elle s'inscrit, dès l'origine, dans l'acte créateur d'une humanité à son image et ressemblance et donc, destinée à s'accomplir dans une fraternité qui trouve sa source dans la reconnaissance de la paternité du Dieu Unique. La seconde conviction concerne l'unité et l'universalité de la médiation du Christ comme Sauveur (1Tm 2, 5 ; Ac 4, 11-12). Premier Né d'une multitude de frères (Rm 8, 29), il est le Chemin, la Vérité et la Vie (Jn 14, 6) de toute existence humaine qui s'investit dans des rapports de fraternité et de sollicitude à l'égard des plus démunis, des plus exclus, des laissés pour compte (Mt 25, 31-46 ; Lc 10, 25-37). Ces deux convictions justifient la troisième qui consiste en l'affirmation du caractère dialogal de la présence de l'Eglise dans le monde. *« L'Eglise confesse que l'Esprit du Christ, qui l'anime et la constitue en tant qu'Eglise du Christ, est également présent et efficace dans l'ensemble de la création et donc aussi dans les cultures et dans les religions en tant qu'institutions socio-historiques, de sorte que ces religions peuvent être considérées par les chrétiens comme n'étant pas étrangères à l'unique médiation salvifique du Christ. »*[261]

Nous avons situé ce mode nouveau de « faire Eglise » que nous nommons partenariat dans le cadre d'une compréhension de l'identité ecclésiale structurée autour de la mission : envoi de l'Eglise, par Dieu, vers le monde, pour y témoigner de son Amour et de son dessein d'Alliance avec l'humanité. Nous n'entrerons donc pas ici dans la considération de la diversité des courants

261 AVELINE, Jean Marc, « Les enjeux du dialogue interreligieux », in *Chemins de dialogue,* n°20, septembre 2002, p.28.

théologiques concernant la dimension salvifique des religions. Mais nous nous ferons l'écho de pratiques de dialogue interreligieux incluant des partenariats.[262] Nous évoquerons d'abord trois lieux de rencontre interculturels présentés par Jacques Levrat, issus de sa présence dans le diocèse de Rabat. Nous soulignons l'esprit qui les anime.

De la bibliothèque « La Source » de Rabat, l'auteur dit : « *(elle) ne se situait pas comme un centre culturel étranger qui veut faire connaître sa langue et sa culture, mais...elle se veut solidaire d'un pays qui cherche à mieux connaître son histoire, sa société, sa propre culture et aussi, mieux se développer. »*[263] Nous ne sommes plus là en situation de « colonisation », mais en situation de service. Une bibliothèque, riche de documents permettant de mieux comprendre la personnalité marocaine et sa foi, constituée initialement par des chrétiens, est mise à la disposition des chercheurs marocains. Elle devient lieu de rencontre naturel, d'échanges fraternels entre chrétiens et musulmans. Elle permet la possibilité d'un travail ensemble. Ainsi se construit un climat de paix grâce à la connaissance et au respect mutuels.

Le complexe culturel de Beni Mellal naît d'une collaboration entre un historien juif et un directeur de maison d'édition musulman. Les chrétiens s'y trouvent intégrés lorsque l'Eglise locale fait la proposition d'un terrain lui appartenant, pour donner forme à un projet sur lequel toutes les confessions se sont accordées : mettre un équipement culturel au service des plus démunis. Evoquant les raisons qui l'ont poussé à s'investir dans ce projet, l'auteur écrit : *« dire oui à un ami qui fait une telle confiance à l'Eglise, travailler ensemble, chrétiens et musulmans, au service des plus démunis, pour ce qui est de l'équipement culturel, enfin, ce complexe culturel peut participer au dynamisme de la région et donner un peu d'espoir à la jeunesse. »*[264] Nous entendons qu'à la base de la mise en œuvre du projet se trouve la confiance offerte et accueillie. Un partenariat « coopératif » peut dès lors prendre forme et se dérouler jusqu'à la réalisation du complexe culturel. Et il semble qu'il

---

262 LEVRAT, Jacques, « Dialoguer, pourquoi ? », in *Chemins de dialogue,* n°20, septembre 2002, p.39-55.
263 LEVRAT, Jacques, art.cit. p.40.
264 LEVRAT, Jacques, art.cit. in *Chemins de dialogue,* n° 20, septembre 2002, p.41.

perdure comme partenariat « solidariste ».

A ce j our, le GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien) travaille depuis plus de 30 ans. Sa méthode s'apparente à celles des groupes de recherche « Quart Monde–Université ». Les productions du g roupe sont, en effet, écrites en commun par des chercheurs de confessions différentes, s'appliquant à l'étude des diverses composantes du c hamp religieux et se soumettant à la rigueur des méthodes scientifiques modernes.

Trois expériences donc de mise en œuvre d'une collaboration qui a pu prendre forme de partenariat, initié suivant les cas par l'une ou l 'autre confession religieuse. Un accord s'est défini sur un projet commun, les moyens de sa réalisation ont été mis en œuvre, un vivre ensemble s'est construit au fil du temps qui s'avère fécond socialement. L'évocation de ces trois situations nous permet de qualifier la singularité d'un partenariat dans le cadre de la rencontre interreligieuse. Apparaît, en premier lieu, la nécessité de lieux de rencontre pour un vi vre et un faire ensemble autour de préoccupations ou de loisirs communs : art, culture, sport, engagement humanitaire, etc. Dans ce cadre, apprendre à écouter l'autre, sa manière de voir, de comprendre, de se situer, en tant qu'elle est marquée par son appartenance religieuse, ne pas avoir peur de sa différence mais l'interroger pour la mieux « entendre » donnent à la confrontation partenariale un caractère spécifique interreligieux. Le rapport de chacun à sa propre tradition, à ses propres Ecritures peut alors faire aussi l'objet d'un partage dans un cadre qui s'apparente plus au dialogue interreligieux (à moins qu'il constitue le projet même du partenariat comme dans le cas du GRIC), sous la forme de la prière ou de la réflexion théologique et exégétique. Il devient lieu possible d'accès à une universalité plus concrète dans la reconnaissance mutuelle d'une communauté humaine en recherche de Dieu, en quête de sens, en désir de fraternité, de justice et de paix. Il facilite dès lors la coopération fructueuse, la mise à disposition des compétences, des avoirs et des savoirs pour la concrétisation d'un projet dont la dimension de service de la société est ici particulièrement soulignée.

1.334 – Une présence d'Eglise en divers autres champs

Lorsque, dans les années 1950, le chanoine Deverny, curé d'Assy et aumônier du sanatorium du Plateau, décide d'offrir une chapelle où la rencontre de la beauté puisse participer au soin des malades, il fait appel à son réseau de relations et met en œuvre un véritable partenariat avec divers artistes. Le projet qui rassemble : la construction d'un lieu de culte, lieu de beauté favorisant des chemins d'intériorité par la médiation d'œuvres d'art. L'Eglise, promotrice du projet, est représentée par le curé et le Père Couturier, dominicain et maître verrier. Elle y favorise l'engagement d'artistes locaux et étrangers. Chacun, fidèle à sa démarche spirituelle et artistique, offre une œuvre singulière qui naît de son appréhension personnelle du patrimoine chrétien en cohérence avec une compréhension devenue commune du projet.[265] Au final, se trouve édifié, là, un haut lieu de témoignage rendu à la grandeur et à la beauté de l'humain, y compris dans sa vulnérabilité, une symphonie de significations offertes, une croisée de chemins singuliers qui ouvrent au Mystère du Réel, au Mystère du Royaume.

Nous citons ce partenariat comme exemplaire de ce que produit la rencontre respectueuse de diversités croyantes, incroyantes, agnostiques, lorsqu'elles s'accordent sur une visée commune, ici, le service de et le don à une humanité fragile et souffrante dans laquelle chacune se reconnaît. Il est indicateur, pour nous, d'une certaine manière de se situer dans ce que nous appelons les pastorales de la culture, du tourisme et des temps libres, des moyens de communication, champs nouveaux d'attention pour l'Eglise dans les formes qu'ils prennent pour nos contemporains. Envisager ces pastorales, non pas seulement à partir d'elle-même mais en partenariat avec des approches multiples locales, se fédérant pour que ces lieux d'investissement soient lieux d'ouverture pour tout citoyen à plus d'humanité, exprimerait une Eglise à l'écoute des signes des temps, s'y voulant servante du Royaume.

---

265 Citons par exemple : un Christ de Germaine Richier, un passage de la mer Rouge de Chagall, une tapisserie de l'Apocalypse de Lurçat, une mosaïque des litanies de la Vierge de Fernand Léger.

Conclusion

Lorsqu'à la suite de l'analyse de 15 extraits d'interviews nous avons tenté de décrire comment nous apparaissait l'identité ecclésiale des équipes d'aumôneries hospitalières, nous avons noté, comme une de ses caractéristiques, une Eglise servante de l'avènement du Royaume. La qualité évangélique du t émoignage rendu communautairement nous renvoyait, écrivions-nous[266] « *à ce dont les évangiles témoignent de la manière d'être de Jésus et de son message... une proclamation en actes que le Royaume de Dieu est offert à tous et qu'il est fraternité...Evangile de vie et de gratuité dont la réception convertit, édifie, rend vigilant à l 'imprévu d'autres possibles advenues. »* Il nous apparaît que la réflexion que nous venons de développer sur le partenariat, attitude missionnaire particulièrement adaptée à notre temps et cohérente avec l'ecclésiologie conciliaire, donne de l'ampleur à cette découverte initiale. En la déployant dans un autre cadre, d'autres harmoniques s'y découvrent.

« Mode » nouveau de « faire Eglise » en ce qu'il est « mode » de manifester l'Eglise en alliance avec le monde, dans des situations de débats ou d'engagements auxquelles elle est appelée à se joindre aux côtés d'autres institutions, le partenariat qualifie tout à la fois une pratique, une attitude et un style. Une pratique, dont la deuxième partie de notre travail a i ndiqué les enjeux ecclésiaux ; une attitude qu'au terme de cette réflexion nous dirons « évangélique », sans cesse à renouveler et à convertir. Elle consiste à se tenir solidaire, aux côtés de, donnant hospitalité à toutes les dimensions du réel qui se déploient dans la situation particulière de partenariat. Un style, une allure, une posture, d'être en capacité d'apprendre d'autrui, de recevoir de lui, d'être appelé par lui à un au-delà de soi-même. Un partenariat donc, suscité, habité, par la manière dont Jésus annonce, réalise et révèle le monde nouveau de Dieu, comme une semence qui germe, qui grandit envers et contre tout, donnant forme nouvelle au monde des humains, forme inédite pour l'aujourd'hui de ce

266 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.43.

temps.

Dans cette manière de se rendre présente au monde, de s'y faire accueillante aux dynamismes qui le travaillent en luttant contre les puissances de mort qui les enferment, l'Eglise rend témoignage de son espérance en la Résurrection, en l'avenir de la création et de toute existence humaine. Le partenariat lui offre de le faire dans l'humilité et la modestie, une parmi d'autres, au service de..., à la manière de son Seigneur. En servant le devenir du monde comme lieu habitable pour tous, où chacun puisse advenir, au fil des jours, à sa propre humanité sauvée, dans le respect de sa dignité, l'Eglise sert le devenir du Royaume. Se recevant de Dieu (Père, Fils, Esprit), et missionnée par lui pour le monde, elle ne cherche plus à attirer à elle. Cherchant le Royaume de Dieu, en découvrant les germes en elle et autour d'elle, oeuvrant selon la justice du Royaume, le reste lui advient par surcroît.

CHAPITRE 2 - DES RELATIONS DE COMPAGNONNAGE : NAISSANCE D'UNE EGLISE "SACREMENT DE LA RENCONTRE"

Introduction

Dans le chapitre précédent nous avons pris en compte une première caractéristique de l'identité ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalière : une Eglise missionnée dans un lieu laïc y accomplissant un service du monde et du Royaume particulièrement à travers la mise en œuvre de partenariats. Nous voudrions, dans ce chapitre-ci, être attentifs au vécu communautaire de ces équipes, à ce qui le caractérise, l'édifie, le nourrit. En nous référant à l'analyse du corpus effectué au départ, nous sommes en droit d'insérer notre réflexion dans une ecclésiologie conciliaire de communion, sacramentelle et confessante, à laquelle des relations et des pratiques de compagnonnage donnent forme particulière. Celles-ci qualifient, en effet, des modes de présence, de rencontre et de témoignage qui fécondent le vécu communautaire en lui donnant forme de fraternité. Cet « être ensemble » ecclésial consonne particulièrement avec des communautés de taille restreinte, suscitant la nécessité de rapports avec d'autres réalités ecclésiales.

Le titre que nous avons donné à ce chapitre, indique que nous désirons placer la rencontre d'autrui comme élément unifiant de l'ensemble. En conséquence, dans un premier temps, nous déploierons à travers elle, l'espace de la sacramentalité. Puis, interrogés par l'émergence de l' « être ecclésial » des équipes d'aumônerie hospitalière, nous regarderons comment les éléments qui le structurent donnent force et vie à une communauté interprétative et confessante . La pratique de la relecture pastorale y jouant un rôle fondateur, notre démarche fera droit à l'apport d'une théologie de la narrativité en rapport

avec la pensée herméneutique de Paul Ricœur. Les chemins de compagnonnage ne seront jamais absents de cette réflexion et le livre des Actes des apôtres en constituera l'horizon et le cadre. En tout ceci, nous développerons une ecclésiologie conciliaire de communion qui dépasse les formes visibles des communautés particulières tout en les invitant à manifester l'amplitude de cette communion.

2.1 – L'espace de la sacramentalité.

Nous parlons d'une Eglise "sacrement de la rencontre". Nous recevons de "Lumen Gentium" l'expression : l' Eglise est, dans le Christ, "*en quelque sorte le sacrement, c'est à dire à la fois, le signe et le moyen de l'unité intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (*LG 1). Nous entendons, par ailleurs : "*toute visite avec le malade est sacrement. Si je suis seule à faire ma visite, je représente ce service d'Eglise, l'équipe d'aumônerie... Le malade ne m'appartient pas, je l'écoute, je tisse des liens et, quand c 'est possible, je propose une parole, un sacrement."*[267] La multiplicité de ces expressions nous introduit dans l'espace de la sacramentalité. Avant d'en déployer les dimensions anthropologique, ecclésiale et christologique, nous évoquerons les diverses acceptions du mot "sacrement" dans la vie de l'Eglise.

2.11 – Sacrement et Mystère

2.111 – Une Eglise "sacrement de..."

Au IIIème siècle, Cyprien, évêque de Carthage, introduit le mot "sacramentum" pour parler de l'unité de l'Eglise dont la source se trouve dans

267 1ère partie, chapitre 1, extrait 5, paragraphe 1.32.

la communion trinitaire. L'Eglise est dite "*unitatis sacramentum*" c'est à dire que l'unité de l'Eglise, "*ce lieu d'une concorde indissolublement cohérente"*[268]*,* indique l'unité de la Trinité en tant qu'elle manifeste en elle son efficacité. Il faudra attendre, ensuite, Vatican II, pour que le mystère de l'Eglise de Jésus Christ soit exprimé en termes de sacrement[269], non seulement dans la constitution dogmatique "Lumen Gentium" (1,9,48)[270,] mais aussi dans "Gaudium et Spes*"* (45) et *"*Ad Gentes" (1,5) où elle est dite "*sacrement universel du s alut"*. L'assemblée plénière de l'épiscopat français réuni à Lourdes en 1971, travaillera sur un rapport dont la première partie, rédigée par Mgr Coffy, s'intitule : Eglise-sacrement[271]. Cette notion y est déclinée dans une triple dimension : Eglise, sacrement du Royaume de Dieu ; Eglise, sacrement du Christ mort et ressuscité ; Eglise, sacrement du salut universel. Ce rapport porte le souci pastoral de l'Eglise de signifier, dans ses modes de vie, de présence, d'action, le Mystère du Dieu Trinité offrant à l'humanité la participation à sa vie grâce à la médiation de Jésus, l'unique sauveur, et au don de l'Esprit qui nous conforme au Fils, premier né d'une multitude de frères.

2.112 – Des "sacrements"

Au cours de l'histoire de l'Eglise sont apparues des ritualités particulières accompagnant la décision de conversion au Christ, manifestant l'unité de la communauté des croyants autour de lui et la structurant. Puis, elles se sont déployées, scandant les grands moments de l'existence humaine de la naissance à la mort. Pierre Lombart, au milieu du XIIème siècle, en détermine

---

268 CYPRIEN, *De l'unité de l'Eglise catholique,* collection Unam sanctam, n°9, Paris, Le Cerf, 1942, p.14, cité par C.Théobald in *Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs,* éditions de l'Atelier, Paris, 2003, p.52, note 1.

269 Même si déjà, au XIXème siècle, des théologiens comme Moehler, prennent parti pour ce type de formulation.

270 Dieu a fait « *de l'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, auteur du salut, principe….l'Eglise pour qu'elle soit, aux yeux de tous, dans chacun, le sacrement visible de cette unité salutaire* » (LG 9)

271 Mgr COFFY, Robert, VARRO, Roger, *Eglise signe de salut au milieu des hommes,* Le Centurion, Paris, 1972, p.11-72.

sept[272]. Il sera suivi par le 4ème concile de Latran en 1215. Sept "sacrements", sept signes sensibles et efficaces du salut de Dieu accueilli comme un don en tant qu'ils sont célébrés et reçus dans la foi en la présence et l'action du Ressuscité. Celui-ci, alors, introduit le croyant, ici et maintenant, par la médiation de paroles et de gestes, dans le mouvement de sa Pâque. Traditionnellement, ces rites sacramentels sont dits sacrements de la foi et sacrements de l'Eglise. Le cadre de leur célébration est la communauté ecclésiale où ils sont expressions de sa foi et de celle du bénéficiaire. La signification latine du mot "sacramentum" : serment, et, en langage militaire, engagement, évoque une relation contractuelle avec, comme conséquence, une décision de fidélité. Elle ouvre la porte à l'univers d'une alliance, celle de Dieu et de l'humanité qui s'accomplit en Christ et, par lui, en chaque chrétien.

2.113 – Mystère et manifestation

Mais qu'en est-il du "Mystère" dont parle les Ecritures du Second Testament[273] et pourquoi l'évoquer dans l'univers sacramentel ? En Marc 4, 11, Jésus, alors qu'il enseigne en paraboles, parle du "*du mystère du Royaume de Dieu"* qui a été donné aux disciples alors que, pour d'autres, il demeure énigme. Le genre littéraire de la parabole manifeste, en effet, en sa forme même, la réalité du Royaume de Dieu à la fois caché et offert à la reconnaissance de sa présence ici et maintenant, dans le quotidien de la vie. Paul, dans l'épître aux Romains (16, 25-26) parle de "*Jésus Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels et aujourd'hui manifesté par des Ecritures qui le prédisent et porté à la vue de toutes les nations."* Là encore, s'exprime la manifestation dans une réalité visible, historique, concrète, (l'histoire de Jésus de Nazareth, celle du peuple juif, celle de la communauté chrétienne) d'une réalité cachée en Dieu. Dans l'épître aux Corinthiens (1Co 2, 1 -2.7-9), l'apôtre souligne que le mystère de Dieu se

272 Alors qu'auparavant le chiffre variera pouvant aller jusqu'à 25 !
273 Le mot « sacrement » ne se trouve pas dans le Second Testament.

donne à percevoir dans le Christ crucifié, lieu de son dévoilement ultime. L'hymne qui débute la lettre aux Ephésiens (Ep 1, 3 -14), célébre la bienveillance de Dieu qui nous bénit dans le Christ depuis les origines. Portée en Lui à notre connaissance, elle nous annonce le dessein de Dieu à notre endroit : que nous devenions ce que nous sommes, à savoir des fils adoptifs en et par Jésus Christ.

Ainsi nous apparaît-il que la structure « incarnationelle » de la révélation chrétienne du m ystère de Dieu sous-tend la dimension sacramentelle du mystère de l'Eglise et nous permet d'oser parler de la sacramentalité de la vie.

2.12 – La sacramentalité de la vie

La sacramentalité de la vie s'enracine dans le fait que celle-ci peut devenir lieu de révélation : révélation de soi-même à soi-même, en accédant à la conscience de son unicité de sujet dans la relation à autrui ; révélation d'une profondeur cachée des êtres et des choses par delà leurs apparences ; révélation de la cohérence d'évènements qui deviennent histoire. Le témoignage des équipes d'aumônerie hospitalière nous dit que cela s'opère par la grâce de la rencontre et, particulièrement, par le compagonnage que facilite une certaine présence aux côtés des personnes hospitalisées. Souvent, la conscience de la sacramentalité de la vie apparaît aux yeux des membres de l'équipe dans le partage qu'ils font ensemble de leurs visites. Ce moment peut devenir espace de révélation pour chacun d'eux de l'humanité singulière de chaque personne rencontrée en raison du rapport qu'elle entretient à la précarité de sa vie. Il peut aussi les conduire à une interrogation semblable sur leur existence et les mener à une autre profondeur d'humanité.

Reconnaître la sacramentalité de la vie c'est aussi poser le signe de la présence silencieuse, régulière, aux côtés de personnes âgées avec qui, semble-t-il, "*il ne se passe rien*". Et pourtant, le bouquet de fleurs d'anniversaire, la tendresse offerte dans un geste, un regard, un sourire, deviennent l'expression même de la reconnaissance d'une semblable dignité. Comme le dit un membre

de l'équipe d'aumônerie de Vertou, reprenant d'ailleurs les termes du projet pastoral, il s'agit de réserver à chacun une place de "*membre actif et à part entière"* dans la communauté humaine et ecclésiale, même s'il ne peut plus se déplacer, ni apparemment communiquer. C'est le même projet que nous interprétons comme s'inscrivant dans la dynamique de la sacramentalité de la vie quand il indique la visée d'une présence d'écoute : "*Notre écoute, quand elle est sollicitée par un résident, veut chercher à lui permettre, en nous partageant quelque chose de sa vie : de se dire à lui-même, l'homme, la femme qu'il est, a été, veut être ; de retrouver en lui le positif qui l'habite et la – ou le fait encore – vivre ; de pouvoir en faire mémoire, s'en réjouir, en remercier ; de s'ouvrir des chemins nouveaux, et "se créer" ainsi un nouvel avenir..."*[274]

D'où l'émerveillement quand s'offre l'imprévu d'une parole qui confirme l'impact de la présence accordée. Par exemple, ce fils en mauvais rapports avec son père. La veille de la mort de ce dernier, il vient le voir et il est introduit près de lui par l'aumônier. L'enterrement sera civil et l'aumônier sera présent. Quelques jours plus tard, celui-ci recevra ces quelques mots : « *Nous vous remercions de votre présence... Nous prions le Seigneur pour nous aider à trouver la voie de l'amour et du pardon. »*

2.13 – La sacramentalité du témoin.

Nous voulons évoquer ici la réciprocité d'une révélation dans l'évènement de la rencontre, réciprocité qui constitue chacun témoin de ce qu'il devient pour l'autre ; un peu à la manière dont les récits évangéliques nous ouvrent les yeux sur l'identité de Jésus, mais, tout autant, sur ce qu'il devient pour ceux et celles dont le chemin croise le sien. Prenons-en pour exemple la femme affligée d'un flux de sang qui dure depuis 12 ans. Elle a dépensé tout son avoir auprès de médecins et elle se trouve aller de mal en pis. Ayant entendu parler de Jésus, elle joue son va-tout en se risquant à toucher son manteau, transgressant toutes les règles de pureté rituelle, et se disant : *"Si je*

274 Projet de l'équipe d'aumônerie hospitalière de Vertou, tome *Annexes,* annexe III, 9

touche au moins ses vêtements, je serai sauvée" (Mc 5,28). Les deux versets qui suivent dans le texte traduisent, dans leur écriture même, la simultanéité de l'effet de ce "toucher" chez l'une et l'autre personne engagée dans la rencontre. Mais, ce qui arrive là ne peut devenir signifiant pour chacune et porter son fruit de salut que dans la parole échangée face à face. Jésus comprend alors que la force sortie de lui a été puissance de vie, annihilant l'œuvre de la mort en cette femme depuis 12 ans. Il reçoit aussi le témoignage de la volonté de vivre de cette femme, volonté qui lui a permis de tenir dans une épuisante épreuve et de transgresser us et coutumes pour venir jusqu'à lui, poussée par une confiance sans faille. Il peut alors lui confirmer que sa foi l'a sauvée. Cette foi pourra donc continuer à la sauver, à la maintenir en santé. Elle peut aller *"en paix"*. Quant à lui, ayant connu, à la faveur de la foi de cette femme, qu'il n'y avait qu'à toucher son vêtement pour que la vie passe, il réalise que son corps tout entier est capable de porter au corps des autres les énergies de la vie qu'il tient de son Père. Fort de cette confiance en Celui qui lui confie sa propre puissance de vie à l'intention de tout être humain en disposition de l'accueillir, Jésus va pouvoir demander à Jaïre cette même confiance face à la mort annoncée de sa fille. *"Sois sans crainte, aie seulement la foi"* (Mc 5, 36).

Beaucoup de témoignages d'aumônerie hospitalière sont de cette nature losqu'ils parlent de la relecture. Dans le temps de rassemblement de l'équipe, qui le veut offre aux autres un récit de ses rencontres, les constituant témoins de sa manière d'être présent, d'accueillir, d'écouter, de se laisser déplacer. Par le jeu d'un échange fraternel dans l'humilité et la vérité, il peut advenir que les uns ou les autres voient se découvrir à leurs yeux, pour eux-mêmes ou pour autrui, leur manière particulière d'être disciples et témoins de Jésus, compagnon de son chemin d'humanité. Sacramentalité du témoin par qui chacun advient à son unicité face à l'autre.

2.14 – La sacramentalité de la communauté ecclésiale

L'extrait 9, analysé dans la première partie de cette recherche[275] est emblématique de ce que nous voudrions préciser maintenant en parlant de la sacramentalité de la communauté ecclésiale. En réponse à la question : "*Qu'est-ce que votre expérience d'aumônerie fait bouger dans votre manière ou dans vos exigences de vivre en Eglise quand vous êtes sorties de l'aumônerie ?",* une femme témoigne, en effet de ce que la rencontre et l'écoute des malades, le cheminement à leurs côtés, lui est lieu de révélation d'une présence qui la bouleverse et l'envoie vers d'autres frères en d'autres lieux dans "u*n esprit de service et d'humilité."* L'histoire de vie des malades, par la vertu du partage qu'ils lui en font, lui devient histoire sacrée (sacramentalité de la vie). L'équipe, espace où ces révélations sont partagées, mises en forme d'écritures, de prières et d'action de grâces, devient communauté où le salut est reconnu, accueilli, célébré dans l'aujourd'hui de son advenue. Petit rassemblement de frères et soeurs, dans un lieu laïc, source d'une présence où peut se ressentir la tendresse et la sollicitude de Dieu pour chacun.

"*Dans quelle situation se référer à la sacramentalité de l'Eglise ?"* demande Christoph Théobald dans sa rencontre de l'Eglise d'Algérie.[276] Peut-être et surtout, dans la précarité de situations où il peut apparaître que la force qui fait tenir vient d'un autre (1Co 2, 1-5). Elles deviennent susceptibles, alors, de susciter, un jour, l'interrogation sur l'identité de cet « autre ». C'est dans la précarité, en effet, que peut affleurer une confiance qui s'appuie sur la parole : *"Sois sans crainte, petit troupeau, car votre Père s'est complu à vous donner*

275 1ère partie, chapitre 1, extrait 9, paragraphe 1.32.
276 THEOBALD, Christoph, *Présences d'Evangile.* op.cit. p.38ss.

le Royaume" (Lc 12, 32).

Nous avons vu, au chapitre précédent, comment la situation de plus en plus minoritaire de l'Eglise dans la société lui était une chance d'advenir à son identité de servante du Royaume. Là aussi se joue sa sacramentalité dans la mesure où elle se met en situation d'apprendre d'autrui, de se faire compagne sur son chemin d'humanité, de le découvrir avec lui, de révéler et soutenir les énergies qui sont en lui, à la manière de Jésus dans la diversité des récits évangéliques de ses rencontres. L'être ensemble ecclésial des équipes d'aumônerie hospitalière naît de cette réalité vécue aujourd'hui. Il s'édifie en même temps qu'il nourrit et fortifie le témoignage de chaque "envoyé" comme sacrement de la présence du Christ. Un jour, peut-être, ce témoin aura-t-il à répondre de l'espérance qui l'habite : *"Qui te fait être ainsi à mes côtés ?"* Alors, il pourra indiquer celui qui l'inspire et qui tient ensemble la communauté ecclésiale à laquelle il appartient, celui-là qui se donne à rencontrer par la médiation de la présence de ses disciples "missionnés".

2.15 – "Qui m'a vu, a vu le Père" (Jn 14, 9)

Cette affirmation, que l'auteur de l'évangile met dans la bouche de Jésus, apparaît au terme de son chemin terrestre, alors qu'il prépare les disciples à son départ. A Thomas, qui ne comprend pas où va Jésus et s'interroge sur le chemin pour le suivre, Jésus répond :*"Je suis le chemin... nul ne vient au Père sinon par moi. Si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père ; dès à présent vous le connaissez et vous l'avez vu."* (Jn 14, 6-7) Philippe, à son tour, demande : "*Montre-nous le Père"*, suscitant l'étonnement de Jésus : *"Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ? Qui m'a vu a vu le Père."* (Jn 14, 8-9). Si voir Jésus équivaut à voir le Père, n'est-ce pas reconnaître l'origine de Jésus ? Dès lors, qui voit Jésus vivre, agir, parler, mourir, découvre la Parole de Dieu faite chair, à lui adressée. "*Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par (en) un*

Fils...” (He 1, 1). En un Fils, Parole de Dieu faite chair, Dieu s’est dit lui-même, de sorte que tout soit dit. “*Quand, dans la chair de Jésus, Dieu a tout dit, se révélant lui-même comme mystère, une fin est arrivée qui ne peut être suivie que par son silence et la croissance de la liberté humaine, jusqu’à devenir capable de tenir debout face à ce mystère.”*[277]. Mais Jésus disparu et exalté à la droite du Père, l’Esprit peut venir en nous (Jn 16, 7), achever l’incarnation de la Parole puisque celle-ci peut demeurer en la chair de tout homme (Jn 1,14). Alors, chacun devient capable d’entendre, tout comme la samaritaine ayant traversé le “malentendu” (Jn 4, 7-26), que l’eau que Jésus donne devient en lui, pour peu qu’il l’accueille, source jaillissant en vie éternelle. Découvrant la source en lui, tout être humain peut reconnaître son origine et devenir Parole faite chair. Alors, les “*relations humaines prennent une forme nouvelle, un goût de”vie” jusqu’alors inconnu : le don s’efface au profit de la relation entre donateur et bénéficiaire... les personnes elles-mêmes deviennent subitement significatives – signes de vie et de salut – les unes par rapport aux autres ; elles deviennent “personnes en relation sacramentelle”.*[278]

Ainsi, le disciple qui se nourrit des Ecritures et de la rencontre du Christ, sacrement de Dieu, le disciple qui se fortifie et se ressource dans le partage communautaire, devient apte à discerner la présence du Verbe en toute chair et à honorer la sacramentalité en toute vie humaine.

2.2 – L’émergence d’un “être ensemble” ecclésial

Dans notre rencontre avec les diverses équipes d’aumônerie hospitalière, nous avons été frappés de ce que, pour beaucoup, cette entrevue était l’occasion de découvrir une réalité dont elles vivaient mais qu’elles n’avaient pas l’habitude de formaliser. Nous voudrions, ici, développer notre réflexion en l’enracinant dans ce que nous avons perçu de l’émergence de l’ecclésialité d’un “être

277 THEOBALD, Christoph, *Présences d’Evangile,* op.cit. p.57.
278 THEOBALD, Christoph, op.cit. p.62.

ensemble" inscrit concrètement dans un établissement de santé.[279] Les mots employés, que nous citons en note, évoquent quelque peu ce que les Actes nous présentent comme caractéristiques des communautés aux origines. C'est pourquoi, nous regarderons ces textes dits "sommaires", mais aussi les modes selon lesquels s'est opérée la rencontre de Pierre avec la maison de Corneille. Ils pourraient s'avérer opératoires aujourd'hui en divers lieux et circonstances où émergent des "être ensemble" ecclésiaux où la fraternité se fait compagnonnage.

2.21 – Aux origines de l'Eglise

2.211 – Actes des apôtres, trois" sommaires" : 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 12-16.

Le sommaire, pris comme unité narrative, fonctionne comme un résumé. Lorsque nous en rencontrons dans les évangiles[280], ils servent à indiquer les éléments fondamentaux du ministère de Jésus alors qu'il parcourt la Palestine : un enseignement et une activité de guérison à l'intention de foules nombreuses qui le recherchent et le suivent. Dans cette perspective, les trois sommaires des Actes que nous allons analyser veulent signaler les caractéristiques des communautés qui naissent de la prédication apostolique dynamisée par l'Esprit de Pentecôte.

---

279 Nous notions en effet : "L'équipe d'aumônerie advient comme communauté au fil des jours par le partage et la prière dans le respect et l'accueil des différences de chacun. La vie de l'équipe est jalonnée de temps de rencontres réguliers, hebdomadaires ou mensuels. Ils sont l'occasion d'un partage des expériences de rencontres vécues par les uns et les autres, des questionnements mais aussi des émerveillements qu'elles suscitent. Dans la relecture de ce qui se joue dans ces relations de compagnonnage avec les résidents, leurs familles, les personnels hospitaliers, une Bonne Nouvelle de salut se fait entendre qui suscite conversion et actions de grâces. Ainsi se structure un être ensemble enraciné dans un accueil de l'Evangile, dans l'expression commune de la prière, dans la confiance mutuelle que suscite le partage de l'expérience et de la réflexion." (1ère partie, chapitre 1, 1.412.)

280 Mc 1, 32-34 ; 3, 7-12 ; 4, 33-34 ; 6, 53-56 ; et les équivalents en Mt 8, 16-17 ; 12, 15-21 ; 14, 34-36 ; Lc 4, 40-41 ; 6, 17-19.

2.2111 – La place de chaque sommaire dans une unité narrative.

Les trois sommaires cités se situent dans l'unité narrative des cinq premiers chapitres des Actes que les exégètes considèrent comme des « récits d'origine ». Ils se rapportent, en effet, aux commencements de ce mouvement dont Luc contemple la vitalité alors qu'il continue d'être soumis à la persécution et à l'adversité, qu'elles viennent des croyants juifs ou des Romains.

Le premier sommaire (Ac 2, 42 -47), conclut le long récit de commencement que constitue l'évènement de Pentecôte. On y trouve un récit (2, 1-13), un discours de Pierre (2, 14-36), et la réaction de l'auditoire (2, 37-41). Le premier verset du sommaire enchaîne sans transition. A la fin du sommaire, on change de lieu puisque le chapitre 3 commence au Temple. Ce premier sommaire ressemble donc à une conclusion du chapitre 2 des Actes. Vu ainsi, il autorise cette interprétation : l' effusion de l'Esprit trouve son accomplissement dans la communion fraternelle qui existe au cœur de la communauté des croyants. Le vocabulaire de la communion y est extrêmement présent : communion entre les membres de la communauté (42), communion qui s'exprime dans le partage des biens selon les besoins de chacun (44-45), mais aussi dans la prière et la fraction du pain (46-47a), communion qui se déploie grâce à l'action du Seigneur ressuscité (47b).

Ce premier sommaire joue un rôle programmatique par rapport aux deux suivants. Dans chacun des trois, le verset inaugural annonce le contenu développé ensuite. En même temps, les deuxième et troisième donnent de l'ampleur à un élément du premier : celui du partage des biens pour le contenu du second, l'activité de guérison des apôtres et son retentissement sur le peuple pour le contenu du troisième. Il dresse également « *un portrait du groupe issu de Pentecôte qu'il offre comme une image exemplaire de l'Eglise.* » Enfin, « *le temps verbal de l'imparfait confère au récit la profondeur de l'histoire. Le sommaire annonce donc un programme de communauté en l'érigeant en*

modèle et en l'inscrivant dans l'histoire. »[281]

Le deuxième sommaire fait suite au verset 31 du chapitre 4 qui évoque une effusion de l'Esprit sur la communauté rassemblée pour rendre grâces à Dieu de ce que Pierre et Jean ont échappé à la persécution des chefs religieux juifs. Il se termine par l'évocation de la manière dont s'opère le partage des biens dont il a déjà été question dans le premier sommaire. Il sera suivi d'un modèle positif pour la communauté, celui de Joseph dit Barnabé et d'un modèle négatif, celui d'Ananie et Saphire. L'interprétation de ce second sommaire se situe donc dans la même ligne que le premier : l' Esprit est source de la communion des croyants. Ceux-ci n'ont qu'un cœur et qu'une âme et ils le manifestent dans le partage des biens (4,32a. 34-35).

Le troisième sommaire, faisant suite au récit d'Ananie et Saphire, précède un nouvel épisode de persécution des apôtres. Ce ne sont plus seulement Pierre et Jean mais tous les apôtres qui sont appelés à porter témoignage de la résurrection du Seigneur devant le Sanhédrin. Une fois posée l'unanimité des croyants, nous soulignons l'expression « *signes et prodiges »* qui fait écho à la prière de la communauté rassemblée (Ac 4, 20). Celle-ci s'avère exaucée puisque l'action salutaire de Dieu s'opère aux yeux de tous par les mains des apôtres, tout comme elle advenait par Jésus alors qu'il sillonnait les routes de Palestine (Lc 6, 17-19). Nous trouvons dans ce troisième sommaire « *une insistance proprement lucanienne... croire n'est pas sans répercussion sur le cœur et le corps... La Parole partagée renferme un potentiel de transformation de l'humain tout entier. »*[282]

2.2112 – Les éléments structurants de la communauté aux origines.

Tout d'abord nous nommerons l'Esprit comme principe fondateur de la communauté. Son effusion sur les 120 disciples d'abord, rassemblés autour des Douze, puis sur la communauté des croyants convertis suite à la prédication des apôtres (Ac 4, 31), l'indique avec clarté. Cet Esprit est à l 'origine de

281 MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des Apôtres (1-12),* Labor et fides, Genève, 2007, p.103.
282 MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des Apôtres (1-12),* op.cit. p.185.

l'assurance avec laquelle les apôtres rendent témoignage à la résurrection de Jésus. Il est lui-même témoin, en tant que trace inscrite dans l'histoire humaine, de la présence vivante du Seigneur ressuscité au milieu des siens.

Le témoignage rendu à la résurrection de Jésus, par la communauté croyante et très particulièrement par les apôtres, prend deux formes : la prédication et une activité de guérison qualifiée de « *signes et prodiges* ». Cette expression traverse les écrits des prophètes, l'Exode et un certain nombre de psaumes, pour évoquer l'action libératrice de Dieu à l'égard de son peuple. C'est dire que la prédication ne peut être perçue comme authentique que si elle s'accompagne d'actes de guérison, de libération, de remise debout, de réintégration dans la vie sociale. Les premiers chapitres du livre des Actes montrent que cela est possible car la puissance de vie et de salut du Ressuscité est à l'œuvre chez les croyants.

Autre élément structurant, la communion. Elle se manifeste dans le partage des biens, dans l'unanimité de la prière et de la louange de Dieu pour ce qu'il est donné aux croyants de voir s'accomplir sous leurs yeux et dans le repas pris dans les maisons qui s'accompagne du signe posé « *en mémoire de Lui* » : la fraction du pain.

Ces éléments structurants font écho à ce que nous avons entendu des équipes d'aumônerie hospitalière et très particulièrement à cette coutume de se retrouver pour prier avant de partir à la rencontre des personnes hospitalisées. La certitude que leur présence peut être source de bien être, de mieux être, dans une prise en compte de la globalité de la personne touchée par la maladie, donne chair à cette proximité vécue à la suite de Celui qui passait en faisant le bien. Leur témoignage, enraciné dans la soumission à la Parole lue, écoutée, partagée, construit et édifie le lien communautaire.

2.212 – Hospitalité et commensalité

Le compagnonnage, tel qu'il prend forme chez les compagnons du devoir ou du tour de France, donne de l'importance à la maison, ce lieu que chacun

sait pouvoir trouver dans la ville où il se rend. Là, hospitalité lui sera offerte avec gîte, couvert et partage avec ses pairs. Il y expérimentera la fraternité du compagnonnage, ressourcement et appui pour la poursuite de son voyage d'initiation dans la connaissance et la pratique du métier. Hospitalité et commensalité se répondent aussi en écoutant certains récits des évangiles. Elles appartiennent à l'histoire des rencontres de Dieu et des êtres humains (Gn 18), et donc à celle de Jésus avec les gens de Palestine. Elles donnent visage aussi à la fraternité des disciples comme une manière d'Evangile, de Bonne Nouvelle. Nous l'indiquerons à travers une présentation rapide des repas de Jésus selon l'évangile de Luc et l'histoire de la rencontre entre Pierre et Corneille dans le récit des Actes.

2.2121 – Les repas de Jésus dans l'évangile selon Luc

L'évangile de Luc montre Jésus répondre positivement à toute invitation de repas d'où qu'elle vienne, au grand dam, souvent, de beaucoup de ceux qui en sont témoins. Lévi, le publicain douanier qu'il vient d'appeler à le suivre, lui fait un grand festin dans sa maison. *« Une foule nombreuse de publicains et d'autres gens se trouvaient à table avec eux, »* dit le texte et pharisiens et scribes murmurent (Lc 5, 29-31). Un autre jour, un pharisien l'invite à sa table, dans sa maison où « *une femme, qui dans la ville était une pécheresse, »* s'autorise à rejoindre Jésus, couvrant ses pieds de larmes, de baisers et de parfum (Lc 7, 36-50). Il accepte d'être reçu dans la maison de Marthe et de Marie (Lc 10, 38-42), de même que chez un chef des pharisiens, un jour de sabbat, pour prendre repas. *« Un hydropique se trouvait devant lui...et il le guérit. »* (Lc 14, 1-4). En toutes ces occasions, Jésus ne décline pas l'hospitalité offerte et, dans ce cadre, il se montre accueillant à la tendresse ou la détresse de quiconque se trouve là, provoquant les témoins à changer leur regard pour entrer dans une même attitude d'hospitalité.

Il arrive aussi que Jésus suscite la commensalité. Lorsqu'il se retrouve face à la foule qui l'a suivi tout le jour, qu'il a enseignée et dont il a guéri les malades, et que le soir tombe, il fait dresser la table à même le sol et partage

avec elle le peu que lui et ses disciples ont à leur disposition (Lc 9, 11-17). Il s'invite chez Zachée, un riche chef des publicains qui le reçoit avec joie (Lc 19, 2-10). Il donne comme règle aux disciples, envoyés deux par deux « *en avant de lui »,* de demeurer dans les maisons où ils seront accueillis, d'y manger ce qu'on leur servira et d'appeler la paix sur elles (Lc 10, 1-9).

Le repas, sous sa forme quotidienne ou festive, constitue aussi le cadre de nombreuses paraboles. Jésus introduit ainsi qui peut entendre aux moeurs du Royaume. Là, pauvres, estropiés, boiteux, aveugles, fils qui revient d'errance et celui qui est à demeure dans la maison, sont appelés à prendre place à la table préparée par Dieu qui invite (Lc 14, 7-24 ; 15, 11-32). Enfin, au terme, le repas de la pâque, ardemment désiré et vécu avec les Douze (Lc 22, 14ss), devient le lieu du partage du pain et de la coupe, vie donnée, sang versé pour la multitude et invitation, pour les siens, à faire et vivre ce don en mémoire de Lui..

Ainsi Jésus ne refuse pas d'être commensal de qui l'invite, quel qu'il soit. A ceux qui s'en offusquent, au nom des règles de pureté légale, il indique que tous, publicains et pharisiens, pauvres et riches, justes et pécheurs ont place à la table du Royaume, là où il n'y a plus que les enfants d'un même Père dont l'hospitalité n'a pas de borne. Hospitalité et commensalité, deux traits d'un compagnonnage fortuit, à la rencontre de deux chemins, pas toujours indemnes d'ambiguïtés et de faux semblants de la part des scribes et pharisiens. Hospitalité et commensalité que Jésus accueille ou propose, situations où il se rend disponible à toute rencontre, offrant à ses hôtes d'élargir leur cœur aux dimensions du cœur de Dieu. Cette hospitalité et cette commensalité sont si caractéristiques du mode d'être en relation de Jésus, que ses disciples le reconnaîtront à la fraction du pain, dans une auberge où il accepte de demeurer avec eux (Lc 24, 29-35).

2.2122 – Pierre et Corneille : histoire d'une rencontre et d'une hospitalité (Ac 10,1-11,18).

Tout au long de l'itinéraire de Jésus, scribes, pharisiens et fidèles observateurs de la loi, se sont scandalisés de la liberté de Jésus, de sa manière de se faire proche d'autrui quel qu'il soit, jusqu'à faire table commune avec lui.

Comment la communauté des disciples du Ressuscité va-t-elle entrer dans ce même mouvement de liberté ? Sans doute la voit-on s'agrandir de celles et ceux que le Seigneur lui adjoint à Jérusalem (Ac 2, 47) et prendre naissance en Samarie (Ac 8, 1.4-25), sortant ainsi de l'ostracisme que les Juifs faisaient peser sur les Samaritains. Le récit du compagnonnage de Philippe avec un haut fonctionnaire de la reine d'Ethiopie, le temps d'ouvrir l'intelligence de ce dernier à la compréhension des Ecritures et de lui permettre de reconnaître Jésus comme son Sauveur, n'a pas de répercussion sociale immédiatement perceptible. L'eunuque poursuit son chemin tout joyeux et Philippe se laisse conduire, de ville en ville, par l'Esprit. Pour que l'Eglise naissante comprenne qu'hospitalité et commensalité sont sans frontières dans le Royaume de Dieu, le récit de Luc concernant Pierre et Corneille donne à entendre que Dieu lui-même suscite l'invitation, la rencontre et l'hospitalité.

Premier acteur présenté dans le récit : Corneille, centurion romain, demeurant à Césarée, qualifié de pieux et craignant Dieu et dont les prières et les aumônes en faveur du peuple juif sont agréables à Dieu. Celui-ci le fait savoir à Corneille par la médiation d'un messager qu'il voit entrer dans sa maison et qui lui demande de faire venir chez lui un certain Simon-Pierre dont il lui fournit les « coordonnées ». Il semble que Corneille et Dieu soient des familiers depuis longtemps. Le premier ne s'étonne pas de l'ordre du second et met tout en œuvre aussitôt pour que l'invitation de venir chez lui soit transmise à Pierre.

Alors que les serviteurs de Corneille se déplacent vers la maison de Pierre, ce dernier est appelé à un autre déplacement : *« Ce que Dieu a purifié, toi, ne le dis pas souillé »* (10, 15). Il demeure dans une grande perplexité quant au sens de cette parole jointe à l'ordre d'immoler et de manger toutes sortes d'animaux qualifiés d'impurs par la loi de Moïse. Alors, l'Esprit lui enjoint d'aller vers ceux qui le cherchent et de les suivre sans hésiter. Obéissant à l'Esprit, Pierre va à la rencontre des serviteurs de Corneille. Ayant entendu leur message, il les fait entrer chez lui et leur donne hospitalité, manifestant ainsi une compréhension concrète de la parole qui lui est adressée de la part de Dieu.

Le lendemain, Pierre et quelques frères de Joppé se mettent en route vers

Césarée, accompagnés des gens de la maison de Corneille. Ce compagnonnage d'une journée de marche, faisant suite à l'hospitalité d'un soir et d'une nuit, entre personnes que Dieu a réunies par delà les règles, les coutumes et les préjugés, va permettre à Pierre de témoigner devant Corneille que *« Dieu vient de lui montrer qu'il ne faut appeler aucun homme souillé ou impur »* (10, 28). Et chacun de partager à l'autre, dans la simplicité et la confiance, ce que le Seigneur lui a fait connaître. Et Pierre d'annoncer *« la Bonne Nouvelle de la paix par Jésus Christ, le Seigneur de tous »* (10, 36). C'est alors que, rassemblés en un même lieu, à l'écoute de la prédication de Pierre, ils sont témoins de l'effusion de l'Esprit sur tous les auditeurs, comme au jour de Pentecôte sur les disciples réunis. Tous sont rendus capables de reconnaître les merveilles de Dieu à leur égard et de lui en rendre grâces. Tous égaux en dignité aux yeux de Dieu, tous bénéficiaires du même don de l'Esprit, tous baptisés au nom du même Christ Jésus, ainsi naît et prend corps, dans la maison de Corneille, une communauté de frères. Se trouve accompli ce que proclame, en substance, l'épître aux Ephésiens : par le Christ, juifs et païens sont réconciliés avec Dieu et entre eux ; ils ont accès ensemble auprès du Père en un seul Esprit (Ep 2, 14-18).

Pierre et ses compagnons demeurèrent quelques jours chez Corneille partageant avec toute la maisonnée, prière et louange de Dieu, repas et fraction du pain, s'initiant mutuellement à une vie fraternelle. Puis, fortifiés par cette expérience, ils rentrent chez eux à Joppé. La nouvelle de l'accueil de la Parole de Dieu par des païens arrive à la connaissance des communautés de Judée. Elle provoque émoi, questionnement, voire suspicion. Pierre monte donc à Jérusalem témoigner que ceci est l'œuvre de Dieu qui lui a donné de connaître qu'il n'est rien ni personne d'impur à ses yeux, que le don de l'Esprit est pour tous puisque Jésus est le Seigneur et le Sauveur de tous. Ainsi les communautés se trouvent-elles appelées à pratiquer à leur tour l'hospitalité infinie de Dieu, à ne pas poser de restriction à l'invitation à la table du Royaume et à agrandir ainsi leur espace ecclésial. Un chemin de compagnonnage inédit s'ouvre alors dont la suite des Actes et celle de l'histoire des Eglises montrent l'aventure.

2.22 – Dans l'aujourd'hui de la modernité

En quoi ce que nous venons de mettre en forme en termes d'hospitalité et de commensalité, nous apparaît-il favoriser l'émergence d'un « être ensemble » communautaire, voire ecclésial, adapté aux « gens d'aujourd'hui » ? En quoi les éléments structurants des communautés de disciples, aux origines, nous paraissent-ils être nourris aujourd'hui de rencontres et de compagnonnages ? Nous reprendrons cette seconde interrogation en l'intégrant au développement du prochain paragraphe. Nous envisageons, maintenant, de nous interroger sur la rencontre d'autrui comme espace de naissance de l'Eglise ou manifestation de sa sacramentalité. En exergue de cette réflexion et pour en indiquer le mouvement, nous plaçons cette citation : « *L'Eglise-sacrement est une Eglise en genèse, une Eglise qui naît avec d'autres dans la précarité, percevant déjà, dans cette co-naissance avec d'autres, les signes de la nouvelle naissance que le Dieu Saint fait advenir pour tous au sein de nos histoires. »*[283]

2.221 – Présence chrétienne et ecclésiale en des lieux de vulnérabilité et de fragilité.

Au terme de notre réflexion sur l'individu contemporain et sur la société dans laquelle il vit, nous avons souligné le caractère de fragilité de l'une et de l'autre.[284] Vulnérabilité de l'individu soumis à des pressions et à des incertitudes de tous ordres, dans les domaines familial et professionnel, face à l'appréhension de son identité et de son avenir. Fragilité d'une société qui n'arrive plus à assurer le lien social, soumise aux violences et aux replis identitaires, qui privilégie l'argent et la réussite individuelle à tout prix au détriment du s ouci du bien commun et de l'intérêt général. Tout apparaît précaire, les liens du couple, ceux de la famille, la durée du travail et la

283 THEOBALD, Christoph, *Présences d'Evangile,* op.cit. p.51.
284 2ème partie, chapitre 4.

jouissance d'un toit. C'est comme si chacun sentait peser sur lui l'imminence possible d'une catastrophe, fruit d'une violence gratuite, de l'accident irréparable, du chômage ou des forces de la nature sur lesquelles se brise notre incapacité à prévoir et à s'opposer. Chacun, laissé à lui-même, se sent courir à sa perte, perd espoir et renonce à croire à un a venir possiblement meilleur. D'où l'importance, dans ce s ombre panorama, de la présence d'ilôts de résistance, de communautés de partage de destin. D'où l'étonnement aussi quand il nous est donné de rencontrer, au plus creux de cette détresse, des personnes qui tiennent debout et dont le courage d'être ne défaille pas. En ces lieux, des chrétiens vivent des compagnonnages d'humanité, incognito ou non, engagés aux côtés des sans voix, sans papier, sans logis, sans travail, aux côtés des exclus du territoire, du lien social, aux côtés des méprisés de tous bords, par le biais d'associations ou plus simplement par la proximité de voisinage.

L'Eglise se trouve aussi présente institutionnellement dans quelques-uns de ces lieux où de s hommes et des femmes se trouvent ébranlés au plus profond d'eux-mêmes et soumis à une extrême fragilité. Nous voulons parler très particulièrement des aumôneries de prisons et des aumôneries hospitalières. Le mode de présence de ces dernières dans les établissements spécialisés en santé mentale nous apporte un témoignage spécifique. Pratiquant l'accueil, chaque jour ou un jour régulier de la semaine, dans un local qui lui est propre au sein de l'hôpital, le service de l'aumônerie offre l'espace d'une large hospitalité. Ainsi l'équipe de Blain.*« Il y en a qu'on comprend mal, c'est clair... il y en a qui sont dans leur délire, mais être à l'écoute, essayer de... La relation n'est pas toujours très facile même sur un plan purement humain parce que ou on rentre dans le jeu ou... Il y en a une qui est arrivée, « je veux un café ». Je lui dis « bonjour », et bon, « je veux un café », « t'as pas cent balles pour acheter des cigarettes ? » Bon c'est ça, on essaie qu'ils puissent exprimer leurs souffrances souvent ».*

A l'écoute de cette parole, il apparaît que l'hospitalité vécue constitue en quelque sorte une communion de vulnérabilité : « *on comprend mal, c'est clair...on essaie...* » sans pouvoir préciser quoi. « *On essaie d'instaurer une relation* » qui soit respectueuse, où le service ne soit pas exigé comme un dû,

où l'autre ne soit pas réduit au rôle de distributeur de café, d'argent, mais « *ça ne vient pas forcément* ». S'expérimente ainsi, en ce lieu, une pauvreté essentielle où nul n'a pouvoir sur l'autre et où l'accueillant ne peut qu'espérer l'advenue d'un signe. Pour lui, il se tient là, disponible, dans la durée, dans la fidélité, dans la gratuité. Une psychologue du centre dira à l'aumônier que, pour elle, ce qui se passe à l'accueil entre les personnes participe du soin. Pour l'équipe d'aumônerie, ce temps est expérience d'un Dieu « caché ».

A La Roche-sur-Yon, l'hospitalité s'affirme en deux lieux : l'accueil et la chapelle. L'accueil est ouvert tous les jours. *« Matinée et après-midi sont coupés en deux. Nous avons en commun la première partie de l'accueil entre 9h et 10h30 et ensuite nous sommes dans les pavillons, donc l'accueillant bénévole est seul. Et l'après midi, pareil. Entre 2h et 3h nous sommes ensemble et entre 3h et 4h30 vous êtes seuls. »* Les résidents vont et viennent, partageant un café, parlant, se taisant, exprimant le désir de voir untel ou un tel. Cette présence est l'occasion ensuite d'un partage entre les membres de l'équipe, quelquefois pour mieux assurer le suivi d'une relation auprès d'une personne hospitalisée, souvent pour déposer dans le cœur de frères et soeurs le poids des souffrances rencontrées, des difficultés affrontées, des impuissances aussi.

La chapelle, magnifique nous a-t-on dit, est toujours ouverte de 9h à 17h30, du lundi au vendredi. Ces jours-là, de 17h à 17H30, c'est à dire juste avant la fermeture, un ou plusieurs membres de l'équipe s'y rendent pour prier. Des résidents se joignent à eux dont le nombre varie entre quatre et une quinzaine. Une fois par mois, le dimanche, une célébration de la Parole avec communion au corps eucharistique du Christ, est offerte aux résidents. *« J'ai toujours cette même émotion de la célébration du dimanche, »* souligne T... qui déploie ensuite le décor de l'hospitalité en ce lieu fait de beauté : musique, chants, fleurs. L'équipe d'aumônerie est la première présente manifestant que ceux qui arrivent sont attendus. Chacun est salué, reconnu, accompagné. « *C'est toute la misère du monde »* qui se rassemble, qui monte vers la table communier au même pain. *« C'est là qu'on ne peut pas désespérer de la vie... dans leurs maladies, il y a des lueurs, des choses qui sont belles... »*. L'émotion que traduit T... s'origine, pour une part, dans le fait de la reconnaissance de

chacun comme sujet, méritant estime, respect ; reconnaissance qui rend apte à discerner quelques lueurs de bonheur dans le présent douloureux de l'enfermement. Nous avons aussi souligné, précédemment,[285] la qualité de l'Eglise qui naît en ce lieu comme ouverte à tous, élargissant l'espace de son accueil à qui veut, quand il veut, naissant en quelque sorte de son hospitalité.

2.222 – Une Eglise qui naît dans la précarité.

« Les frères vivaient dans une grande précarité. Politiquement ils étaient dans une étrange situation. La plupart d'entre eux n'ayant pas la nationalité algérienne, devaient renouveler périodiquement leur carte de résidence. Ecclésialement, la précarité était presqu'aussi grande... La précarité marque aujourd'hui le christianisme européen. Quel est l'avenir de nos communautés chrétiennes sur les vieilles terres d'Europe ? »[286] Ainsi s'exprime Christian Salenson, dans un livre consacré à la théologie qui traverse les écrits de Christian de Chergé, prieur de la communauté cistercienne de Tibhirine, dans l'Atlas algérien. Au fil des pages de ce livre, nous avons été frappés par l'importance que prend la rencontre comme forme d'hospitalité à autrui et d'approfondissement de chacun dans sa propre identité. Certaines de ces rencontres sont appelées expériences « fondatrices » en ce qu'elles ont été à l'origine de la vocation monastique de Christian de Chergé en milieu musulman et qu'elles lui ont ouvert le chemin de la fraternité avec d'autres croyants.[287] Hospitalière par vocation, la communauté monastique pratique l'accueil à l'égard des gens du village, « *ceux de la plaine »* et à l'égard des combattants, *« ceux de la montagne »* (pour ne pas les qualifier de terroristes), toujours dans le respect de chacun, aux côtés des uns et face aux autres. Ces derniers sont aussi reçus à hauteur d'humanité, témoin ce récit de la rencontre d'un de leurs chefs, une nuit de Noël : *« Nous avons été visage en face de visage. Il a*

285 1ère partie, chapitre 3, « Une Eglise évangélique », paragraphe 3.3.
286 SALENSON, Christian, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance,* Bayard, Paris, 2009, p.33-34.
287 SALENSON, Christian, op.cit. chapitre 3, p.41-51.

présenté ses trois exigences et par trois fois, j'ai pu dire : « non », ou, « pas comme cela ». Il a bien dit : « vous n'avez pas le choix » ; j'ai dit : « si j'ai le choix ». Non seulement parce que j'étais le gardien de mes frères, mais aussi parce que j'étais le gardien de ce frère qui était là en face de moi et qui devait pouvoir découvrir en lui autre chose que ce qu'il était devenu. Et c'est un peu cela qui s'est révélé dans la mesure où il a cédé, où il a fait l'effort de comprendre....Après notre entretien dans la nuit, je lui ai dit : « Nous sommes en train de nous préparer à célébrer Noël, pour nous c'est la naissance du Prince de la Paix, et vous venez comme cela en arme ! » Il a répondu : « Excusez-moi, je ne savais pas. »[288]

Rencontrant l'Eglise en Algérie, dans le cadre de l'animation d'un temps de recherche, Christoph Théobald parle de la genèse de l'Eglise comme chemin de conversion. La situation de précarité suscite naturellement angoisse et peur qui peuvent laisser place à la violence. Les convertir en confiance s'avère nécessaire pour qu'il arrive que l'autre rencontré nous surprenne, nous étonne, voire provoque notre admiration, à la manière de Jésus qui reçoit de l'autre révélation de son identité ou de son chemin (Mc 7, 24-30 ; Lc 7, 9). Vivant des Ecritures et du Sacrement qu'est le Christ pour nous, livrant sa vie par amour pour la multitude, le disciple de Jésus devient sensible à la sacramentalité de la vie. Il peut recevoir des autres la révélation du Verbe de Dieu présent dans la chair du monde, caché au creux des paroles échangées et des gestes qui les accompagnent. Et lorsqu'il arrive que, dans la banalité des rencontres, naisse la vérité d'une relation où chacun entend l'autre en sa propre langue, les chrétiens voient advenir sous leurs yeux l'évènement de Pentecôte, réalité de foi qui prend corps là où l'Esprit de Dieu est déjà à l'œuvre. L'Eglise qui naît ainsi dans la précarité est frappée du sceau de la vulnérabilité, de la faiblesse, à l'image de son Seigneur, mais aussi de celui de la promesse de Dieu qui vient à elle par l'autre habité du même Esprit. Elle peut le célébrer dans la nuit de la foi et y trouver force dans la précarité de l'espérance.

288 SALENSON, Christian, op.cit. p.216-218.

2.223 – L'accès à la réalité de disciple et d'apôtre.

Parmi celles et ceux qui accèdent à leur humanité par la grâce de la rencontre avec Jésus, certains deviennent disciples. Ils sont habités par le désir de le connaître, de demeurer avec lui, d'être de ses familiers. Ils lui demandent hospitalité : « *Rabbi, où demeures-tu ? » - « Venez et voyez »... et ils demeurèrent auprès de lui ce jour-là. »* (Jn 1, 38-39). L'évangile selon Jean découvre ensuite aux yeux du lecteur, le mystère de l'identité de Jésus à travers le récit de signes ou de rencontres. Les uns et les autres peuvent demeurer opaques et sources de malentendus pour certains qui voient sans voir et entendent sans comprendre. D'autres, voyant, croient et reconnaissent en celui dont ils touchent l'humanité : le pain de vie, la lumière du monde, la porte des brebis et le bon pasteur qui dépose sa vie pour elles, le chemin, la vérité, la vie. Au terme de l'itinéraire, ils entendent : « *Demeurez en moi comme moi en vous... » (*Jn 15, 4), comme un appel à s'identifier à la présence même du Verbe fait chair qui se reçoit du Père et se donne à chacun dans la rencontre pour que celui-ci ait accès à la Vie. Il va jusqu'à livrer sa propre vie, signe ultime de son amour pour Dieu et pour ses frères.

Nous avons rapidement montré[289] précédemment, comment, pour certains, le compagnonnage avec Jésus a été lieu d'initiation à l'identité de disciple. Aujourd'hui encore, c'est à l'occasion de ces compagnonnages que des disciples peuvent entendre à leur tour : *« Dis-moi, quelle présence t'habite ? Qui est ce Jésus qui t'a séduit ? »* Ils seront alors conduits à répondre : « *Viens et vois la communauté de ses disciples »,* jusqu'au jour où ils s'effaceront parce que celui-là sera devenu disciple, capable de professer à la manière des Samaritains : « *Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons, nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est lui le sauveur du monde »* (Jn 4, 42).

Selon les synoptiques, Jésus, parmi ses disciples, en choisit Douze pour, selon Marc, « *être ses compagnons et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons »* (Mc 3, 13-14), *« et sur les maladies pour les guérir »*

289 2ème partie, chapitre 4, paragraphe 4.42, 4.43.

(Lc 9, 1). Ils sont institués ainsi en lieu et place de Jésus, pour accomplir son œuvre, annoncer le Royaume de Dieu en paroles et en actes ; mais également, parce que pris du milieu des disciples, pour maintenir rassemblés ceux-ci afin que, à la suite de Jésus, ils se mettent au service *« de ce qui est humain... et se laissent humaniser par ceux et celles qu'ils rencontrent »*[290]. *« Personnes en relation sacramentelle comme présence du Christ apôtre et berger, ils transforment le groupe des disciples en corps ecclésial, Corps du Christ, veillant à ce que les disciples, renvoyant à d'autres disciples et en dernière instance au Maître »* et Seigneur qui s'efface à son tour, de sorte que ce nouveau disciple devienne sacrement de la présence du Christ. L'Eglise qui naît ainsi consonne avec l'Eglise servante du Royaume. Elle ne cherche pas tant à s'accroître en nombre et en puissance, même en rayonnement, qu'à servir le chemin d'humanité de celles et ceux dont elle croise le chemin.

2.23 – Compagnonnages et fraternité.

Nous avons intitulé un chapitre précédent : le compagnonnage, une manière de « faire chemin avec »[291]. Au terme de l'analyse anthropologique, nous notions qu'un compagnonnage reconnu, accepté, voulu, favorisait au fil du temps la construction d'un lien fort entre les personnes. Pouvons-nous lui donner le nom de « fraternité » ?

Lorsque nous avons exprimé les différences que nous tenions à mettre entre « accompagnement » et « compagnonnage », nous avons souligné que la parité des protagonistes qualifiait la seconde situation. Il n'était, là, que des compagnons et des compagnes, sans autre projet, d'une certaine manière, que de marcher ensemble, côte à côte, dans l'écoute, la confiance et le respect mutuels. Ces compagnonnages naissent de la croisée, non programmée, de chemins, d'itinéraires, au hasard d'évènements ou de rencontres. Ce sont les compagnonnages vécus, par exemple, entre membres d'équipes d'aumônerie

290 THEOBALD, Christoph, *Présences d'Evangile,* op.cit. p.42.
291 2ème partie, chapitre 4.

hospitalière et les personnes hospitalisées ou en maisons de retraite. Il est des compagnonnages qui se construisent aussi au fil d'engagements solidaires, dans un service commun de personnes ou d'une cause, porté par une organisation (association, syndicat, parti politique...). La mise en œuvre d'un projet est l'occasion de la rencontre. Le compagnonnage s'y nourrit de réflexions et d'actions communes. Il s'enracine dans un même regard porté sur l'être humain, une même analyse de la société et la volonté d'un mieux être et d'un mieux vivre ensemble. Compagnonnages de solidarité donc. On s'y nomme « camarade », s'y nommera-t-on « frère » ?

Les situations d'hospitalité et de commensalité que nous proposent les Ecritures mettent en évidence que, de la part de Jésus et dans le désir de Dieu, tout être humain doit être reçu, accueilli, considéré avec le même respect. Chacun a égale dignité à leurs yeux, dignité de frère, dignité de fils, tous autour de la même table, sans distinction de rang. Et si préséance il doit y avoir, elle sera pour les moins considérés aux yeux du monde. Après le départ de Jésus, la communauté de ses disciples a été comme poussée par l'Esprit pour entendre que le païen, le plus éloigné de l'univers religieux juif, était frère et fils autant que chacun d'eux. Il pouvait être reconnu disciple à part entière et avoir place sans restriction ni discrimination à la table domestique et eucharistique. Le compagnonnage avec Jésus, par la médiation des Ecritures lues, relues, méditées et partagées ensemble, se trouve être à la naissance du lien de fraternité en Christ, au vu du témoignage des « sommaires » des Actes et de celui des équipes d'aumônerie hospitalière.

Il est intéressant de noter également que, dans les discours qui lui sont attribués, Pierre s'adresse à ses auditeurs en les appelant « frères » (Ac 2, 29 ; 3, 17), - lesquels lui renvoient l'appellation (Ac 2, 37) - de la même manière qu'il nomme les 120 disciples réunis dans la chambre haute, avant Pentecôte (Ac 1, 15-16). Tous ceux-là se reconnaissent frères dans la même foi au Dieu des Pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dans le mouvement de cette foi, ils demeureront frères en accueillant l'annonce que Dieu accomplit sa promesse en Jésus le Nazaréen, qu'il confirme comme Christ et Seigneur, en le relevant de la mort. Cette fraternité chrétienne, dans la mesure où elle est

reconnue à vocation universelle, conduit, comme à sa source première, à la découverte d'une fraternité plus originelle, celle qui permet d'accueillir la sacramentalité de la vie, l'inscription du Verbe en toute créature et en toute création. Elle qualifie un mode de rencontre dans le respect et la reconnaissance d'une égale dignité, elle-même proclamée par la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ». C'est dire que la qualification de frère s'origine dans l'humanitude[292]. Lorsqu'elle arrive aux lèvres pour saluer l'autre, elle dit l'acceptation de ce lien originel entre les hommes et active la décision de donner chair et corps social à cette fraternité. Pour le chrétien, elle porte le voeu qu'elle s'accomplisse comme chair du Royaume. Ainsi, dans de multiples compagnonnages, quelles que soient les situations où ils adviennent et les formes qu'ils prennent, peut prendre forme et émerger, se nourrir et se fortifier, un « être ensemble » ecclésial et donc fraternel.

2.3 – Une communauté interprétante et confessante

Parler d'une communauté interprétante et confessante émergeant dans des relations de compagnonnages, c'est d'abord honorer la parole des équipes d'aumônerie hospitalière s'exprimant sur leur réalité ecclésiale. Il en ressort que leurs rencontres d'autrui, dans le partage qu'elles suscitent en équipe ou dans la relation avec l'aumônier, leur apparaissent révélatrices d'un mystère de Dieu et d'un mystère de l'homme indissociablement, révélation qui les porte à la confession de foi et à l'action de grâces. La médiation de la relecture dans une confrontation aux récits bibliques y joue un rôle important. C'est pourquoi nous enracinons cette partie de notre réfleion dans une prise en compte de la fonction théologique de la narrativité appliquée aux Ecritures.

292 Humanitude : capacité d'un être humain à prendre conscience de son appartenance à l'espèce humaine comme membre à part entière.

2.31 – La fonction théologique de la narrativité

2.311 – La position de Ricœur[293]

Nous tenons pour important de situer rapidement la position de Paul Ricœur dans l'histoire de la pensée herméneutique de manière à en mieux saisir la spécificité. Elle nous apparaît, en effet, comme un soubassement philosophique fondamental pour une théologie de la narrativité.

2.3111 – Les prédécesseurs de Ricœur

L'application de la méthodologie des sciences humaines à la science de l'interprétation des textes se fait jour à la moitié du XIXème siècle. Dans une phase précédente représentée par Schliermacher (1768-1834), l'objectif est de rechercher la pensée de l'auteur à travers le génie de son écriture. Le texte est reçu comme l'expression de sa singularité, elle-même marquée par le contexte culturel. Le travail de l'interprétation se situe à l'articulation de deux dimensions : la dimension grammaticale (analyse philologique du sens à partir de la langue) et la dimension singulière (approche subjective du s tyle de l'auteur). Dilthey (1833-1911) redécouvre Schliermacher à une époque où l'on s'interroge sur une possible scientificité des sciences humaines. L'herméneutique, science de la compréhension des textes, en devient le fondement. Elle prend forme d'exégèse historico-critique qui donne accès à une sorte de genése de l'écriture. Dans cette perspective, le texte prend sens pour le lecteur s'il rencontre la pensée de l'auteur qui se donne à voir par la médiation du texte.

Une seconde phase de développement de la pensée herméneutique va se soucier plutôt du lecteur comme sujet humain dont le « comprendre » et le « se

293 Nous nous référons, ici, à un séminaire de doctorat auquel nous avons participé, les 30-31 mars 2009, à l'institut Catholique de Toulouse, sous la conduite d'Alain Thomasset, SJ, professeur d'éthique au centre Sèvres.

comprendre » sont constitutifs de son appréhension du monde. L'être humain appartient au monde avant de le mettre face à lui en objet d'écriture. Cet être-au-monde implique une précompréhension de l'existence qui fait que nous ne sommes jamais dégagés de « présupposés »[294]. Dit autrement : le rapport au sens et à la compréhension est d'abord rapport au monde et à l'existence en général. En conséquence, comprendre un texte n'est pas d'abord rejoindre l'expérience psychologique de l'auteur, comme dans la phase précédente, mais appréhender nos manières de vivre au monde à partir de celles que le texte nous indique. Le texte devient médiation par laquelle nous nous comprenons nous-mêmes. Gadamer, disciple en cela de Heidegger, insiste sur le rôle des présupposés dans le processus de compréhension. Pour lui, le lecteur n'est pas neutre. Sa compréhension des textes se nourrit toujours de ses précompréhensions et de son intérêt à participer au sens du texte.

2.3112 – Sortir du dilemme expliquer ou comprendre.

Avec Ricœur, nous sortons du dilemme “expliquer ou comprendre”. Il réunit les deux éléments dans cette hypothèse : expliquer plus pour comprendre mieux. La méthode devient le chemin pour entrer dans la vérité de l'œuvre. Deux préalables justifient cette position. Le premier : il n 'y a pas de saisie immédiate de soi à soi. Le sujet se comprend par la médiation de son œuvre. « *Contrairement à la tradition du « cogito » et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. »*[295] Le second : le langage étant la médiation de l'accès au monde, le sien et celui de l'auteur, l'emploi de méthodes explicatives de l'écriture permet de comprendre le monde du texte et donc de se comprendre mieux.

La langue, en effet, est différente de l'évènement de parole. L'unité de base du discours est la phrase. Quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur

294 Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* auquel Paul Ricœur se réfère dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Seuil, 1986, p.114.
295 RICŒUR, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op.cit. p.116.

quelque chose et le sens que le locuteur donne à l'évènement de sa parole utilise les structures du langage. Le discours se transforme en œuvre par la mise en composition des phrases selon des codifications diverses caractéristiques de genres littéraires spécifiques. Ceux-ci sont alors médiations entre le sens et l'évènement de parole. L'œuvre projette devant le texte un monde à décrypter que Ricœur appelle « le monde du texte ». *« Interpréter c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte... Ce qui est à interpréter c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. »*[296] Le monde du texte devient ainsi médiation de la compréhension de soi. L'entrée dans ce monde fait vivre à l'ego du lecteur des variations imaginatives. D'autres possibilités d'être-au-monde s'offrent à lui de telle sorte qu'il peut choisir de continuer le monde du texte ou de s'y opposer. En conclusion, l'arc herméneutique se déploie dans la succession : précompréhension, explication, compréhension, compréhension de soi. Il part du sujet et revient au sujet par la médiation de l'interprétation du texte.

2.3113 – La fonction narrative et le lecteur, acteur de l'histoire

Le récit met ensemble des éléments dispersés pour en faire une trame cohérente avec un début, un milieu et une fin. Cette mise ensemble est œuvre de l'imagination, elle crée de l'innovation dans le langage et transforme le rapport à l'action et au temps. La mise en intrigue qui caractérise le récit se réfère à ce que Ricœur appelle « mimésis » (imitation). Elle consiste en l'agencement des faits en système. L'intrigue parle de l'action humaine, elle la représente d'une certaine manière. La « mimésis 1 » recouvre la réalité à laquelle se réfère l'action du récit, ce dont l'auteur parle. La « mimésis 2 » renvoie à la composition du récit, la mise en écriture de l'action. La « mimésis 3 » indique l'appropriation de l'histoire par le lecteur. L'acte de lecture opère le passage de la « mimésis 2 » à la « mimésis 3 » où monde du texte et monde du lecteur se rencontrent dans une interprétation créatrice.

296 RICŒUR, Paul, op.cit. p.114-115.

L'acte de lecture est toujours une épreuve, un combat entre les attentes du lecteur et ce que porte le texte. *« L'identité du texte narratif ne se cantonne pas dans ce qu'on appelle le « dedans » du texte. Comme identité dynamique, elle émerge à l'intersection entre le monde du texte et le monde du lecteur. C'est dans l'acte de lecture que la capacité de l'intrigue de transfigurer l'expérience est actualisée. L'acte de lecture peut jouer ce rôle parce que son dynamisme propre se greffe sur celui de l'acte configurationnel*[297] *et le conduit à son achèvement. »*[298]

L'identité narrative qui s'applique aux individus et aux collectivités provient de la lecture interprétative du récit. Celle-ci met l'identité du lecteur à l'épreuve en ce que le monde du texte vient interroger le monde du lecteur. Ricœur distingue d'ailleurs deux phases dans l'acte de lecture : une phase de suspension où le sujet est mis sous l'influence du texte et une phase d'envoi où le lecteur prend distance par rapport au monde du texte. Ceci conduit à une compréhension de l'identité comme réalité qui peut se raconter à autrui en réponse à la question : « qui es-tu ? » et comme réalité en évolution. L'unité de ce que j'ai été et de ce que je deviens s'exprime dans le cadre d'un récit. En ce sens, une identité est toujours une interprétation et elle inclut le changement. La médiation narrative souligne ce caractère remarquable de la connaissance de soi d'être une interprétation de soi.[299]

---

297 « *L'arrangement configurant transforme la succession des évènements en une totalité signifiante qui est le corrélat de l'acte d'assembler les évènements et fait que l'histoire se laisse suivre. Grâce à cet acte réflexif, l'intrigue entière peut être traduite en une « pensée », qui n'est autre que sa « pointe » ou son « thème »...La configuration de l'intrigue impose à la suite indéfinie des incidents « le sens du point final »*...Alors que « *suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de péripéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la conclusion... »* laquelle « *donne à l'histoire son « point final » lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout »,... « nous pouvons maintenant ajouter que c'est dans l'acte de re-raconter, plutôt que dans celui de raconter, que cette fonction structurelle de clôture peut être discernée... Finalement, la reprise de l'histoire racontée, gouvernée en tant que totalité par sa manière de finir, constitue une alternative à la représentation du temps comme s'écoulant du passé vers le futur... En lisant la fin dans le commencement, et le commencement dans la fin, nous apprenons aussi à lire le temps lui-même à rebours, comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales. »* Paul RICŒUR, *Temps et récit, tome 1,* Paris, Seuil, 1983, p.104-105. (c'est nous qui soulignons).

298 RICŒUR, Paul, *L'herméneutique biblique,* présentation et traduction par François Xavier Amherdt, Cerf, 2001, p.139-140.

299 THOMASSET, Alain, « Le récit et la construction des identités », in *Les cahiers de l'Atelier,* n°519, octobre-décembre 2008, p.23-32

2.312 – L'intérêt d'une analyse narrative du livre des Actes[300]

Evangile et Actes des apôtres forment le dyptique de l'œuvre de Luc. Nous pouvons déjà noter, à la lumière de la pensée herméneutique de Ricœur, que l'écriture du texte évangélique constitue une première interprétation de l'itinéraire de Jésus, mais également de ce que sa rencontre dans l'Esprit produit dans la communauté de ses disciples et de chacun pris en particulier. Déjà, à ce niveau, s'opère une interaction de l'expérience humaine, spirituelle et ecclésiale de chacun avec ce qu'il a reçu de la prédication apostolique par la médiation des disciples du Nazaréen. Qui prend le texte aujourd'hui entre ses mains et se livre à sa lecture, s'affronte à son tour à son interprétation, indissociablement celles du texte et de sa propre vie présente.

L'analyse narrative fait entrer dans le mouvement d'une histoire, celle d'un homme ou de plusieurs, celle d'une communauté ou de plusieurs, exprimée dans le cadre littéraire de récits, de discours, de paraboles, d'interventions du narrateur. Ce qui se passe dans l'acte de lecture entre le texte et le lecteur ou le groupe de lecteurs peut devenir lieu même d'une révélation. Une intelligence des évènements et des situations s'accomplit alors, manifestant une cohérence entre ce dont parle le texte et ce dont le ou les lecteurs parlent et vivent. Aujourd'hui advient sous leurs yeux le salut de Dieu. Ils peuvent le confesser et en rendre grâces à l'Esprit qui les rend aptes à cette reconnaissance de la présence et de l'action du Ressuscité. Et le tout vient de Dieu.

Notre perspective étant celle de l'émergence de « faire Eglise » dans la nouveauté de l'aujourd'hui, nous pouvons être particulièrement attentifs à la lecture des Actes où Luc rend le lecteur témoin de la genèse de l'Eglise[301]. Un rapide regard sur les diverses occurrences du mot «*εκκλεσια*» rend sensible au

---

300 Nous nous sommes référés déjà, au chapitre précédent à une traversée du livre des Actes pour y percevoir les caractéristiques de la « mission » aux origines de l'Eglise, du point de vue de Luc. Le regard que nous portons ici a pour objectif de nous montrer la genèse de l'Eglise.

301 Nous nous référons, ici, à une session sur « L'analyse narrative appliquée à la lecture du livre des Actes », à laquelle nous avons participé, à Cluny, en juillet 2004. Organisée par l'association Roche Colombe, elle était animée conjointement par Odile Flichy et Christoph Théobald du Centre Sèvres, Paris VIème..

processus de « genèse » qui qualifie « l'être Eglise » comme réalité dynamique. Le mot apparaît pour la première fois en Ac 5, 11, désignant le premier groupe de ceux qui se sont convertis suite à la prédication de Pierre et qui n'avaient pas encore de nom. En 7, 38, le terme renvoie à la signification vétérotestamentaire de « peuple assemblé par Dieu », au désert, autour de Moïse. Etienne, qui l'emploie, instaure ainsi une continuité entre l'assemblée du désert et l'assemblée de Pentecôte. En 8, 1.3, pour la première fois, nous entendons la nomination de l'Eglise d'un lieu (Jérusalem). Il y aura ensuite évocation de l'Eglise d'Antioche (11, 26) qui envoie Paul et Barnabé vers celle de Jérusalem (15, 3) ; de celle de Césarée (18, 22) et de celle d'Ephèse (20, 17). L'expression même « Eglise du lieu », en 13, 1, oriente vers une potentielle universalité. Que l'Eglise soit une réalité vivante qui naît, croît, marche et s'édifie est souligné dans des expressions concrètes (9, 31 ; 11, 22 ; 20, 17). En ces Eglises, se jouent des rôles divers : apôtres, anciens, qui n'excluent pas la participation active de tous (15, 22). Enfin, la derniére occurrence, Ac 20, 28, exprime la réalité mystique qui prend chair dans l'histoire, l'Eglise de Dieu, celle que le Christ s'est acquise par son propre sang, confiée à la vigilance des épiscopes.[302]

Si nous suivons Luc dans sa narration, nous voyons que l'Eglise naît à partir d'évènements que des personnages et des communautés interprètent dans l'obéissance à l 'Esprit Saint et à l a lumière des Ecritures. Le récit de la rencontre de Pierre avec Corneille en est un exemple privilégié. La mise en récit du texte met aussi en lumière la « manière de Jésus » incarnée dans les modes de témoignage de Pierre, de Jean, de Paul, d'Etienne... Ces évènements sont souvent des rencontres où, dans le moment même de la révélation, s'opère la conversion, déplacement dans le regard et la compréhension de sa propre vie ainsi que dans celle de l'aujourd'hui de l'histoire du groupe auquel les personnes touchées appartiennent.

302 L'occurrence de Ac 19, 32-33, renvoie à la signification générique d'assemblée du peuple dans un lieu public, occasion de débats, de résolution de conflits...

2.32 – La relecture pastorale en aumônerie hospitalière

D'une manière assez générale, nous avons entendu que la réalité du partage était constitutive de l'identité ecclésiale des équipes d'aumônerie hospitalière. Partage de la prière d'abord. Souvent, avant le départ vers les personnes hospitalisées, les membres de l'équipe se mettent en prière, chacun individuellement ou avec l'aumônier. Ainsi se réassurent-ils dans la mission confiée : rendre présente la sollicitude de l'Eglise et donc celle du Christ envers toute personne en situation de fragilité. Au retour de ces rencontres, il est conseillé d'écrire, tout en restant dans la discrétion, quelques mots concernant l'évènement : ressentis, interrogations, « diagnostic ». C'est une manière de « *déposer le fardeau* », pour reprendre l'expression d'un aumônier, mais aussi de déposer le don reçu, dans les mains et le cœur d'autrui pour qu'ils puissent devenir la chair du lien fraternel, tissé au cours de la reprise en équipe. En effet, régulièrement, celle-ci se retrouve sur un temps plus long (2 ou 3h) au cours duquel est proposé, entre autres, le partage de ces transmissions. Si l'aumônier perçoit, dans le dialogue avec l'un ou l'autre, que l'évènement d'une rencontre pourrait être porté à la connaissance et à la réflexion de tous sous la forme d'un récit, il en propose une relecture spécifique. Là se jouent l'avènement et la croissance d'une identité singulière.

2.321 – La diversité des relectures

Dans sa thèse de doctorat en théologie pratique[303], Gwennola Rimbaut spécifie la diversité des relectures qui s'opèrent dans le cadre des aumôneries hospitalières. Certaines ont pour objectif d'améliorer des compétences d'écoute, d'analyses de récits, de permettre l'ajustement d'une présence, d'une relation.

303 RIMBAUT, Gwennola, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier,*Thèse de doctorat en théologie pratique, année 2004*,* Université Catholique de l'Ouest, faculté de théologie, publiée dans la collection Théologies pratiques, Lumen Vitae. Bruxelles, Novalis, Montréal, 2006.

D'autres recherchent plus précisément à *« déceler la trace de Dieu qui se révèle dans l'évènement de la rencontre avec confrontation au texte biblique. »*[304] Ce sont ces types de relectures, nommées relectures pastorales, qui mettent en œuvre d'une certaine manière la fonction théologique de la narrativité, faisant advenir une communauté interprétante et confessante. Notre objectif n'est pas, ici, de préciser ce qu'est une relecture pastorale, nous accordons crédit, en cela, à l'analyse compétente de Gwennola Rimbaut et nous inscrivons notre démarche dans la sienne.

2.322 – La dimension ecclésiale de la relecture pastorale.

La dimension ecclésiale de la relecture pastorale est essentielle. Affirmer cette conviction ne minimise en rien le fait que chaque croyant puisse, dans le secret de sa méditation, relire la rencontre qu'il a vécue en la confrontant à la Parole de Dieu. Mais, exposer sa propre lecture au regard d'autrui, dans un moment où tous se tiennent sous le feu de l'Esprit et de la Parole, permet une sorte de désappropriation personnelle et donc d'ouverture à un inédit qui peut venir d'un autre, voire de l'Autre. Dans ce lieu ecclésial, chacun, en situation de sujet, parle en son nom propre. *« La démarche de relecture se vit... de manière dialogale... A travers cet échange, existe une donation réciproque des sujets qui s'enrichissent mutuellement à partir de la première donation vécue entre le malade et le membre d'aumônerie. Ainsi la démarche de relecture prolonge la circulation du don entamée dans la rencontre, elle la fructifie et lui permet de se déployer dans l'esprit de dépossession. »*[305] Lieu d'écoute et de respect dans la réciprocité, lieu de découverte du mystère d'humanité engagé dans la rencontre dont le récit a été travaillé, mais également dans la manière dont chacun exprime sa perception de ce mystère, s'impliquant lui-même dans sa parole, ce lieu devient genèse d'Eglise. Communauté interprétante de la sacramentalité de la vie, elle laisse jaillir sa reconnaissance et son action de grâces envers Celui dont l'Esprit habite le cœur de tout être humain, informe

304 RIMBAUT, Gwennola, *op.cit.*Thèse, p.252.
305 RIMBAUT, Gwennola, *op.cit.*Thèse, p. 259.

son chemin d'humanité et lui fait don de cette révélation par la grâce du partage entre frères.

Si nous acceptons que soit appelé « compagnonnage » un certain nombre de relations qui se nouent entre l'aumônerie et les personnes hospitalisées, au vu de ce que nous avons développé sous le titre : "le compagnonnage, une situation de partage", nous voyons que ces relations nourrissent et édifient la communauté. Grâce à elles et à la relecture qui en est faite, elles peuvent faire advenir une pratique de compagnonnage, lieu d'initiation et d'apprentissage de ce type de relecture, qui informe "l'être ensemble communautaire". S'engager ainsi côte à côte sur le même terrain de la mission, y cheminer en partageant ce qu'il implique, au fil des jours, de banalité et de surprise, d'interrogation et de déplacement, de découragement et d'espoir, de poids de souffrance et d'impuissance, vivre ensemble la « dépose » de cette aventure entre les mains de Dieu, se tenir ensemble dans la soumission à l'Esprit et à l'écoute de la Parole, telle nous apparaît la réalité de compagnonnage qui grandit avec l'ecclésialité de l'équipe. D'aucuns soulignent qu'elle les fortifie en d'autres situations vécues de leur existence.

2.323 – La confrontation au récit biblique[306]

Ce second moment de la relecture pastorale s'accomplit en quelque sorte, lorsque s'établit une inter-signifiance entre le récit d'aujourd'hui et le récit biblique. Les évangiles, chacun avec sa forme propre, et les discours qui émaillent le livre des Actes des apôtres, appellent celle-ci : « accomplissement des Ecritures ». Les évènements qui jalonnent l'itinéraire de Jésus prennent sens, aux yeux des rédacteurs, à la lumière des écritures du Premier Testament

306 Pratiquer la relecture pastorale est un travail qui nécessite apprentissage et initiation. L'aumônerie hospitalière en est consciente qui fournit des outils à ses membres. Cf « Un chemin de la foi. I – De l'écoute au récit », *A.H.,* n°168, octobre 2000 ; « Un chemin de la foi. II – De la relecture à une identité pastorale », *A.H.,* n°169, Janvier 2001 ; « Un chemin de foi. III – La relecture pastorale à la lumière des récits évangéliques », *A.H.,* n°170*,* avril 2001. Mais également : Le BOUËDEC, Guy, MERCIER, Bernard, *Formation chrétienne des laïcs. Un développement unifié de la personne,* collection Théologie pastorale, éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2007, p.201.

en même temps que celles-ci s'éclairent d'une signification nouvelle. La relecture pastorale, en sa forme ultime, conduit à cet te confession : « *Aujourd'hui, cette Ecriture s'accomplit sous nos yeux.* »

Si nous considérons l'écriture des Actes dans la dynamique de l'analyse narrative, nous pouvons nous risquer à dire qu'il s'agit d'une relecture de l'histoire des origines du mouvement chrétien. Au fil du récit, des évènements « fondateurs » sont mis en un relief singulier : l'effusion de l'Esprit sur les disciples rassemblés dans la chambre haute, à Jérusalem, au jour de Pentecôte ; la conversion de Saul ; la rencontre de Pierre et Corneille ; les envois en mission suscités par l'Esprit. Ils sont interprétés comme tels à la lumière des Ecritures juives, mais également selon la manière dont Jésus est montré, dans l'évangile selon Luc, interprétant son propre itinéraire à leur lumière (Lc 4, 17-21 ; 24, 25-27). Ils reçoivent signification de l'Esprit qui les suscite et suscite aussi leur interprétation, lui, le Paraclet, objet de la promesse du Ressuscité, pour témoigner de Lui avec ses disciples.

Cette manière de Luc de montrer l'Eglise en train de naître de Jérusalem jusqu'à Rome, peut habiter toute relecture pastorale puisqu'il s'agit pour des témoins d'évènements de rencontre (témoins directs ou r endus tels par la médiation de récits) de donner signification à ce qui se passe sous leurs yeux. C'est ce qui nous est advenu lorsque le témoignage rapporté par une personne interviewée a fait résonner en nous les mots du récit de la conversion de Paul (Ac 9) et la manière dont celui-ci parle de son ministère apostolique[307]. Dans cette interaction, se déployait la profondeur insoupçonnée de ce que la rencontre du malade produisait d'énergies nouvelles en cette femme et façonnait en elle l'identité d'apôtre qu'elle prenait à n os yeux. Lorsque cette inter-signification advient dans le moment de la relecture pastorale, elle est événement pour la communauté, tout comme elle le fut pour les disciples, à l'auberge d'Emmaüs (Lc 24, 13 -35) ou pour la communauté de Jérusalem, lorsqu'elle écoutait le récit du témoignage rendu par Pierre et Jean devant les grands prêtres et les anciens (Ac 4, 23-31). Elle suscite la transmission à d'autres compagnons sous forme de parole « confessante » qui engendre

307 1ère partie, chapitre 1, extrait 9, paragraphe 1.32.

l'adresse d'une action de grâces à Celui qui continue de manifester sa présence vivante et sa puissance de salut dans l'aujourd'hui.

2.33 – Des compagnonnages qui naissent autour de la lecture des Ecritures

Aujourd'hui, en divers lieux, à l'initiative souvent d'une ou plusieurs personnes, apparaissent des groupes qui se réunissent pour lire les Ecritures. Leur objectif : devenir un peu plus familier de ces textes étranges et difficiles au premier abord, mais reconnus comme fondateurs pour des communautés de croyants qui s'y réfèrent. Beaucoup sont informels, sans lien entre eux. D'autres se reconnaissent d'un même esprit, celui, par exemple, de l'association Roche Colombe[308], dans laquelle ils ont trouvé un l ieu d'apprentissage de la lecture des textes bibliques, entre autres, et fait l'expérience d'un compagnonnage évangélique.

2.331 - Un témoignage d'expérience.

Nous avons reçu, récemment, d'un membre de cette association, un document intitulé AGAPé (Accompagnement des Groupes et Animateurs de Partage d'évangile). Il est le fruit d'une réflexion spécifique menée par cinq membres de l'équipe d'animation des groupes Bible du Douaisis. Nous l'avons retenu comme typique de ces compagnonnages qui naissent autour de la lecture des Ecritures.

Dans cette région du Nord, la pratique de la lecture des Ecritures en

308 Roche Colombe : association née dans les années 1980, d'un compagnonnage entre et avec des « ignatiens » (jésuites ou pas) et des religieux. Aux origines, deux personnes : Edouard Pousset et Monique Rosas. Ce compagnonnage a donné à Roche Colombe, aux dires de ses membres, « un esprit, une certaine marque spirituelle qui se traduit par une certaine qualité d'être au monde, en Eglise et dans la liberté. » Marque spirituelle transmise et donc partagée par beaucoup devenus compagnons quels que soient leur état ou leur étape de vie, leur identité d'homme et de femme. Roche Colombe, aujourd'hui, est devenu un réseau en France et ailleurs. C'est « comme une source qui « permet d'aller à l 'écart se reposer un peu » et de former ensemble des communautés très variées et bigarrées ». (expression d'un groupe de Rilleux la Pape)

groupe remonte aux années 1970-1980. Des jeunes couples démarrant dans leur vie de famille décident de se réunir régulièrement pour partager leur vie et leurs questions. Très vite, avec l'accompagnement d'un prêtre de la paroisse, ils s'orientent vers la lecture de textes bibliques et le regard sur leur vie à la lumière de la Parole qui naît de cette lecture. Fin 1996, un autre groupe démarre. Puis les deux groupes, ainsi constitués, prennent de la vitalité, s'agrandissent et redécouvrent le trésor de la Parole dans les récits d'évangile, à travers une méthode de lecture rigoureuse et un enracinement du texte dans les vies quotidennes. Très vite se fait sentir le besoin de se démultiplier. Des participants deviennent animateurs à leur tour. « *Le désir de faire partie d'un groupe se fait par relation personnelle, par contagion, par ouï dire. La seule publicité prend la forme d'un « Venez et voyez » qui circule de frère en frère, de maison en maison. Les groupes de 8 à 15 personnes permettent à la Parole de circuler à portée de voix, autour d'une table, à tour de rôle chez les participants. La Parole habite ainsi des « maisons d'évangile », petites communautés fraternelles, cellules d'Eglise. »*[309]

Ces groupes, disions-nous, sont lieux d'apprentissage de la lecture des textes bibliques par la médiation de méthodes qu'un animateur connaît, devenant ainsi un guide, à la manière de Philippe rattrapant le haut fonctionnaire éthiopien sur la route de Jérusalem à Gaza (Ac 8, 26 -40). Comment comprendre le texte si personne n'initie à sa lecture ? Le guide se fait donc compagnon, parcourant lui aussi le chemin des significations. En effet, si la méthode est rigoureuse, elle a pour seule fonction de faire parler le texte, de ne pas y projeter des idées préconçues. Le guide veille à ce que le rapport entre le texte et le groupe se passe de manière féconde. Et quand surgit un sens qui est toujours de l'ordre de la surprise, de l'inattendu, de la révélation, l'animateur s'efface devant l'évènement qui se produit. Comme tout un chacun, il en est bénéficiaire et il participe à la joie et à l'action de grâces d'entendre dans l'aujourd'hui la Bonne Nouvelle d'une Parole qui fait vivre et qui sauve. Ainsi ces lieux deviennent-ils espaces d'interprétation d'histoires de salut et de confession du Mystère de Dieu qui s'y donne à rencontrer.

309 Extrait du document AGAPé

2.332 – Genèse d'Eglise et genèse de compagnonnage

Pratiquer ensemble ce type de lecture, rencontrer ensemble la Parole vivante du Christ, partager la lumière qu'elle apporte au creux de l'existence quotidienne et en rendre grâces, construit une réalité ecclésiale. Une communauté naît de ce partage des significations surgies de l'acte de lecture, de telle sorte que la découverte de l'un, reprise par un autre, nourrie par un autre encore, complétée, précisée, mise en confrontation avec d'autres compréhensions, devient le fruit du groupe. Mais ce fruit commun ne fait pas disparaître la singularité de la parole croyante de chacun. Nous retrouvons ici le processus d'ecclésio-genèse que nous avons déjà évoqué. Il se manifeste en ce que ce dont il s'agit dans le texte est déjà à l'œuvre dans le groupe de lecteurs. Alors, les figures de foi des uns et des autres, celles du quiconque, du disciple, de l'apôtre, s'y précisent progressivement.

Un compagnonnage naît aussi de ces rencontres régulières parce que, ce dont parle le texte, le compagnonnage de Dieu avec son peuple, le compagnonnage du Nazaréen avec ceux qui le suivent, le compagnonnage du Ressuscité reconnu au partage des Ecritures et du pain et identifié au visage de qui croise nos chemins, est à l'œuvre dans le groupe et continue d'y advenir. Compagnons et compagnes s'y reconnaissent d'un même esprit, fait de simplicité et de confiance mutuelles et s'apprivoisent ensemble à une manière d'être et de vivre qui a saveur d'Evangile. Comme le confirme un membre d'un groupe du Douaisis : « *Chaque fois que nous faisons l'expérience d'accueillir un texte d'évangile comme parole adressée à une communauté qui cherche à découvrir qui est Jésus, il nous est donné de pressentir sa présence à travers l'écho vivifiant, au plus profond de nous-mêmes, de cette parole que chaque membre du groupe consent à partager. Cette parole accueillie par une première communauté croyante poursuit sa route en produisant dans les cœurs le même miracle, celui d'un renouvellement total de l'existence, avec un même parfum de libération, de joie, conduisant à une infinie reconnaissance envers la bienveillante action de Dieu.* »

2.34 – La célébration eucharistique

Nous n'avons pas été sans remarquer l'importance que revêtait la célébration eucharistique dans beaucoup d'équipes d'aumônerie hospitalière. Souvent, pour celles qui bénéficient de la présence d'un prêtre accompagnateur, cette forme de célébration se situe au terme du long temps de travail en commun au cours duquel a pris place la pratique de la relecture des évènements de rencontre. Sommet et source de la vie ecclésiale, comme l'indique la constitution dogmatique conciliaire « *Sacrosanctum Concilium* » (9-10), l'expression liturgique, dans le mouvement de sa ritualité, conduit à son achèvement l'itinéraire de révélation de la Parole de Dieu en la vie de la communauté. Elle donne forme à l'action de grâces de l'Eglise tournée vers le Père, par et avec le Christ, sous l'inspiration de l'Esprit, pour ce qu'elle a vu et entendu de l'œuvre de Dieu en elle et en ceux qui ont croisé son chemin. Elle ouvre le champ de la gratuité de la contemplation du Mystère de Dieu, plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes, faisant éclater notre propre limite. Elle manifeste et construit le Corps de frères en offrant le pain de la Parole faite chair et livrée en nourriture (Jn 6, 51). « Devenez ce que vous recevez, recevez ce que vous êtes : le Corps du Christ » introduit souvent le temps du repas eucharistique. Et c'est pourquoi, au terme de la célébration, la communauté est renvoyée vers le monde, vers les frères en humanité, aimés du même Amour, pour continuer d'inscrire au milieu d'eux une présence d'hospitalité et un chemin de compagnonnage qui permettent l'ouverture des yeux et du cœur à la réalité vivante du Royaume. Ainsi la célébration eucharistique apparaît-elle, dans le témoignage donné par l'aumônerie hospitalière, comme un haut lieu de sa dimension confessante, nourrie qu'elle est de sa fréquentation habituelle des Ecritures, du partage des pratiques et interrogations de chacun de ses membres, et de sa soumission à l'Esprit invoqué dans la prière.

2.4 – La réalité communionnelle de l'Eglise

Nous annoncions en introduction que la réflexion de ce ch apitre s'enracinerait dans le mystère de l'Eglise qualifié de « communion », indiquant ainsi sa dimension conciliaire. Au vu de ce que le rapport aux Ecritures et la rencontre d'autrui à la manière du Nazaréen nous montrent de la naissance de communautés, la confrontation aux deux premiers chapitres de la constitution dogmatique conciliaire « Lumen Gentium » nous semble importante. Elle devrait nous permettre d'indiquer les déplacements que provoque une acception de l'Eglise comme « sacrement de la rencontre », pour réexprimer, dans l'aujourd'hui de la présence de l'Eglise au monde, la diversité des « reliances » à ce mystère de communion. Alors pourrons-nous pressentir la fécondité d'un partage entre communautés ecclésiales identifiées, de leur expérience de reconnaissance du Ressuscité sur les chemins inédits où l'Esprit les a conduites.

2.41 - Regard sur la constitution dogmatique « Lumen Gentium »

2.411 – La source théologale de la communion ecclésiale

Lorsque les Pères conciliaires s'appliquent à d évelopper le mystère de l'Eglise, c'est à dire cette réalité que la forme historique des Eglises doit indiquer comme source de sa vie et aiguillon de sa continuelle nécessité de réforme, ils citent Cyprien, évêque de Carthage, au IIIème siècle. *« L'Eglise universelle apparaît comme un peuple qui tire son unité du* Père*, du Fils et de l'Esprit Saint »* (LG 4). Les paragraphes précédents avaient précisé la spécificité de chaque personne dans la volonté d'introduire la communauté humaine rassemblée dans la communion trinitaire. Cette volonté s'origine dans

l'amour du Père prédestinant chaque être humain à accomplir en lui l'image de son Fils. Elle prend forme et visage en l'incarnation de ce Fils, Verbe fait chair, lumière qui éclaire tout homme. La communauté de ceux qui croient au Christ forment en Lui un seul Corps dont l'Esprit assure l'unité et la cohésion, l'Eglise, « *en quelque sorte le sacrement, c'est à dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain* » (LG 1).

La prière de Jésus telle que rapportée en Jn 17, dit la profondeur du lien d'unité désirée entre ceux qui croiront en Jésus : *« Qu'ils soient un comme nous sommes uns »* (Jn 17, 11) , le sens de « comme » n'indiquant pas l'imitation mais la source, le fondement de la communion. Qu'ils soient un parce que nous sommes un ! Ce que développe Jn 17, 22 : *« Comme toi Père tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous ! »* Constitués fils dans le Fils Unique, attestés comme tels par l'Esprit qui se joint à notre propre esprit et nous permet de dire : « *Abba, Père ! »* (Rm 8,15-16), nous sommes faits participants de l'Amour même de Dieu envers tout être humain qui nous devient frère. Ainsi découvrons-nous l'amplitude du mystère de communion qui s'accomplit dans l'Eglise de Dieu : indissociablement communion des hommes avec Dieu et communion des hommes entre eux. Cette communion ne connaît pas de frontières, elle s'ouvre à l'humanité entière à travers le temps et l'espace. Communiant à l'amour du Père pour tout homme, l'Eglise montre sa fidélité à l'Esprit qui fait son unité, en sa manière d'accueillir et d'aller vers toute personne, porteuse de la bienveillance de Dieu à son égard.

2.412 – La diversité des modes d'accueil du dessein de Dieu à l'égard de l'humanité

Dès le paragraphe 2 de « Lumen Gentium », nous sommes appelés à distinguer sans exclure. Tous les hommes sont choisis, depuis l'origine, pour révéler en eux l'image et ressemblance de Dieu qui informe la transcendance spirituelle de tout être humain. Parmi ceux-là, ceux qui croient au Christ constituent au milieu du monde, la « sainte Eglise », la communauté de ceux

qui signifient, en l'incarnant dans l'histoire, à quelle destinée de communion toute l'humanité est appelée. *« Par le sacrement du pain eucharistique, est représentée et réalisée l'unité des fidèles qui, dans le Christ, forment un seul corps (1Co 10, 17) »* (LG 3). Le texte poursuit : « *A cette union avec le Christ lumière du monde, de qui nous procédons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons, tous les hommes sont appelés »*, indiquant à nouveau une universalité d'union au Christ qui déborde le corps visible que représente la communauté rassemblée des fidèles. Le Royaume de Dieu se rend manifeste en la personne de Jésus et en ce qu'elle produit en celles et ceux qui croisent son chemin. La communauté des disciples, habitée de la force de l'Esprit promis par le Père, *« reçoit mission d'annoncer le Royaume du Christ et de Dieu et de l'instaurer dans toutes les nations, formant, de ce Royaume, le germe et le commencement sur la terre »* (LG 5). En même temps, il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté des grains en terre (Mc 4, 26-29). Une fois semé, le grain germe et pousse, il ne sait comment, mais il produira fruit pour la moisson.

Ainsi, à chaque étape du texte, voyons-nous indiquée l'importance du signe visible de l'Eglise, en tant que communauté de ceux qui confessent Jésus comme Christ et Sauveur, envoyée dans le monde pour y témoigner de l'amour de Dieu pour l'humanité, s'y comporter en frères, y révéler les signes du Royaume et travailler à son instauration. Et tout à la fois, ce signe est dit révélateur d'une réalité de vie déjà présente et agissante au cœur de tout être humain, même si celui-ci ne la réfère pas à son auteur : « *Tout ce qui, chez eux, peut se trouver de bon et de vrai, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que finalement il ait la vie. »* (LG 16)

Classiquement, nous dirions, la réalité du Royaume dépasse les frontières visibles de l'Eglise et, ce que donne à voir celle-ci indique qu'elle n'est pas encore totalement ajustée aux moeurs de ce Royaume. L'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité qui caractérisent l'Eglise de Dieu, sont des réalités à advenir en sa condition historique au fur et à mesure de sa soumission à

l'Esprit.[310]

2.42 - L'amplitude de la réalité communionnelle de l'Eglise : la communion des saints

Considérer l'Eglise comme « sacrement de la rencontre », de la manière dont nous avons essayé de le développer dans ce chapitre, revient à reconnaître qu'elle advient dans l'évènement même de la rencontre lorsque celle-ci se passe à hauteur d'humanité, selon une attitude évangélique. Là s'enracine, pour nous, ce que nous appelons l'amplitude de la réalité communionnelle de l'Eglise dont nous avons perçu comme une intuition dans les extraits d'interviews 13 et 15 analysés en première partie. Nous l'appuyons sur deux convictions : l'Evangile fonde l'Eglise et fait entendre un appel universel à la sainteté. Dans le développement que nous allons en donner, nous aimerions montrer comment cette perspective d'ecclésio-genèse, qui constitue le cœur d'un courant qui se développe aujourd'hui en pastorale, permet d'amplifier la signification de l'expression conciliaire. Elle donne aussi crédit à notre proposition que des relations de compagnonnage sont des lieux singuliers d'advenue et de témoignage d'une réalité ecclésiale.

2.421 – L'Evangile fonde l'Eglise

2.4211 – Jésus, inscription de l'Evangile de Dieu dans l'histoire

A diverses reprises, dans cette réflexion ecclésiologique, nous nous sommes référés à la manière d'être de Jésus telle que nous la rapportent les évangiles et nous y avons inscrit une possible manière d'être de l'Eglise dans sa rencontre du monde et d'autrui. Nous avons regardé Jésus, prophète du

310 DUQUOC, Christian, *Des Eglises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique,* spécialement le chapitre 3, Cerf, Paris, 1985, p.69-96. Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises,* Centurion, Paris, 1991, p.93-105.

Royaume de Dieu, l'annonçant en paroles et en actes, réalité à découvrir dans l'épaisseur du monde, et nous avons indiqué comment une Eglise, qui se laisserait façonner par le style de Jésus, pourrait prendre, sans peur, une attitude de partenaire vis à vis du monde dans lequel elle se trouve présente. Et dans cette pratique, naîtrait, pour elle, une façon nouvelle de se comprendre et de comprendre le monde.

Dans ce chapitre, nous avons été attentifs à la manière dont Jésus reçoit et pratique l'hospitalité. Nous avons été témoins de ce qu'elle produit dans une rencontre où chacun se trouve appelé à grandir en son humanité, à développer une conscience plus vive de son identité. En tout cela, Jésus se révèle porteur d'une Bonne Nouvelle et sera identifié par les siens, comme Bonne Nouvelle, messager d'une bonté radicale, inscrite dès l'origine par le Créateur en toute création : *« Et Dieu vit que cela était bon... était très bon »* (Gn 1). Mais comment entendre cette parole, reconnaître cette bonté quand la vie se fait rude, que les épreuves pleuvent, que le corps et l'esprit sont atteints par le désespoir. Chaque récit de rencontre de Jésus avec qui croise son chemin, venu vers lui poussé par la foi ou par celle de ceux qui lui en facilitent l'accès (Mc 2, 3-5), chaque récit indique la reconnaissance possible de cette bonté, victoire de la vie sur la mort, de la confiance sur la défiance, de l'estime de soi reçue dans le regard de l'autre sur le mépris tant de fois éprouvé. La présence et la parole de Jésus s'avèrent Bonne Nouvelle de vie qui adoucit la dureté du quotidien en ouvrant le chemin de la paix. La présence de Jésus est aussi Bonne Nouvelle, incarnant une manière d'être cohérente avec ce qu'il annonce du Royaume de Dieu. En lui se donne à voir la bienveillance de Dieu pour toute l'humanité et prioritairement pour les plus petits. Ceux que le monde ne voit plus, ceux qu'il ignore sont ses privilégiés. Il leur rend manifeste leur dignité de fils du Royaume. Et lorsque Jésus est confessé comme Verbe fait chair (Jn 1, 1-18), il peut être accueilli comme l'envoyé qui nous montre le visage du Père et ce, dans l'élémentaire de nos vies humaines[311], y révélant la dimension insoupçonnée du don de Dieu, lieu de la communion avec lui et avec Jésus

311 Nous pouvons interpréter à cette lumière la succession des « signes » relatés dans l'évangile de Jean. Ceux-ci sont rapportés, nous dit l'auteur, pour que nous croyons et qu'en croyant, nous ayons la vie en son nom (Jn 20, 30).

Christ (1 Jn 1, 1-4).

2.4212 – L'Eglise, messagère de l'Evangile de Dieu dans l'histoire

Le témoignage porté publiquement par Jésus à l'Evangile de Dieu ne représente que trois courtes années dans l'histoire de l'humanité. Et voici qu'il nous rejoint aujourd'hui par la médiation des textes et la transmission qui en est faite de génération en génération dans le milieu ecclésial. Le livre des Actes développe le récit des origines de la transmission du témoignage et la manière dont celle-ci a donné naissance à des communautés de disciples, annonçant avec assurance la présence du Ressuscité à leur histoire, grâce au don de l'Esprit les constituant à leur tour, témoins à la manière de Jésus, de la Bonne Nouvelle de la bienveillance de Dieu. *« L'Eglise n'est rien d'autre que cette fragile permanence de la mission « divine » de transmettre la nouvelle de la bonté radicale et de célébrer celle-ci. On pourrait la « définir » de la manière la plus simple comme une histoire de « relais » et de « présence » évangéliques. »*[312] L'Evangile fonde donc l'Eglise en ce que, dans la transmission du premier, en paroles, actes et écritures, s'origine la vie de la seconde selon l'expression même du Concile : *« La mission divine confiée par le Christ aux apôtres est destinée à durer jusqu'à la fin des siècles (cf Mat 28, 20), étant donné que l'Evangile qu'ils doivent transmettre est pour l'Eglise principe de toute sa vie, pour toute la durée du temps. »* (LG 20)

Nous avons souligné, au chapitre précédent, que la mission était constitutive de l'identité ecclésiale. L'Eglise ne peut exister que comme « envoyée » par le Christ, lui-même envoyé par le Père. Envoyée par le Christ, en son lieu et place, pour être « présence » et « passeur » d'Evangile. Elle offre cette révélation, parce qu'elle lui advient dans le temps même de la rencontre, de la vie qui sourd et jaillit, énergie qui tient debout et qui ouvre un avenir dans une « foi » qui a déjà tenu sa promesse. L'Eglise naît, grandit et s'accroit de cette annonce portée à la manière de Jésus et que la relation de compagnonnage

312 THEOBALD, Christoph, « L'Evangile et l'Eglise » in *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe BACQ et Christoph THEOBALD, Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, les Editions de l'Atelier, Paris, 2008, p.25.

nous paraît honorer anthropologiquement. Celle-ci est, en effet, chemin parcouru « aux côtés de », sans présager de l'inédit qui peut advenir et du moment où il peut advenir, mais dans la confiance qu'il adviendra puisque l'Esprit, au cœur de tout être humain, œuvre à l'achèvement de l'image et ressemblance déposées par le Créateur. Mais alors que Jésus parle en première personne, dans l'adéquation de son être à la volonté du Père, « *Lève-toi, prends ton grabat et marche ! »* (Mc 2, 11) , l'Eglise dira : « *Au nom de Jésus,.marche! »* (Ac 3, 6) confessant la puissance de la foi accordée à ce Nom qui affermit et rétablit en pleine santé (Ac 3, 16). Voyant les actes de Jésus, la foule rendait gloire à Dieu qui suscite son messie comme prophète au milieu d'elle. Les apôtres renvoient le bénéficiaire du salut à son destinateur, Jésus le Christ, de telle sorte que *« des croyants de plus en plus nombreux s'adjoignent au Seigneur... le Seigneur les adjoignant à la communauté. » (*Ac 5, 14 ; 2, 47)

Dans l'aujourd'hui de ce temps, l'Eglise naît de l'Evangile annoncé et mis en œuvre tel que nous l'avons perçu entre autres, dans le témoignage des aumôneries hospitalières, dans celui des groupes de lecteurs des Ecritures, dans des rencontres inédites au fil d'itinéraires incertains où l'autre est radicalement reconnu comme frère. *« Dans ces communautés, si petites et pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est présent par la vertu duquel se constitue l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique. »* (LG 26)

2.422 – La communion des « saints »

2.4221 – L'appel universel à la sainteté

« *Soyez saints, car moi, Yahveh votre Dieu je suis saint » (*Lev 19, 1). *« Vous donc vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait »* (Mt 5, 8). *« Vous avez chargé le Saint et le Juste »* proclame Pierre au peuple stupéfait de la remise debout du boiteux de la Belle Porte. Et, dans ses lettres, Paul qualifie de « saints » les membres des Eglises (Rm 16, 15 ; 1Co 16, 1 ; 2Co 1,1; 13, 12). Quelle genèse de la sainteté relie donc celle de Dieu à celle des

disciples du Ressuscité lui-même qualifié de « Saint » ?

Le titre de Saint attribué à Jésus dans un contexte pascal[313] sonne comme un titre messianique, les Ecritures s'accomplissant en l'évènement de la résurrection du crucifié. Dans un milieu culturel religieux où la sainteté caractérisait une mise à part, une distanciation par rapport au monde profane, attribuer le titre de Saint à Jésus c'est en subvertir radicalement le sens. D'autant que, nous l'avons vu, tous les récits évangéliques soulignent l'hospitalité « universelle » de Jésus par delà toute règle de séparation, d'exclusion ou de pureté rituelle. En même temps, les évangiles synoptiques sont unanimes à souligner la manière dont il parle de lui-même à la troisième personne, à travers l'appellation de « Fils de l'Homme ». Il demande à recevoir son identité d'autrui : *« Au dire des gens, qu'est le Fils de l'Homme ? .... Mais pour vous, qui suis-je ? »* (Mt 16, 13-17) Quant à la confirmation de son identité de Christ reçue de Pierre, Jésus la renvoie à son Père. L'épître aux Hébreux l'atteste, le Christ ne s'attribue rien, il reçoit tout du Père qui l'engendre et il apprend de ce qu'il vit et souffre (He 5, 5-10), se mettant lui-même en attitude de disciple (Is 50, 4-5). Qu'est-ce donc que la sainteté de Jésus sinon cette adéquation entre ce qu'il entend du Père et ce qu'il reçoit d'autrui dans la rencontre, cette justesse d'attitude qui donne chair à son identité de Fils, visage du Père pour l'humanité, indissociablement tourné vers Dieu et vers les frères.

En regardant Jésus, nous comprenons que Dieu révèle sa sainteté en ce qu'il veut la communiquer à chacun dans la vérité de son être, le suscitant comme sujet unique face à Lui. La reconnaissance de cette révélation autorise alors, en quelque sorte, Dieu à ek-sister comme sujet face à l'être humain qui le reçoit « chez lui ».[314] Ainsi chacun se trouve-t-il appelé à ce mode d'être saint à

313 Cf la citation du psaume 16 en Ac 2, 27.

314 « *Ce n'est pas tant en scrutant l'un après l'autre tel ou tel « attribut » de Dieu... qu'on le comprendra bien ; mais, bien plutôt, c'est au cœur d'un comportement, d'une relation (création, parole, grâce...) que se manifestera ce qu'il est. Il y a là une structure de manifestation et qui se place d'ailleurs dans le droit fil de la logique de la Révélation et de l'Incarnation... Voir que dans son rapport avec l'homme, Dieu traite celui-ci (et veut se voir traité par lui) comme une personne, dans un rapport interpersonnel, en dira plus long sur le fait qu'il est un être personnel que des spéculations sur la personne en Dieu. De même, autre exemple, le rapport de gratuité ou de parole en révèle davantage sur ces « attributs » en Dieu, qu'un examen « direct » de ce que ces qualités signifient en soi. Puisque, selon notre foi, Dieu*

la manière de Dieu révélé en Jésus, en se référant à ce qu'il y a de plus profond en lui-même et en appelant à la lumière ce qu'il perçoit comme étant du même ordre en autrui. L'évangile selon Matthieu l'exprime sous deux formes, celle d'un adage universel et celle d'une parabole. *« Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous mêmes pour eux ».* Tel est l'adage universel. Le suivre, c'est accomplir *« la Loi et les prophètes »* (Mt 7, 12). La parabole du jugement du Fils de l'Homme (Mt 25, 31 -46) révèle que, ce faisant, nous entrons dans le mouvement de la bienveillance de Dieu et sommes reconnus comme fils du Royaume. En effet, au premier commandement et au second, qui lui est semblable, « *se rattachent toute la loi et les prophètes »* (Mt 22, 36-40). Aimer son frère c'est aimer Dieu.

2.4222 - « Je crois à la communion des saints »

L'image biblique de Peuple de Dieu reprise par les Pères conciliaires pour parler du mystère de l'Eglise (LG ch.2), nous apparaît consonante avec ce que nous venons d'exposer d'un appel universel à la sainteté qui s'identifie à la volonté de Dieu « *que tout homme soit sauvé et parvienne à la connaissance de la vérité »* (1Tm 2, 4). Nous pouvons entendre cette vérité comme justesse d'une relation qui se fait alliance où chacun advient à lui-même dans la rencontre de l'autre. Ainsi chaque être humain se trouve-t-il ordonné à l'appartenance à cet unique Peuple de Dieu qui peut être dit « communion des saints ». Au cœur de ce Peuple, la communauté ecclésiale peut s'émerveiller « *de discerner ce devenir de communion dont l'Esprit Saint tisse la trame entre tous les hommes ; car tous, absolument tous, ont été marqués du sceau de sainteté à l 'image et à la ressemblance de Dieu trois fois saint...Cette communion des saints est la communauté que se rassemble l'Eternel. Elle est*

---

ne demeure pas en lui-même, il est logique de chercher à le connaître moins dans son être en tant que tel que dans son ek-sistence, où il se manifeste et d'une certaine manière « devient ce qu'il est ». Dieu se manifeste à nous en tous ces lieux où il s'est précisément donné à connaître et où notre confession, en le pro-clamant, le découvre dans « sa sortie de soi au-devant de nous » (προ–οδοσ). Et ainsi, d'ailleurs, le dé-couvre dans son être en tant que tel, puisque l'ultime secret de la révélation et de l'incarnation est bien que l'être même de Dieu y est communiqué. » GESCHE, Adolphe, *Dieu,* collection Dieu pour penser, tome III, Cerf, Paris, 1994, p.118.

œuvre de l'Esprit de Dieu. Elle ne connaît pas les frontières que nous avons vite fait de tracer. Nous avons même l'assurance, car « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés », qu'elle rassemble hommes et femmes qui, par des voies différentes, ont essayé de suivre un chemin de salut. »[315] L'Eglise « sacrement de la rencontre » indique cette communauté des saints comme réalité présente et à venir dans la manière dont elle accueille le mystère de la différence, dont la pluralité religieuse est une des expressions les plus vives. Dans la diversité des chemins que peut prendre la rencontre, dans la diversité des lieux culturels, politiques, économiques, sociaux où elle peut se proposer, elle donne naissance à une diversité de communautés ecclésiales qui ne cessent de s'étonner de la révélation du dessein bienveillant de Dieu à l'égard de tout homme et de la multiplicité des demeures dans la maison du Père.

2.43 - « Il y a de multiples demeures dans la maison du Père » (Jn 14, 2)

L'affirmation de Jésus mise en exergue de ce paragraphe pourrait mettre à mal toute interrogation sur la diversité des modes de reliance des personnes et communautés à la dimension communionnelle de l'Eglise. Elle peut aussi être retenue comme horizon de l'interrogation, empêchant d'une certaine manière le durcissement des classifications.

Vatican II prend en compte la diversité des manières de se rapporter à la communion de l'Eglise. Dans le texte auquel nous nous référons, celle-ci désigne l'« Eglise du Christ », laquelle « *comme société constituée et organisée en ce monde subsiste dans l'Eglise catholique »* (LG 8). Dans ce cadre, nous lisons : « *A cette unité catholique du Peuple de Dieu qui préfigure et promeut la paix universelle, tous les hommes sont appelés ; à cette unité appartiennent, sous diverses formes ou sont ordonnés, et les fidèles catholiques et ceux qui, par ailleurs, ont foi dans le Christ, et finalement tous les hommes sans*

315 SALENSON, Christian, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance,* Bayard, Paris, 2009, p.137.

exception que la grâce de Dieu appelle au salut. » (LG 13)[316] Nous remarquons que le vocabulaire de l'appartenance concerne les Eglises chrétiennes, tandis que le vocabulaire de la « destination » désigne tous les autres, sans exception. En LG 14, il est des fidèles catholiques pleinement incorporés à la société qu'est l'Eglise et des catéchumènes qui lui sont unis tout comme les chrétiens non catholiques. Qualifier l'incorporation de « pleine » en déclinant un certain nombre d'éléments qui conditionnent cette plénitude, suppose que celle-là puisse être partielle et comporter des degrés. Nous demeurons là dans un mode de pensée qui fonctionne sur la comparaison avec le risque d'exclusion ou d'enfermement.

La perspective d'ecclésio-genèse dans laquelle nous nous sommes situés jusqu'ici pousse à sortir de cette univers de compréhension. Déjà, Yves Congar, peu après le Concile, plaidait pour des communautés du seuil, lieux de cheminement évangélique et d'ouverture progressive à la Tradition de l'Eglise.[317] La genèse de l'Eglise prend corps et se comprend à travers la symbolique de chemins de rencontre tout au long desquels peut être nommée et reconnue une communauté de compagnons-disciples de Jésus. Sur ces chemins, des « passeurs » offrent tout simplement leur présence à autrui, à la manière évangélique de Jésus. Ce compagnonnage peut être occasion de révélation d'une foi qui habite autrui, le fait accéder à plus d'humanité . Il peut être ainsi occasion d'une identité de sujet « capable de ... ». Ce premier seuil, accès à une foi qui rend humain, n'est pas étranger à la genèse de l'Eglise par la médiation du « passeur ». Le deuxième seuil consiste à entrer dans la démarche de devenir disciple de Celui dont la présence habite le « passeur ». Quand celui-là entendra le « suis-moi » comme appel à devenir à son tour présence du Christ, le « passeur » s'effacera. Ce passage est sacramentel, confirmé par les sacrements de l'initiation chrétienne qui configurent au Christ et engagent sur le chemin d'une vie donnée pour la multitude. Le troisième seuil sera celui du « devenir apôtre ». Ces seuils indiquent donc des modes de reconnaissance mutuelle dans une communauté tout entière en chemin de se conformer au

316 C'est nous qui soulignons.
317 BORRAS, Alphonse, « Appartenance à l'Eglise ou itinérance ecclésiale *? »* in Lumen Vitae, n°2, 1993, p.161-173.

« style » évangélique.

Dans un article paru en 1991 dans la revue "Recherches de science religieuse", Jean Joncheray[318], analysant la diversité des rapports que les personnes entretiennent avec l'Eglise, incite à réfléchir au sujet d'une ecclésiologie qui prendrait en compte les mécanismes d'accès à une identité religieuse. Aujourd'hui, le rapport au message religieux et l'intérêt manifesté à son égard n'induisent pas nécessairement l'appartenance à la confession religieuse qui le porte. Pour sortir d'une vision institutionnelle de cercles concentriques autour d'un noyau, chacun se situant à plus ou moins grande distance de celui-ci, l'auteur suggère de sortir de "*la logique d'appartenance pour mettre l'accent sur les mécanismes de l'identité."*[319] Il s'agit, d'une certaine manière, de se mettre aux côtés de la personne qui vient à la rencontre de l'Eglise ou qui croise le témoin chrétien, pour entendre d'elle la signification qu'elle accorde à sa démarche.

Un premier élément de compréhension intègre le fait qu'il n'existe plus aujourd'hui, pour un individu, d'expérience d'une appartenance englobante. Regardant du point de vue de l'instant ou du point de vue de l'histoire, le sujet contemporain se perçoit et se veut constitué d'appartenances multiples dont aucune n'est référence ultime. Dire son identité, c'est commencer d'énoncer une multiplicité de liens qui peuvent changer avec le temps, et dont aucun n'est fédérateur du "tout". Deux catégories apparaissent alors centrales : la mobilité et le choix. Si l'Eglise se comprend comme envoyée vers ce monde et pour ce monde, elle ne peut que prendre acte de cette situation. Du fait qu'elle laisse les uns indifférents, elle représente une possiblité parmi des multiples de signifier et d'organiser un vivre ensemble. Dans cette perspective, Jean Joncheray inscrit la dynamique pascale du baptême dans la compréhension même de l'Eglise comme lieu de passages. On peut se tenir sur le seuil, on peut entrer, goûter ce qui se passe en ce lieu, y trouver profit, décider d'aller voir plus loin. On peut aussi resssortir et on pourra revenir. "*Je suis la Porte",* dit Jésus. "*Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, il entrera et sortira et trouvera un*

318 JONCHERAY, Jean, « La diversité des rapports à l'Eglise » in *Recherches de science religieuse,* tome 79, avril-juin 91, n°2, p.169-190.
319 JONCHERAY, Jean, art.cit. in *RSR,* tome 79, n°2, avril-juin 1991, p.175.

pâturage" (Jn 10, 7.9).

"Je suis la Porte, je suis le passage, le passeur et la Pâque." L'Eglise qui se fonde sur Jésus peut advenir comme telle, comme lieu où s'accomplissent des passages, où se donne à rencontrer le "Passeur". Ceci implique quelques conversions comme celle indiquée en conclusion de l'article précité : *"Le baptême est le plus souvent considéré comme le geste initial qui permet d'entrer dans l'Eglise. Accompli une fois pour toutes, il fait partie du passé pour les membres de l'Eglise, il est considéré comme la frontière entre le dedans et le dehors. Mais on peut le considérer aussi comme symbolique de l'ensemble de la vie chrétienne qui est tout entière passage, metanoïa continuelle, introduction dans la Pâque du Christ. Dès lors, l'entrée dans l'Eglise est un mouvement continuel, au moins autant qu'un geste accompli au départ. L'Eglise devient lieu de passage, lieu où s'accomplissent continuellement des passages."*[320] La perspective indiquée ici ouvre ainsi la "porte" (!) à la reconnaissance de multiples statuts, de multiples manières de "demeurer" dans la réalité communionnelle de l'Eglise de Dieu aussi bigarrée que la "Galilée des nations".

« *Il y a de multiples demeures dans la maison du Père* » et, nous venons de l'indiquer, il est des manières de penser l'Eglise, de « faire Eglise » qui naissent de cette conviction. Elles prennent forme de témoignage en des lieux aussi divers que l'établissement hospitalier ou pénitentiaire, les groupes de lectures ou les communautés ecclésiales locales de communes et de quartier. Chacune d'elles, dans sa pratique d'hospitalité et dans son choix de « faire chemin avec » donne à entrevoir une communion qui dépasse sa visibilité. Sans doute faut-il aussi imaginer des temps forts de célébration de ce qui advient en ces lieux de communauté de foi, de réalité d'espérance et de pratique de fraternité. La diversité des demeures et des chemins s'y ferait parole et prendrait visage donnant, en conséquence, parole et visage à une Eglise diocésaine[321], « sacrement de la rencontre », élargissant l'espace de sa tente (Is 54, 2) pour s'adapter à la démesure de l'amour de son Dieu.

---

320 JONCHERAY, Jean, art.cit. in *RSR,* tome 79, n°2, avril-juin 1991, p.190.
321 CD 11, §1.

Conclusion

Nous avons commencé la réflexion de ce chapitre en nous inscrivant dans l'espace de la sacramentalité. Nous indiquions, par là, qu'il était un mystère de la vie et des êtres qui ne peut que faire l'objet d'une révélation. La rencontre des personnes dans le cadre de relations de compagnonnage nous est apparue comme lieu et espace privilégiés de cette révélation. Quand des disciples de Jésus s'y trouvent engagés, ils y vivent une sorte de compagnonnage avec le Ressuscité qu'ils découvrent les « précédant en Galilée ». Ils aiment en rendre compte à leurs frères, constituant ainsi avec eux une communauté de partage de toutes sortes de biens, des Ecritures, de la prière et du pain « en mémoire de Lui ». De leurs compagnonnages et de leurs rencontres avec le tout venant, naît ainsi une Eglise, « sacrement de la rencontre », interprétative et confessante, offrant et recevant hospitalité, poussée à « élargir l'espace de sa tente » aux dimensions de l'universel.

En conclusion d'une première partie d'analyse du corpus que nous avons rassemblé, nous notions trois enjeux ecclésiologiques engagés dans le mode de présence des aumôneries hospitalières[322] : l'édification mutuelle de la communauté ecclésiale et de chacun de ses membres, la fonction confessante de celle-ci et une interrogation « Qu'est-ce-qu'appartenir à l'Eglise ? » Il nous semble important de les avoir pris en compte dans ce chapitre en les enveloppant en quelque sorte, initialement, dans une dimension anthropologique et théologique de la sacramentalité et en les élargissant à la « pastoralité » de l'Eglise. Celles-ci justifient, en effet, l'importance donnée aux rencontres qui sont le cœur du témoignage des aumôneries hospitalières, et le choix de nous situer dans une perspective d'ecclésio-genèse pour discerner, comprendre et accueillir ces modes nouveaux de « faire Eglise » prenant visage dans des relations de compagnonnage.

La « nouveauté » dont nous parlons s'inscrit dans la Tradition vivante,

322 1ère partie, chapitre 1, conclusion.

créative et créatrice de l'Eglise.[323] L'Evangile qui fonde et informe l'Eglise nous indique que Dieu ne rechigne pas à venir partager nos chemins et à nous apprivoiser à une hospitalité « universelle ». Mais, sans doute l'appréhendons-nous de manière nouvelle aujourd'hui où nos contemporains désertent les églises et demeurent indifférents, sinon scandalisés, par des formes de langages et de structures qui leur demeurent hermétiques. C'est pourquoi la manière dont Luc nous rapporte comment l'annonce de l'Evangile a résonné en Judée, en Samarie et jusqu'à Rome, après le départ de Jésus, nous devient contemporaine et pousse à nous laisser conduire par le même Esprit, sur des chemins inédits pour des rencontres imprévues, puisqu'il nous précède au cœur de tout être humain.

Au milieu de ces naissances d'Eglise en des lieux divers, nous avons souligné l'importance d'un noyau « confessant », - inspirés ici encore par le témoignage des aumôneries hospitalières – qui porte à l'ultime de la reconnaissance et de l'action de grâces l'œuvre de Salut du Ressuscité dont il est rendu témoin.

Le chemin de réflexion de ce chapitre nous a conduits à insérer le troisième enjeu ecclésiologique évoqué précédemment dans une perspective plus large que nous avons appelée «amplitude de la réalité communionnelle de l'Eglise ». Elle nous paraît, en effet, portée par le principe même de l'ecclésio-genèse. Ce qui s'engendre au fil des histoires et des rencontres est présent en potentialités dès sa germination. Il en est du Royaume de Dieu comme d'une graine de sénevé semée dans un champ et qui devient un arbre où les oiseaux du ciel viennent s'abriter (Mt 13, 31-32). Dans la cohérence de ce chapitre, nous avons aimé nommer le Royaume de Dieu « communion des saints » dont les communautés ecclésiales sont appelées à incarner dès aujourd'hui la réalité comme projet de Dieu pour l'humanité.

Une Eglise qui accepte de se situer en partenaire dans les débats et enjeux de société, une Eglise qui renonce à tout savoir pour apprendre aussi d'autrui, une Eglise qui tient porte et table ouvertes mais ne répugne pas à être invitée et

323 RENIER, Louis Michel, *Pour une liturgie créative,* Editions de l'Atelier, Paris, p.17-37.

à se laisser accueillir, une Eglise qui, allant vers les autres, sait qu'elle va à la rencontre de son Seigneur qui la « précède en Galilée », cette Eglise nous la reconnaissons dans sa volonté de partenariat difficile quelquefois à mettre en œuvre et dans sa pratique de partenariats acceptés et tenus. Nous la reconnaissons aussi quand elle donne du pr ix à des relations de compagnonnage, quelle qu'en soit la durée et sans savoir où elles la conduisent. Il nous reste à regarder jusqu'où peuvent mener pratiques de partenariats et relations de compagnonnages si elles informent les structures institutionnelles de l'Eglise pour les premières et ses orientations pastorales pour les secondes.

CHAPITRE 3 - COMPAGNONNAGE ET PASTORALE D'ENGENDREMENT. PARTENARIAT ET NOUVEAUX MODES D'UN "FAIRE EGLISE"

Introduction

Nous avons tenté de montrer, dans un p remier chapitre, qu'entrer en partenariat avec le monde pouvait traduire, de la part de l'Eglise, un rapport avec lui qui soit cohérent avec son identité de servante du Royaume. Cela supposait qu'elle apprenne à le discerner, au jour le jour, dans les signes du temps présent, à la manière évangélique de Jésus. Dans un second chapitre, nous avons développé une approche de l'Eglise qui soit plutôt du style « ecclésio-genèse » pouvant consonner avec le déploiement de possibles compagnonnages. Il nous reste à étudier comment pratiques de partenariat et relations de compagnonnage peuvent mutuellement informer la pastoralité de l'Eglise et ses modes de gouvernance.

Le terme « ecclésio-genèse » appelle d'une certaine manière celui d'engendrement. En effet, à regarder les nouvelles orientations de la catéchése préconisées par les évêques de France[324], elles privilégient une pédagogie de l'initiation qui consonne assez bien avec la situation de compagnonnage comme lieu singulier de transmission. D'autre part, réfléchissant aux enjeux du partenariat, nous avons annoncé, dès notre deuxième partie, qu'ils pourraient concerner les exercices de la synodalité et de la collégialité. L'analyse du corpus, en particulier celle des interviews des responsables diocésains, a relevé l'incidence possible des pratiques de l'aumônerie hospitalière sur celles d'autres réalités pastorales, en particulier celles concernant les nécessités de formation, de discernement et d'évaluation. Elle a aussi montré l'émergence de questions

324 Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation,* Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, Paris, 2006.

concernant les ministères. Autant d'éléments que cette dernière partie de notre réflexion tentera d'articuler autour de deux grands thèmes : le mode pastoral et les modes de gouvernance de l'Eglise. De ce fait, dans un premier temps et dans la dynamique de la pastorale d'engendrement, nous développerons l'adaptation spécifique du compagnonnage à des modalités de cheminements respectueuses de la diversité des demandes adressées à l'Eglise et des démarches qu'elle-même propose. Dans un second temps, après avoir examiné ce qui légitime des pratiques de partenariat dans la vie interne de l'Eglise, nous montrerons en quoi, les appliquer aux diverses instances de participation ou de concertation, peut permettre qu'apparaissent des manières nouvelles de faire et de vivre en Eglise.

3.1 – La pastoralité de l'Eglise.[325]

Pour demeurer fidèle à une ecclésiologie perçue et vécue comme « style » évangélique, nous évoquerons d'abord le témoignage des Ecritures concernant Dieu, Pasteur de son peuple et Jésus, « bon Pasteur ». A cette lumière nous qualifierons ensuite le type de pastoralité de l'Eglise susceptible de s'accorder à une pastorale d'engendrement.

3.11 – Dieu, Pasteur d'Israël

Au tout début du psaume 80, le Seigneur est invoqué comme Pasteur d'Israël. Cette symbolique se trouve développée en Ez 34. Ce texte est d'abord construit sur une opposition entre les pasteurs d'Israël auxquels Yahveh a confié le soin de son peuple et la manière dont lui-même est pasteur. Dans la première partie de la prophétie (34, 1-6), Ezechiel analyse la situation faite à

325 THEOALD, Christoph, *La réception du concile Vatican II. Accéder à la source.* Tome 1, Cerf, Paris, 2009. Très particulièrement, la cinquième partie de l'ouvrage, « A*ccéder à la source de la pastoralité*, *Vatican II comme initiation d'un processus théologal d'apprentissage »,* p.701-887.

Israël en exil comme une conséquence de l'attitude de ses responsables. Ils se sont conduits comme de mauvais pasteurs, se nourrissant eux-mêmes au détriment du troupeau, alors que leur fonction était de nourrir ce troupeau qui leur était confié. Non seulement ils ont délaissé les brebis les plus chétives, les plus faibles en les abandonnant à leur triste sort, mais ils les ont traitées avec dureté et violence. Ils ont laissé le troupeau se disperser, devenir la proie de toute bête sauvage, chaque brebis errant au fil de son chemin, sans possibilité aucune de trouver un refuge où se reposer.

Yahveh se déclare donc contre ces pasteurs qui ont failli à leur tâche de paître son troupeau en son lieu et place. Lui-même va désormais prendre soin de son peuple. Il se montrera leur bon pasteur (34, 11-16), allant chercher les brebis là où elles errent en danger, les rassemblant autour de lui, les reconduisant dans leur pays, là où il fait bon paître, se nourrir et se reposer. Il adaptera son soin à chacune des brebis selon son état, cherchant qui est perdu, ramenant qui est égaré, pansant qui est blessé, guérissant qui est malade, veillant sur qui est bien portant. Dans la suite du texte, Ezéchiel annonce l'arrivée d'un pasteur suscité par Dieu (34, 23-31). Il se conduira à la manière du Seigneur et fera paître son troupeau. Par le cœur et les mains de ce serviteur, le Seigneur assurera sécurité à son peuple, il le libèrera de ses oppressions et de ses peurs et fera que les pâturages soient gras. Alors le peuple pourra reconnaître qu'il est le troupeau à qui Dieu assure la nourriture, car ce troupeau est son peuple et lui, le Seigneur, est son Dieu.

Pasteur d'Israël, Yahveh est aussi reconnu par chaque croyant comme son berger (Ps 23) qui le conduit vers des prés d'herbe fraîche et des eaux vivifiantes. Il accompagne chacun sur son chemin, lui assurant confiance et consolation. Enfin, il lui ouvre la porte du festin messianique en sa demeure.

3.12 – Jésus, le Pasteur suscité par Dieu

La révélation de Dieu comme Pasteur de son peuple s'accomplit en Jésus, visage humain de Dieu. Deux paraboles évangéliques y font écho. Celle qu'il

est possible de lire en Mt 18, 12-14, se trouve au cœur d'un chapitre dans lequel l'auteur déploie quelques règles de vie à l'intention des communautés ecclésiales. L'accent y est mis sur une brebis qui s'égare et sur l'attitude de celui qui en a la charge. Celui-ci part à sa recherche parce que c'est la volonté du Père qu'aucun de ces petits dont parle le début du chapitre ne se perde. S'il la retrouve, « *il tire plus de joie d'elle que des quatre vingt dix neuf autres qui ne se sont pas égarées* ». Mais il peut arriver qu'il ne la retrouve pas. Dans l'évangile selon Luc (15, 1-7), cette parabole est l'une des trois que Jésus raconte à l'intention des scribes et des pharisiens qui ne cessent de murmurer contre lui parce qu'il *« fait bon accueil aux pécheurs et qu'il mange avec eux. »* L'accent est mis sur le berger qui a perdu sa brebis. Il part à sa recherche jusqu'à ce qu'il la retrouve. Quand il l'a retrouvée, il prend soin d'elle, la met sur ses épaules pour lui éviter toute fatigue. Joyeux, il convoque voisins et amis pour qu'ils se réjouissent avec lui. Luc induit ainsi que Jésus, par sa manière d'être avec les pécheurs, se comporte comme le pasteur, serviteur de Yahveh, suscité par Lui pour paître le troupeau et pour permettre au peuple tout entier de reconnaitre en lui la manière dont Dieu est son Pasteur.

Tout cela se trouve explicité au travers d'une proclamation solennelle de Jésus selon l'évangile de Jean (10, 1-18). Dans la première partie du texte (10, 1-5), Jésus est le pasteur des brebis car il les rejoint là où elles sont, sans effraction et sans violence. Il appelle chacune par son nom. Elles connaissent sa voix et elles le suivent, libres d'aller, de venir et de trouver pâturage (10, 9-10), puisque l'enjeu est la vie en surabondance. Dans les versets qui suivent (10, 11-18), l'expression « déposer sa vie » revient 5 fois. C'est en dire l'importance. Les deux premières occurrences, sous la forme « *déposer sa vie pour ses brebis* » et « *je dépose ma vie pour mes brebis »,* forment une inclusion dans l'unité du discours 10, 11-15, où peuvent se détecter deux éléments de comparaison. Le premier oppose le bon pasteur au mercenaire. Le second relie la manière de Jésus à celle du Père. Le bon pasteur qu'est Jésus, dépose sa vie pour ses brebis tout comme il dépose ses vêtements[326] pour se mettre en position de serviteur (Jn 13, 4-5). Cette attitude est à l'opposé de celle

326 Tout comme il déposera à nouveau ses vêtements pour s'étendre sur la croix (Jn 19 23-25).

du mercenaire pour qui les brebis ne sont rien et qui ne se préoccupe que de sa propre existence. Par contre, entre Jésus et chacune de ses brebis existe une relation de réciprocité à l'image de celle du Père et du Fils, une co-naissance, une advenue de chacun à sa propre identité, dans une manière d'être qui est don et accueil du don. La suite du texte (10, 16-18) met l'accent sur l'universalité du pastorat de Jésus et sur l'amour à l'origine du déssaisissement de sa propre vie. Si, en écho à 10, 16-18, nous évoquons Jn 15, 9-14, nous voyons se profiler un mouvement identique qui va du Père à Jésus et de Jésus à nous. Il s'articule autour de la manière d'aimer. « *Le Père m'aime »,* dit Jésus, « *parce que je dépose ma vie de moi-même afin de la recevoir à nouveau. C'est le commandement que j'ai reçu de lui... Ainsi je demeure en son amour... Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Nul n'a de plus grand amour que celui-ci, déposer sa vie pour ses amis. »* Etre pasteur à la manière de Dieu, c'est aimer les siens jusqu'à l'extrême (Jn 13, 1). Et ceci est rendu possible dans le mystère d'une « demeurance » réciproque qui introduit le disciple dans la dynamique même de l'amour de Dieu pour le monde.

En regardant les textes évangéliques qui concernent Jésus pasteur, nous ne pouvons éluder le récit de la première multiplication des pains (Mc 6, 30-44). Ici, la vision de la foule mène Jésus à se conduire en pasteur. « *Emu jusqu'aux entrailles* », dit le texte, parce que la foule qui le cherche et le suit était *« comme des brebis qui n'ont pas de berger »,* Jésus prend soin d'elle et la nourrit d'abord du pain de sa parole. Puis, la faisant s'étendre sur l'herbe verte, il lui partage du pain et des poissons. En filigrane apparaît ici la manière de Dieu, Pasteur d'Israël, telle que l'évoque le psaume 23. Quant au second récit de la multiplication des pains (Mc 8, 1-9), il nous montre la foule des païens l'émouvant à son tour et le provoquant à nouveau à se conduire comme leur berger de sorte qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur.

Ainsi, non seulement Jésus nous montre en sa manière d'être avec la foule une cohérence avec le mode de Dieu d'être Pasteur de son peuple, mais encore, récits et discours nous donnent à comprendre que cette manière d'être s'origine dans une communion au Père qui lui permet de révéler le caractère « pastoral » de sa mission.

3.13 - La réalité pastorale dans l'aujourd'hui de la vie de l'Eglise.

3.131 – Qui peut être dit « pasteur » ?

Il est intéressant de noter que, hormis son application à Jésus, le terme de « pasteur » n'apparaît pas ailleurs dans le Second Testament sauf en Ephésiens 4, 11. Dans ce texte, « pasteur » désigne un ministère parmi d'autres, tels qu'évangélistes, apôtres ou docteurs. Il est compris comme un don du Christ en vue de participer à l'œuvre d'édification de son Corps jusqu'à ce qu'il atteigne sa plénitude. Par contre, la charge de « paître » le troupeau, est confiée à Pierre (Jn 21, 15-17) sous la forme d'une invitation réitérée trois fois, en réponse à une triple interrogation concernant l'amour de Pierre envers son Maître. « *Pais mes agneaux... Sois le berger de mon troupeau... Pais mes brebis ».* Le troupeau n'appartient pas à Pierre mais au Christ. Il assurera la charge de le paître en son lieu et place, en se souciant d'abord des plus faibles. Et cela à la manière de Jésus qui l'appelle à le suivre (Jn 21, 18), à prendre le chemin qu'il a pris comme Pasteur, celui de donner sa vie par amour pour que tous aient accès à la surabondance de la vie.

Dans une contribution intitulée « L'Evangile en pastorale » Odile Ribadeau-Dumas et Philippe Bacq écrivent : « *Aujourd'hui encore, une multitude de croyants, hommes et femmes, prêtres et laïcs, deviennent « pasteurs », c'est à dire « passeurs de Dieu » grâce à la qualité des relations qu'ils vivent.... Au sens évangélique du mot, personne ne devient « pasteur » par l'exercice d'un pouvoir attaché à une fonction. On laisse se déployer en soi cette identité grâce à la qualité de relation vécue avec Dieu et avec les autres. »*[327] Sans doute, dans l'Eglise catholique romaine, l'ordination presbytérale confère-t-elle à celui qui la reçoit un statut de personne

327 Philippe BACQ, Odile RIBADEAU-DUMAS, « L'Evangile en pastorale », in *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, les éditions de l'Atelier, Paris, 2008, p.47.

sgnificative de l'« être pasteur », mais elle ne le dispense jamais d'avoir à le devenir par sa manière de vivre en relation. En méditant ce que les évangiles rapportent du Jésus Pasteur, il apparaît qu'il se montre tel en ce qu'il se laisse émouvoir et donc bouleverser, qu'il ne se refuse pas à l'hospitalité, déployant dans ce cadre la manière divine de vivre la réalité pastorale en offrant des chemins de vie. S'engager dans ce mode évangélique de relation aux évènements et à autrui, revient à expérimenter l'amour du Père, donneur de Vie en Jésus, pour que celle-ci passe en surabondance en tout être humain. Cela provoque à devenir présence sacramentelle « pastorale » du Christ, tout comme ses apôtres et disciples depuis les origines, incarnant, de par leur demeurance en lui, la permanence de cette manière d'être en relation.

Manifesté configuré au Christ de par l'onction baptismale, tout fidèle peut s'inscrire dans des modes de relation pastorale. Au milieu de ceux-là, quelques-uns sont « ordonnés » à la vigilance – à exercer de manière pastorale – pour que cette manière d'être évangélique qualifie, aux yeux du monde, la communauté ecclésiale dans ses rencontres et ses pratiques.

3.132 – Pastorale : un substantif et un qualificatif

Souvent dans la pratique et dans les textes issus des milieux ecclésiastiques, le substantif « pastorale » se trouve qualifié de : sacramentelle, liturgique, missionnaire, etc. indiquant ainsi un lieu et des modes de mises en œuvre de ce qui apparaît comme un trait caractéristique d'une relation de l'Eglise au monde. « Pastoral » qualifie aussi des textes de responsables magistériels. Par exemple, les encycliques de Jean XXIII sont dites pastorales au contraire d'autres plutôt dogmatiques[328]. Les premières prennent en considération le public auquel elles s'adressent, le contexte culturel, les manières de vivre et les modes de penser le monde, pour y inscrire une parole qui soit audible. Dans les secondes, le contenu se réfère plutôt à un corpus

328 Par exemple, Pie XII, *Mystici Corporis, AAS,* (35), 1943, p.200-243 ; *Mediator Dei, AAS,* (39), 1947,p.528-580

d'éléments doctrinaux considérés comme des « en soi ». On parlera aussi de projets pastoraux liés à des besoins concrets d'un pays, d'un diocèse, d'un secteur, en lien avec la diversité des pastorales évoquées ci-dessus. Ces projets précisent des objectifs, des moyens, des étapes jalonnées quelquefois de procédures d'évaluation. Ainsi, des secteurs et des paroisses se sont munis d'équipes d'animation pastorale où de s agents pastoraux prennent une place spécifique. De même, les diocèses cherchent à se doter de conseils pastoraux.

Il existe également une théologie pastorale.[329] Elle sera mise particulièrement en forme en France dans la dynamique de l'Action Catholique, fondée en Belgique en 1925, et dans les recherches catéchétiques. Elle fait l'objet d'un enseignement spécifique à l 'ISPC[330] dès sa création. Il est porté alors par le Père Liégé, dominicain, qui définit cette discipline théologique comme celle « *qui offre son propre discours à la conscience réflexive de l'agir ecclésial dans l'aujourd'hui de son accomplissement. »*[331] Allant de pair avec cette manière de faire de la théologie, le développement d'une certaine anthropologie souligne une cohérence entre « valeurs » humaines et « valeurs » chrétiennes.[332] Quant à l'anthropologie biblique d'André Brien[333], elle montre le visage d'un Dieu qui se révèle pour et avec l'homme et non contre lui, dans le cadre d'une Alliance s'originant dans l'acte créateur. Tout ceci nous conduit à comprendre que « pastorale», comme substantif ou qualificatif, indique toujours une activité de l'Eglise à destination d'hommes et de femmes concrets, vivant dans un lieu donné, dans un contexte culturel précis, considérés comme des destinataires de la Bonne Nouvelle de Dieu et de son Christ.

---

329 Gilbert ADLER, « La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après guerre à Vatican II », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, collection Théologies pratiques, Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, (nouvelle édition 2007), p.27-38.

330 Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique.

331 Cité par Gilbert ADLER, art.cit. p.30.

332 Un représentant de cette anthropologie, Jean MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme,* Aubier, Paris, 1943.

333 André Brien fut professeur à l'ISPC dans les années 1960-1970.

3.133 – La permanence pastorale de l'Eglise.

Si nous demeurons dans le dynamisme de l'ecclésio-genèse, nous pouvons dire que l'Eglise advient comme réalité pastorale dans sa manière d'être en relation, cette dernière s'originant dans celle de Jésus le bon Pasteur. Elle est le critère à l'aune duquel s'évalue la qualité pastorale d'un projet, d'une action, d'une mise en œuvre. Quels qu'ils soient, ces derniers communiquent-ils ou rayonnent-ils la manière pastorale du Christ, c'est à dire, sont-ils faits de proximité, d'hospitalité et de commensalité, traduction d'un amour concret pour le monde et ses habitants ?[334] Cette manière d'être informe le cours quotidien de la vie et de la présence en même temps qu'elle est provoquée à des formes nouvelles à l'occasion d'évènements qui surviennent et qui sont reçus et interprétés comme appels de la vie, appels de l'Esprit. L'Eglise n'est pas le Christ, mais, si elle peut renvoyer à Lui, comme celui-ci renvoie au Père, c'est en vertu de cette « demeurance » en Lui (Jn 15, 4), œuvre de l'Esprit, qui la configure au Christ, non pas une fois pour toutes, mais dans le mouvement même de l'actualisation d'une présence au monde et à autrui sous le mode pastoral. Dans cette perspective, en effet, *« l'institution ecclésiale n'est ... rien d'autre que ce processus « sacramentel » de relais et de présence, impliqué dans l'Evangile même de Dieu ; processus évangélique où personne n'est là en son propre nom et pourtant réellement là en relation significative avec autrui... (*Elle se situe) *au sein même de la transmission toujours imprévisible de la vie. »*[335]

3.2 – Une pastorale d'engendrement

Inclure la dimension historique dans la compréhension des germinations

334 cf la réflexion ecclésiologique des deux chapitres précédents.
335 Christoph THEOBALD, « L'Evangile et l'Eglise » in *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale de l'engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Theobald, op.cit. p.26.

qui émaillent la situation contemporaine des sociétés et des Eglises, s'enracine pour nous dans cette conviction que le regard posé sur le passé peut éclairer le présent et dès lors ouvrir à un avenir. Elle suppose, chez tout être humain, la capacité de pouvoir donner sens et pour le chrétien, la confiance que le dynamisme de l'Esprit accomplit son œuvre dans cette histoire. La diversité des paradigmes missionnaires apparus au long de l'histoire de l'Eglise nous a permis de montrer la mutation introduite par les textes conciliaires quant au rapport de l'Eglise et du monde. Proposer de faire un chemin identique au sujet des paradigmes pastoraux nous conduira aussi à mieux préciser la particularité de la pastorale d'engendrement.

3.21 – Des paradigmes pastoraux successifs.[336]

3.211 – Une pastorale de « transmission » ou « d'encadrement ».

Ce modèle a traversé des siècles. Il fait corps avec la naissance des paroisses et la permanence de cette organisation territoriale du rassemblement ecclésial du IVème siècle à nos jours[337]. Il commencera à être ébranlé dans les premières décennies du XXème siècle. Auparavant, il s'inscrit dans cette période de la vie de l'Eglise où la « tradition » de l'évènement de révélation de Dieu dans l'histoire se transforme en « transmission » de vérités à croire, de sacrements à pratiquer et à recevoir pour être sauvé, de règles encadrant la vie personnelle et sociale de tout fidèle. Plus que d'expérience de vie, il est question de savoirs et de conformité à la discipline de l'Eglise. La foi est comprise comme un héritage que l'on a reçu et que l'on transmet. Le curé est

336 Nous nous inspirons de la réflexion de Philippe BACQ, « Vers une pastorale d'engendrement », in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe BACQ et Christoph THEOBALD, collection Théologies pratiques, Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, éditions de l'Atelier, Paris, 2004, p.7-28.
337 ROUTHIER, Gilles, BORRAS, Alphonse, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations », in *Paroisses et ministère,* Mediaspaul, Paris, 2001, p.200-209.

l'agent de cette transmission et la paroisse le lieu où elle se pratique de telle sorte que l'existence des fidèles puisse être encadrée, de leur naissance à leur mort et selon le cycle des saisons, par des ritualités appropriées : sacrements, sacramentaux, processions, neuvaines...

Ce paradigme pastoral habite encore la mouvance « traditionnaliste » et aussi quelques remodelages paroissiaux qui ne renouvellent pas suffisamment la signification de l'inscription territoriale paroissiale dans une société en constant bouleversement par la mobilité de ses membres. Sans doute adaptée à une époque où la société était homogène, où cette dernière et l'Eglise étaient fortement imbriquées, cette pastorale a produit un monde de chrétienté. L'a-t-elle pour autant christianisé ?[338]

3.212 – Une pastorale de l'accueil et de la proximité

Le progrès de l'industrialisation, la montée des ruraux vers la ville pour y trouver du travail, l'ébranlement produit par les horreurs de deux guerres mondiales, la « fraternité » des tranchées et des camps qui tient debout face à la déshumanisation, conduisent progressivement à la création d'un fossé, dont la profondeur va s'amplifiant, entre le monde de l'Eglise apparemment immuable et les lieux et modes de vie de pratiquants qui le sont de moins en moins. « L'Eglise a perdu la classe ouvrière ! Nous referons chrétiens nos frères ! » Ces slogans accompagnent la naissance de l'Action catholique spécialisée (ouvrière, agricole, indépendante, étudiante) avec une telle volonté de proximité à ces milieux que l'Eglise a nécessité d'en apprendre le langage pour dialoguer avec eux et s'en faire comprendre. La même volonté inspirera la décision des prêtres ouvriers aux alentours des années 1950. Il s'agissait également de casser certaines représentations séculaires de l'Eglise, jusqu'à ses collusions avec l'aristocratie, puis avec la bourgeoisie et le pouvoir, et de donner à voir un visage évangélique conduisant à vivre aux côtés des plus pauvres en partageant leurs conditions de vie.

---

338 DELUMEAU, Jean, *Le christianisme va-t-il mourir ?* Hachette, Paris, 1977.

Le renouveau catéchétique qui prend naissance dans les années 1950, s'enracine dans cette conviction que, depuis les origines, Dieu parle aux hommes avec leurs mots, au travers de leurs propres modes de pensée, dans leurs histoires personnelles et collectives. Il devient important, dès lors, de prêter attention au destinataire de l'annonce de l'Evangile, de ses désirs, de ses besoins, de ses attentes. Se développe alors, dans les divers domaines de l'action de l'Eglise, une pastorale de l'accueil, encouragée par l'impulsion donnée par le Concile : lire les signes des temps, écouter ce que l'Esprit, à l'œuvre au cœur de ce monde, dit aux Eglises, reconnaître la diversité des chemins empruntés par les hommes en recherche de la vérité, les accueillir et les respecter. Cette pastorale de l'accueil habite, en particulier, la prise en compte des demandes sacramentelles faites à l'Eglise. Mais, au fil du temps, il apparaît que la référence chrétienne des demandeurs se fait de plus en plus floue ; elle devient même parfois inexistante. Se posent alors des questions : comment accueillir sans brader ? Comment accueillir et trouver un t errain commun de signification ? Comment ne pas réduire l'accueil pastoral au seul self-service ?

3.213 – Une pastorale de proposition

Dans la présentation de la « Lettre aux catholiques de France »[339], troisième étape d'un dossier ouvert lors de l'assemblée de Lourdes de 1994 dans un rapport intitulé « *La proposition de foi dans la société actuelle »,* Mgr Dagens évoque une des intuitions de départ de cette réflexion en ces termes : « *repérer et comprendre... ce qui s'efface et ce qui émerge du point de vue de la foi et de l'expérience chrétiennes, au s ein des mutations actuelles de la société et de l'Eglise.*[340] » La troisième partie du texte, plus directement pastorale, cherche à faire apparaître les lignes de force de l'expérience d'évangélisation en prenant en compte les situations multiples qu'elle rencontre:

339 Commission Épiscopale de la Catéchèse et du Catéchuménat*, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France,* Cerf, Paris, 1996.
340 *Lettre aux catholiques de France,* op.cit. p.110.

demandes sacramentelles, d'accompagnement de la mort, ou t out autre évènement particulier qui marque l'existence. Nous y lisons : «***Ne devons-nous pas admettre que ce type de rencontres interroge et même bouscule la logique missionnaire qui était inscrite en nous ?*** *Car nous avons pu imaginer, selon une logique plus ou m oins marchande, ou du m oins exclusivement fonctionnelle, que l'Eglise, pour évangéliser, devait faire jouer une sorte de loi de l'offre et de la demande, l'Eglise se situant du côté de l'offre, et les autres, les personnes en attente, du côté de la demande. Dans la réalité concrète, dans l'expérience effective que l'Eglise est appelée à faire en rencontrant ces personnes, que se passe-t-il vraiment et comment se présente le cheminement qui conduit jusqu'à la proposition de foi ? »*[341]

A sa parution, ce document suscite un grand intérêt. Le discours prend en compte la situation de la société française, en particulier, son pluralisme culturel et religieux. Il ne situe pas l'Eglise en position de supériorité mais comme une instance de sens parmi d'autres dans l'espace sociétal contemporain. La pastorale de proposition qu'il préconise instaure une perspective dynamique dans l'attitude d'accueil. Accueillir, sans doute, la diversité des points de vue et des demandes, mais aussi, prendre l'initiative de dire son identité, de s'engager publiquement au nom de cette identité et prendre position dans des enjeux de société.

Ce paradigme pastoral entraîne aussi des malentendus et donc, des possibilités de dérives. En effet, si l'initiative de proposition demande, d'une certaine manière, un accusé de réception, elle n'implique pas, au premier regard, l'instauration d'un dialogue en réciprocité grâce auquel les uns et les autres progressent ensemble vers la vérité. D'où l'importance de la déclaration de Mgr Billé, devant l'assemblée des évêques à Lourdes, en 2000, pour préciser comment doit être comprise une pastorale de proposition.[342] Il est d'ailleurs

---

341 *Lettre aux catholiques de France,*op.cit. p.76. Le texte est ainsi souligné dans l'original.

342 « *Cela veut-il dire que nous pourrions penser l'annonce de l'Evangile sur le seul mode du don, de l'apport, de la proposition à des hommes et des femmes qui auraient tout à recevoir, mais rien à di re ou à do nner ? M ais nous savons bien qu'il n'existe pas d'Evangile sans dialogue. Nous ne pouvons pas apporter toutes les réponses av ant d'avoir écouté les questions. Nous ne pouvons pas seulement écouter les questions pour lesquelles nous avons des réponses. Le dialogue à vivre est d'ailleurs au-delà du rapport entre les questions et les réponses. Il tient à ce q u'un même Esprit est à l'œuvre chez l'évangélisateur et chez*

intéressant de noter que, dans le passage mis en note, « proposition de la foi » est devenue « annonce de l'Evangile ». En effet, dans le texte de référence, proposer la foi équivaut à proposer la foi chrétienne et donc telle qu'objectivée par l'Eglise catholique romaine « *en une doctrine, une pratique sacramentelle et une discipline canonique. »*[343] Or, annoncer l'Evangile, c'est annoncer une Bonne Nouvelle, perçue et vécue comme telle par l'évangélisateur, lequel se trouve en position d'être évangélisé en même temps qu'il évangélise. Cette position instaure un dialogue dans la réciprocité du don et du contre-don. Ce changement caractéristique d'attitude ouvre la porte à une pastorale de l'initiation.

3.214 – Une pastorale de l'initiation

La réflexion précédente conduit à donner du poids à une communauté de disciples lorsqu'elle devient lieu d'initiation pour l'expérience chrétienne. Elle intègre la perspective de cheminements perçus non comme des échelons à gravir pour arriver au but recherché, mais comme des voies d'approche d'un Mystère dont la réalité est un « déjà là » qui donne à espérer et désirer le « pas encore », comme un itinéraire dont les jalons ne sont jamais fournis d'avance. Cette pastorale de l'initiation habite audacieusement les orientations nouvelles pour la catéchèse en France[344] à condition qu'elles laissent place aux lentes germinations et qu'elles demeurent disponibles à l'évènement imprévisible d'une révélation à accueillir. Au demeurant, qu'elles parlent de la prise en compte de la totalité des existences humaines particulières, traversées d'évènements qui constituent tout à la fois des moments de rupture et d'ouverture, de la diversité des regroupements et de la multiplicité des

---

l'évangélisé et que le premier, s'il sait ce qu'il propose, accepte aussi d'être converti par celui qui a bi en voulu l'écouter. » cité par Philippe BACQ, in «Vers une pastorale d'engendrement », op.cit. p.13.

343 BACQ, Philippe, « Vers une pastorale d'engendrement », in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe BACQ et Christoph THEOBALD, op.cit. p.14.

344 Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation,* Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, Paris, 2006.

appartenances des personnes, des itinéraires conduisant aux sacrements, ces orientations insistent sur une démarche et une pédagogie d'initiation à l'expérience chrétienne. Elles impliquent constamment la communauté ecclésiale en tant que lieu d'initiation et réalité qui se laisse initier par l'Esprit à la compréhension de « *l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance »* et l'introduit dans la Plénitude de Dieu (Ep 3, 19).

Cette pastorale implique donc la mise en œuvre d'un renouveau de la qualité du l ien communautaire, d'une fréquentation des Ecritures qui deviennent familières à chaque membre du Peuple en recherche de Dieu, d'un partage des « évènements de rencontre » qui conduisent à se murmurer : « Oui, le Ressuscité nous accompagne sur nos chemins, nous l'avons reconnu et son Esprit nous pousse à le retrouver en Galilée ».

3.22 – Une pastorale s'inspirant de l'ecclésio-genèse

Si nous laissons venir à l'esprit les mots que suggère le terme « genèse », nous entendons : généalogie, génération, engendrement et donc, origine, commencement, naissance et encore, processus, dynamisme, germination. Ils relèvent tous du registre de la vie en son commencement, en son devenir et en sa transmission. Ils évoquent une réalité dans son avènement, dans la manière dont elle advient, laissant en creux l'origine ultime. Celle-ci ouvre l'espace d'une immanente transcendance que notre expérience d'être vivant, tenant notre vie d'un autre, nous fait appeler « paternité-maternité », laquelle suscite filiation et, par voie de conséquence, fraternité. C'est pourquoi, l'ecclésio-genèse nous a ouvert le champ d'une Eglise qui trouve son origine dans le Mystère même de Dieu Trinité, appelée à l'inscrire dans l'histoire à la manière de Jésus le Fils Unique, prophète du Royaume, passeur de vie et révélateur d'une fraternité universelle. Si donc nous acceptons la pastoralité de l'Eglise comme une manière évangélique d'être au monde « *au sein même de la transmission imprévisible de la vie »,* nous pouvons essayer de développer ce que peut représenter une pastorale d'engendrement.

3.221 – Une approche de signification anthropologique

Le mot engendrement renvoie, en premier lieu, à cet événement dont un homme et une femme n'ont pas la maîtrise absolue, bien qu'il puisse être le fruit d'une décision amoureuse, le don de la vie à un tiers qui se tiendra entre-eux et qu'ils appelleront « notre » enfant. Dés ce moment, mari et femme se trouvent engendrés à une identité nouvelle de parents. Celle-ci se déploiera au fil du temps de l'attente et de la perception de la vie naissante, engendrant une identité spécifique de père et de mère. Puis viendra l'évènement de naissance et le temps de l'apprivoisement mutuel, des connivences qui se dessinent, donnant accès aux sourires, aux gazouillis, aux premiers mots. Il y aura l'épreuve de la confiance à faire et à vivre dans l'expérience des premiers pas. Dans la réciprocité de relations que créent ces moments, père, mère et enfant s'engendrent mutuellement à leur propre identité. Début d'un long chemin d'éducation de l'enfant à son devenir humain, jusqu'à ce que, conduit à l'âge adulte, libre et autonome, l'enfant quitte père et mère pour inventer sa propre vie d'homme parmi les hommes.

Ainsi l'œuvre d'engendrement, initiée à la conception, se déploie-t-elle, dans le temps, dans des relations de réciprocité où chacun se trouve engendré à son identité singulière. Fondée sur cette confiance que la vie, jaillie du don d'amour, peut tenir ses promesses, mise à l'épreuve de renoncements nécessaires choisis ou non, l'œuvre d'engendrement s'accomplit en favorisant la croissance de la vie chez l'autre, suscitant sa confiance et l'accompagnant dans la confiance au fil du quotidien et de l'imprévisible. Se trouver mutuellement engendrés enracine dans un univers de don et de contre don, d'échanges et de partages, source et nourriture de vie.

3.222 – Des paradigmes pastoraux questionnés par une pastorale d'engendrement.

Au vu de ce que nous venons de développer au sujet de la pastoralité de

l'Eglise et de ce que « génère » l'expérience humaine d'engendrement, une « pastorale d'engendrement » ne peut pas se concevoir comme un paradigme pastoral parmi d'autres. Cette manière d'être au service de la vie, la vie humaine, la vie perçue comme une bonté où pourrait s'éprouver un « Heureux es-tu », va de soi si la communauté ecclésiale et chacun de ses membres se tiennent, au cœur de leurs rencontres, de leur accueil et de leurs propositions, dans une posture évangélique de « pasteur ». Après avoir reformulé les traits spécifiques d'une telle pastorale, nous nous appliquerons donc à montrer comment elle peut informer, voire subvertir les divers paradigmes pastoraux à l'œuvre dans les pratiques ecclésiales.

3.2221 – Les traits majeurs d'une pastorale d'engendrement.

Susciter, favoriser, accompagner le développement de la vie, constituent la visée première d'une pastorale d'engendrement. A la manière évangélique, il s'agit de la vie dans toutes ses dimensions, à commencer par les plus élémentaires : manger, se vêtir, protéger son intimité dans un « chez soi », se maintenir en santé, apprendre les langages de la culture de son pays, vivre des relations respectueuses. Là s'enracine l'urgence prioritaire d'une proximité ecclésiale aux personnes en précarité. Celles et ceux qui s'y engagent, en se laissant « toucher jusqu'aux entrailles » par la détresse de ces populations, savent d'expérience la fécondité de cette rencontre. Quand elle se réalise sous le signe de la réciprocité, de l'échange et du partage entre égaux, chacun se trouve reconnu dans sa dignité d'être humain, réalité qui n'est pas rien pour qui se voit sans cesse renvoyé au mépris. Un compagnonnage se construit à travers l'engagement ensemble, par des voies et moyens décidés ensemble, dans la résistance à tout ce qui peut dégrader l'humain. Cette Bonne Nouvelle de vie dont le « pauvre » éprouve et accueille l'infinie richesse, atteint le cœur de chacun des compagnons et compagnes.[345]

Cette disponibilité à accueillir, susciter, respecter et accompagner la vie

345 RIMBAUT, Gwennola, *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart Monde,* L'harmattan, collection Ethique, Handicap et Société, Paris, 2009.

quand elle surgit, caractérise une relation de réciprocité qui se noue dans la confiance. Croire pose un rapport à l'autre qui le constitue comme sujet capable de répondre, celui sur qui on doit pouvoir compter. *« L'autre du croire est celui qui répond... La dynamique du croire tient là, dans ce postulat qu'il y a du répondant : si l'autre est crédible c'est qu'il est cru croyant. »*[346] Ainsi se nouent nombre de récits de rencontres de Jésus avec qui vient vers lui, poussé par la foi. Elles permettent à chacun d'advenir à son identité singulière de croyant.[347]

3.2222 – Intérêt du passage d'une pastorale d'encadrement à une pastorale d'engendrement.

Nous vivons aujourd'hui une période de crise de la transmission, entendons-nous de tous côtés : transmission des savoirs à l'école, transmission des valeurs dans l'éducation, transmission de la foi dans les institutions ecclésiales. Si crise existe, c'est, sans aucun doute, que du nouveau advient qui fait éclater les vieux contenants. Une pastorale d'engendrement met priorité dans l'attention à ce qui naît. Elle invite à passer d'une politique volontariste de reconstruction d'un encadrement ecclésial à une pastorale accompagnatrice des germinations en cours. *« Il y a dans l'air du temps, dans les défis que représente l'avenir du monde, des possibilités nouvelles de redécouvrir la foi, au-delà des stéréotypes, comme sensée, salutaire, bonne et désirable pour la vie. »*[348] Le besoin de spiritualité, la recherche de sens, l'affinement de la conscience éthique, le souci de l'avenir de la planète et de l'humanité, un équilibre qui se cherche entre respect de la laïcité et acceptation de paroles de croyants dans le débat public, autant de signes qui viennent contrecarrer les processus de déshumanisation. Des chrétiens en sont témoins et participent

346 DONEGANI, Jean Michel, « Inculturation et engendrement du croire », in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, les Editions de l'Atelier, Paris, 2004, p.44.
347 « *Que veux-tu que je fasse pour toi ? »* (Lc 18, 41) ; *« Ta foi t'a sauvée, va en paix »* (Lc 7, 50 ; 8, 48) ; *« Va et toi aussi, fais de même. »* (Lc 10, 37 ; *« Une chose te manque. Tout ce que tu as, vends-le et distribue-le aux pauvres...puis, viens, suis-moi »* (Lc 18, 22).
348 FOSSION, André, « Evangéliser de manière évangélique », in *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, les Editions de l'Atelier, Paris, 2008, p.59.

même à l eur éclosion aux côtés d'hommes et de femmes dont ils peuvent reconnaître, au travers de compagnonnages de solidarité, que le Royaume de Dieu s'est approché d'eux. Ils peuvent aussi, ensemble, nourrir la vie ecclésiale de leur témoignage et celle-ci se réjouira des semences du Royaume qui germent ici et là et y trouvera espérance.

Il n'en demeure pas moins que la transmission se trouve affectée par la modernité. En effet, la construction des identités individuelles se présente comme un processus d'unification d'une multiplicité d'appartenances, de rôles, de projets et d'expériences auxquels chaque individu seul peut donner sens. L'appartenance religieuse, lorsqu'elle existe, est une parmi d'autres et la structuration de l'identité ne s'opère pas nécessairement autour de cet axe. Un second élément entre en ligne de compte : l'adhésion croyante n'est plus suscitée par la soumission à un principe d'autorité garant de la vérité. Elle s'origine plutôt dans la séduction de la vie d'un témoin et à travers la cohérence perçue de sa pratique et de ses actes. Enfin, qui affirme aujourd'hui son identité croyante, y compris chrétienne, n'induit pas, nécessairement, l'appartenance à une Eglise ou une confession particulière.

Une logique de l'encadrement s'interrogera sur : Qui est qui ? Se situe-t-il en dehors ou en dedans des frontières institutionnelles ? Dans l'analyse du corpus, nous trouvons trace de cette logique[349] et nous entendons aussi d'autres aumôneries se situant plutôt dans une pastorale d'engendrement. Celles-ci ne s'autorisent pas à délimiter des frontières et pratiquent l'hospitalité et la table ouvertes à tous. Ainsi percevons-nous comment une pastorale d'engendrement se trouve en cohérence avec la reconnaissance de l'amplitude de la réalité communionnelle d'une Eglise, "sacrement" de la rencontre.

3.2223 – De la transmission de la foi à la proposition de l'Evangile dans une pastorale d'engendrement.

Lorsque l'Eglise parle de transmission ou de proposition de la foi, il ne nous semble pas qu'il faille comprendre, sous le mot "foi", cet élémentaire où

349 1ère partie, chapitre 3, « Une expression particulière », paragraphe 3.5.

s'origine une relation et qui soutient tout processus de développement de la vie. La foi transmise ou proposée correspond, la plupart du temps, à un corpus de vérités, rassemblé dans un credo, celui-ci se structurant autour de Jésus Christ, chemin, vérité et vie, pleinement homme et pleinement Dieu. Sans renoncer à cette proposition d'un croire chrétien et de son contenu, une pastorale d'engendrement, dans sa rencontre des destinataires de cette annonce, ne s'inquiète pas d'abord de l'objet à transmettre et de la meilleure manière de le faire. Elle se renouvelle plutôt dans une conviction profonde que Dieu seul engendre au partage de la vie que sa volonté de Pasteur destine à tous. Dans tout être humain rencontré, l'image et la ressemblance de Dieu se trouvent imprimées depuis le commencement. En conséquence, le "propositeur", et, avec lui, la communauté ecclésiale, sont appelés à renoncer à la perspective du nombre, à l'élaboration de stratégies qui soient les plus efficaces possibles pour convaincre. Une pastorale d'engendrement suppose la confiance, l'écoute, la disponibilité, pour entendre, au travers des rencontres et discerner, dans les "gémissements de la création," (Rm 8,22) la manière dont Dieu se fait proche aujourd'hui. Invitée à ce discernement, l'Eglise sera conduite à se convertir à la manière de Dieu, à se laisser engendrer par Lui à son identité propre de hérault de l'Evangile. L'intervention de Mgr Billé, à l'assemblée de Lourdes 2000, rappelée plus haut, indique ce passage d'une proposition de la foi à une annonce de l'Evangile, soulignant l'importance d'un dialogue de réciprocité où l'Evangile n'est pas propriété de l'annonceur, mais plutôt cet entre-deux de la rencontre qui s'offre à tous.

3.2224 – Initiation et engendrement

Notre objectif n'est pas de développer ici une problématique de l'initiation chrétienne[350] mais simplement de rappeler quelques éléments anthropologiques et de nous attarder un peu sur les démarches et pédagogies

350 Commission Episcopale de Liturgie, *Pastorale sacramentelle. Les sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage,* tome 1, Cerf, 1996 ; MERCIER, Bernard, RENIER Louis Michel, *Le baptême : une immersion dans l'amour de Dieu,* éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2004.

d'initiation promues par les nouvelles orientations de la catéchèse pour l'Eglise de France. Dans un certain nombre de cultures, les processus d'initiation s'assimilent à des "passages" plus ou moins semés d'embûches[351]. Ils permettent d'éprouver les qualités de réactivité, de résistance et d'endurance de l'initié de telle sorte qu'il soit jugé apte à recevoir son nouveau statut dans le groupe social auquel il appartient. Entrer dans un processus d'initiation suppose l'acceptation d'une précédence : celle d'une communauté ayant ses propres modes et traditions dans laquelle le futur initié désire être reconnu. Les mises en œuvre de ces processus, scandées par un certain nombre d'étapes, permettent un apprivoisement progressif à ces codes, découvrant, par l'expérience, leur signification. La transmission des traditions, sous forme de récits, favorise la mise en regard avec l'histoire singulière de l'initié qui peut reconnaître une certaine communauté de sens. Au mode que prend cette transmission se perçoit la visée du processus d'initiation : mise en œuvre d'un endoctrinement ou suscitation d'une liberté. Dans cette seconde conjoncture, l'initié se trouve engendré à une identité nouvelle qui lui laisse le choix de demander ou non son inscription officielle dans la communauté.

Lorsque le texte des évêques de France parle d'initiation au sujet de la catéchèse, il s'exprime en ces termes : "*Lorsque ce Texte national parle d'initiation, il le fait selon l'habitude chrétienne d'utiliser le verbe initier au passif. En régime chrétien, en effet, on est initié par Dieu lui-même qui nous donne part à sa vie. C'est bien ce qui se passe dans le catéchuménat des adultes : des adultes frappent à la porte de l'Eglise et demandent à se laisser initier par Dieu. Dès lors, une pédagogie qui relève de l'initiation est une démarche qui cherche à réunir les conditions favorables pour aider les personnes à se laisser initier par Dieu qui se communique à elles.*"[352] Dieu lui-même se fait l'initiateur de chacun à sa propre proposition de vie et à son Royaume. Le catéchète peut favoriser l'accueil de cette initiation en mettant la

351 Nous renvoyons à la présentation que fait Joël Molinaro de la réflexion d'Abel Pasquier, missionnaire Père blanc, sur les modes de transmissions dans les sociétés traditionnelles d'Afrique et sur leur fécondité pour des modèles catéchétiques d'initiation-transmission. MOLINARO, Joël, « Initiation et mystère pascal », in *Catéchèse,* n°165, 4/2001, p.52-60.
352 *Conférence des évêques de France, Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation,* Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, Paris, 2006, p.65.

personne en présence de Jésus *"l'initiateur et l'accomplissement de la foi"* (He, 12,2), en tant qu'Il entre dans la confiance et risque sa vie sur la Parole de Dieu. La démarche ne relève pas de l'enseignement, mais de la mise en relation avec une manière de Jésus de se situer vis à vis de son Père et des hommes. Cette mise en relation initie à la manière d'aimer de Dieu même. Encore faut-il avoir rencontré Jésus pour désirer le connaître. C'est pourquoi le préalable de la catéchèse se situe d'abord dans ce que le texte nomme "première annonce", proposition de l'Evangile.

Pastorale d'engendrement et pédagogie d'initiation se retrouvent ainsi en connivence dans l'acceptation que Dieu seul engendre à la vie. La première appelle à se souvenir continuellement que les personnes qui accompagnent la pédagogie d'initiation ou qui proposent l'Evangile sont aussi engendrées à Dieu dans cet acte même. Cette amplitude de la perspective d'engendrement habite aujourd'hui beaucoup de lieux de formation catéchétique. Elle conduit d'ailleurs à reconnaître, en amont du moment de la première annonce, celui où Dieu engendre à sa propre vie sans que pour autant n'existe une reconnaissance explicite. Son Esprit est à l'œuvre au cœur de tout homme que l'Eglise rencontre, c'est pourquoi la proposition de l'Evangile peut y éveiller les germes du Royaume déjà présents.

3.223 – Une compréhension nouvelle du "croire"

Une lecture attentive des évangiles nous conduit à reconnaître que les bénéfices de la rencontre de Jésus, pour un certain nombre de personnes qui croisent son chemin, se traduisent le plus souvent en termes de santé, de guérison, de salut. Sans doute, la foi y est impliquée. Mais elle ouvre l'espace d'un avenir qui n'est pas nécessairement celui d'un avenir de disciple. De quelle foi "élémentaire" pouvons-nous donc parler et quelle en serait la genèse?

3.2231 – Devenir humain : un itinéraire.

Toute existence humaine se déploie en donnant corps et histoire aux potentialités qui s'y découvrent au fur et à mesure de sa croissance, de son insertion dans la société et de sa rencontre des autres. Elle porte un caractère radical d'inachèvement et aussi de contingence qui interroge. Que serions-nous devenus si, à tel moment, nous n'avions pas rencontré telle personne, ou si nous avions pris telle décision plutôt que telle autre[353]. Ce caractère d'inachevé et de contingence émerge, avec une évidence particulière, à certains moments où nous est rappelé que toute existence humaine s'insère dans ce laps de temps qui a un début et une fin. Créant tout à la fois rupture et ouverture, ils se caractérisent par leur imprévisibilité : un bonheur inespéré, une issue positive inattendue, un malheur soudain qui renvoie avec brutalité à la vulnérabilité et à la fragilité de l'existence humaine. Nous découvrons alors, avec une conscience plus vive, le provisoire de toute vie et un fort sentiment d'impuissance.

Il est des êtres humains qui tentent de vivre sereinement ce provisoire, sans espérer plus que ce que, pensent-ils, la vie peut leur donner, ici et maintenant. Il en est d'autres qui osent vivre dans l'espérance que ce qu'ils perçoivent de la vie ne dit pas le tout de la promesse qu'elle contient. Ils osent croire et espérer que cette promesse peut être tenue, la promesse d'éternité que porte tout amour, la promesse de fécondité que porte toute relation, la promesse de réussite que porte tout projet. Le croyant et l'espérant, ils font en sorte que cette promesse puisse être tenue. Ils croient et espèrent qu'avec autrui, ils pourront affronter les obstacles, franchir les barrières, ...Ainsi, croire apparaît-il comme un acte humain élémentaire en ce qu'il est fondamental et nécessaire pour vivre, jamais garanti, car nul ne peut le poser à la place d'autrui.

L'itinéraire de la vie d'un être humain ne se déroule pas de manière linéaire. Parsemé d'avancées, de reculs, de pauses, de questionnements, de choix, il apparaît, à la relecture, profilé d'étapes. Celles-ci correspondent à des seuils, souvent provoqués par des évènements marquants sur lesquels le

353 Il est un film de Resnais qui met magnifiquement en lumière ce caractère de contingence : « Smoking. No smoking »

relecteur a eu plus ou moins de pouvoir, mais qui ont été l'occasion d'un nouvel acte de confiance en l'avenir. Ainsi, penser l'existence humaine comme un "devenir", à travers la symbolique d'un itinéraire à construire et à évaluer pour le continuer ou le réorienter, c'est vivre dans une perspective de faire confiance à la vie en osant croire que risquer un pas peut en entraîner un autre. Sur ce chemin, dès l'origine, nous rencontrons la relation à autrui.

3.2232 – A l'origine de toute relation humaine : un acte de foi.

Au niveau le plus élémentaire, il y a le *"croire ce que dit quelqu'un*". Cet acte de croire est qualifié d'humain si ce que l'autre dit apparaît fiable au nom de la compétence qui lui permet de parler. A un autre degré, il y a le *"croire celui qui parle*" et qui s'exprime par sa parole et par son corps. Ce croire fait entrer dans le registre de l'interprétation des signes qui sont donnés. Interprétation qui demande authentification de la part des personnes engagées dans la relation. Enfin, il y a le *"croire en quelqu'un"*. "Je crois en toi. Les valeurs dont ta vie témoigne, l'esprit qui t'anime, le mystère qui t'habite, me conduisent à croire en toi, à te faire confiance au point que je puisse m'inspirer de toi et m'appuyer sur ce qui te fait tenir debout dans l'existence." L'autre devient témoin à qui crédit est accordé.

A quelque degré que ce soit, l'acte de croire est risque pris, risque d'être trompé, d'être déçu. Ne pas prendre ce risque, c'est demeurer seul et se priver de l'aventure possible suscitée par l'acte de croire. Le prendre, c'est faire que l'aventure humaine devienne histoire. Et cela, dès la relation originelle qu'est celle des parents avec le petit enfant. L'acte de croire n'est pas "irraisonnable" même si la raison seule n'épuise pas sa justification. Croire en quelqu'un est un engagement de toute la personne où le risque est toujours victoire renouvelée sur le doute. Croire en quelqu'un met aussi l'autre en confiance, le révèle à lui-même, lui ouvre un avenir nouveau, puisque à son plus haut niveau, cet acte se joue dans la réciprocité. Croire en l'autre, faire confiance à l'autre déploie la dimension d'humanité de quiconque se risque à la relation.

Décider de faire un enfant, de donner fécondité à un amour, c'est poser un acte de confiance en la vie pour soi et pour lui, confiance élémentaire qui aura à se développer dans une relation mutuelle tout au long du processus d'éducation qui conduira l'enfant à sa maturité d'adulte. Ce sont originellement les parents qui peuvent rendre possible cette confiance chez l'enfant de par la confiance même qu'ils mettent en lui : la confiance pour engager le premier pas, la confiance qui sauve de la peur de l'abandon. Puis de multiples éducateurs accompagnant le développement de l'enfant chercheront à susciter cet acte de confiance que personne ne peut poser à la place d'autrui et qui ouvre les chemins de la vie.

Poser cet acte de croire n'est jamais acquis une fois pour toutes. Il se repose chaque matin comme à l'aube de toute existence nouvelle. Il rend possible également la réalité sociale au cœur de laquelle elle se développe. La société en effet, ne peut vivre et subsister que si ses membres osent cet acte de foi fondamental. Elle ne peut pas garantir qu'il sera posé par chacun, mais elle peut rendre possible qu'il le soit. La rencontre d'autrui en société est aux sources de cet acte humain de croire.

Se confier au mystère de l'existence, croire en la promesse qu'il porte, là s'inscrit la symbolique du passeur, la symbolique de l'initiation. Celui qui est déjà passé, celui qui a été initié, peut témoigner de la possibilité et de l'intérêt du passage. La vie est alors perçue comme promesse. Vivre, se mettre à vivre, continuer à vivre, c'est continuer de croire, même petitement, même fragilement, que cette promesse qui a été tenue jusqu'à aujourd'hui, le sera encore demain. Il n'y a pas de garantie absolue, la seule garantie possible demeure dans le « faire confiance » et donc dans le « se mettre à vivre », ouvert à l'imprévisible.

Cette foi élémentaire est présente dans les récits évangéliques. Jésus l'engendre en ceux qu'il rencontre par le fait qu'il la nomme comme source de salut, comme dynamisme qui met en marche. Lui-même est aussi engendré par elle à sa propre identité de passeur et de pasteur. *"La force des récits évangéliques ... est de nous rendre sensibles à ces données élémentaires de*

l'anthropologie.... Les nombreux épisodes de rencontre entre le "passeur" de Nazareth et d'autres qui surgissent à l'improviste sur son chemin ont la vertu de renvoyer les lecteurs à des "situations d'ouverture" analogues dans leur propre existence, là où leur foi en la vie peut naître et renaître."[354]

3.23 – Compagnonnage et engendrement

Une pastorale d'engendrement se fait jour dès que surgit, dans le cadre d'une relation de réciprocité, cette foi élémentaire qui ouvre l'espace de la vie. Dans ce processus, la figure du "passeur" est fondamentale. Nous voudrions montrer que ces deux éléments : relation mutuelle et identité de "passeur", sont caractéristiques de certains compagnonnages.

3.231 – L'élémentaire du compagnonnage.

Prenant appui sur l'analyse anthropologique présentée précédemment,[355] nous soulignerons, d'abord, au départ du compagnonnage possible, une croisée de chemins. Losque l'aumônier frappe à la porte d'une chambre de malade et qu'il lui est répondu : "entrez", suivi, plus tard, d'un : "demeurez", la première condition du compagnonnage est rendue effective. Dans la chambre d'hôpital, deux routes humaines se sont croisées. L'un des voyageurs propose qu'un peu de chemin soit parcouru en commun et l'autre accepte, sans autre précision de projet que de faire route ensemble le temps qu'il sera possible. Nous savons, par l'écoute du témoignage de plusieurs membres des aumôneries hospitalières, que ces compagnonnages peuvent favoriser des chemins de vie, de confiance et de réconciliation. Lieux d'épreuve de la souffrance, quoique de manière différente pour chacun des compagnons, ils les conduisent à des "passages"

354 THEOBALD, Christoph, « Diagnostic théologique du temps présent », in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, op.cit . p.68.
355 2ème partie, chapitre 3.

révélateurs du mystère de chacun.

Lorsqu'un homme, une femme, un couple, une famille, quelques jeunes poussent la porte de l'accueil d'une paroisse et qu'ils s'entendent dire : "Que voulez-vous que nous fassions avec vous ?", une possibilité de compagnonnage s'entrouvre. Elle fait corps avec l'emploi de la préposition "avec" substituée à celle de "pour". Elle met en situation de parité qui favorise, au fil du temps, l'advenue d'une parole vraie où chacun engendre l'autre à son identité propre, dans le respect et la confiance. L'élémentaire du compagnonnage s'exprime donc dans une acceptation mutuelle de faire chemin ensemble.

La situation de l'accueil pastoral nous permet de préciser la connivence entre compagnonnage et engendrement. Une posture de compagnon ne donne pas priorité à la célébration à préparer, au rassemblement à organiser, même si ces choses seront accomplies si elles doivent l'être. Se situer en compagnon sort de la logique de l'offre et de la demande et fait entrer dans celle de l'hospitalité réciproque. Il n'y a plus quelqu'un qui cherche, dans l'arsenal de propositions multiples, ce qui convient le mieux à la demande et qu'il faut faire accepter et comprendre au demandeur. Il y a des êtres humains, dont le face à face initial peut devenir un côte à côte, de sorte que s'instaure une familiarité mutuelle à l'univers de chacun. Alors, sur fond d'horizon commun, dans l'évènement de la rencontre et de la relation, prend corps une expérience partagée, s'invente un chemin de sens où chacun peut reconnaître et accueillir une vie qui surgit, une histoire qui s'élabore, une identité qui vient au jour, surcroît d'humanité qui s'apparente au courage d'être et à cette foi élémentaire qui renouvelle la vie.

Il est aussi des proximités ordinaires qui peuvent devenir des compagnonnages. Nous voulons parler de celles qui font partie des multiples appartenances, professionnelles, syndicales, politiques, artistiques, sportives... au cours desquelles des liens se créent, polarisés qu'ils sont autour de l'engagement dans un projet commun. Puis, un jour, il arrive qu'un événement vienne bouleverser la vie de celui-là qui s'en ouvre à un tiers. Si ce dernier ne passe pas son chemin, s'il n'esquive pas l'inattendu de la confidence d'autrui, s'ouvre alors la dimension nouvelle d'un compagnonnage, lieu possible d'une révélation mutuelle. Révélation mutuelle où s'exprime que chacun a du prix

aux yeux de l'autre, qu'il ne s'est pas trompé en faisant confiance. Révélation mutuelle d'une identité jusqu'alors inconnue qui conduit à accueillir ensemble le mystère de la vie qui pousse au large.

3.232 – Compagnonnage et initiation

L'approche du métier par le compagnonnage nous a permis de découvrir comment, dans ce cadre, la transmission du savoir s'accompagne de pédagogies d'initiation et de pratiques du voyage cohérentes avec la finalité ultime du compagnonnage : la construction d'un être humain mature et autonome dans la globalité de son existence. Cette manière d'être et de vivre ensemble dans l'apprentissage et la pratique d'un métier, qualifie tout autant la relation maître-compagnon, que celle des compagnons entre eux. Elle est leur signe de reconnaissance quels que soient les lieux où ils émigrent. En même temps qu'à l'exercice du métier, le compagnon est initié à la mise en œuvre d'un projet d'existence, manière d'habiter le monde et sa profession où se révèle son identité singulière. L'invention de ce chemin d'initiation est l'œuvre conjointe du maître et du compagnon, l'un et l'autre se trouvant transformés dans leur manière d'apprendre, et de l'autre et à l'autre.

Nous ne revenons pas sur ce que nous avons développé, à différents moments de notre recherche, du compagnonnage de Jésus avec ses disciples sur les routes de Palestine. Il est indicateur d'une manière d'être qui passe en ceux qui se mettent à sa suite de manière à continuer sa présence. C'est pourquoi nous voulons plutôt porter attention au compagnonnage des disciples d'aujourd'hui avec le Ressuscité, puis, au compagnonnage des disciples entre eux. Le récit d'Emmaüs vient éclairer notre propos. Le compagnonnage du Ressuscité s'éprouve lorsque des yeux s'ouvrent et le reconnaissent dans la pratique de la relecture de leurs rencontres humaines et de leurs propres relations de compagnonnage ; lorsque le cœur de ses disciples s'émeut à la découverte de son visage dans la familiarité des Ecritures et, lorqu'au terme de cette reconnaissance, ils accomplissent le partage du pain et du vin, faisant

mémoire de lui, ils l'accueillent comme le compagnon de leurs routes, disparaissant dès que reconnu pour qu'ils puissent devenir disponibles à d'autres reconnaissances.

De cette expérience de la présence du Ressuscité aux chemins humains, la relation aux Ecritures apparaît comme un lieu d'initiation qui donne corps au compagnonnage avec Lui et avec celles et ceux qui, à travers le temps et l'espace, l'ont reconnu et vécu. Très particulièrement, elle nourrit le compagnonnage des disciples entre eux, compagnons en ce qu'ils se réfèrent à l'unique Maître dont l'Esprit les guide "*vers la vérité tout entière*" (Jn 16, 13). Ainsi pouvons-nous comprendre l'initiation qui caractérise tout chemin catéchuménal : une proposition de faire route avec une communauté de disciples pour y découvrir le compagnonnage du Ressuscité. Le disciple transmet ce qu'il a lui-même reçu, de façon à ce que le catéchuméne puisse transmettre à son tour la Parole qui féconde toute existence, puisque transmettre relève de la double attitude d'être capable de réception et d'y répondre en communiquant à son tour. D'initié il devient initiateur. Habité de cette conviction que tout être humain est "capable de Dieu" et aussi, de cette foi élémentaire qui le constitue apte à devenir "passeur" de vie, annonceur de Bonne Nouvelle, le disciple se met à l'écoute du catéchumène comme à l'écoute de l'Esprit. Dans cette réciprocité de communication, chacun et tous ensemble construisent un compagnonnage de disciples, un corps de fraternité.

3.3 – Les communautés ecclésiales dans une pastorale d'engendrement.

La pastorale d'engendrement trouve sa signification la plus élémentaire quand, dans un esprit de gratuité, elle se met au service de l'avènement de la foi première d'où surgit la vie. Gratuité à un double titre : d'abord, parce qu'elle sait qu'elle n'en est pas l'auteur, tout en veillant à son avènement et ensuite, parce que, lorsqu'elle est témoin de cette naissance, elle ne peut que

s'émerveiller et laisser aller et se développer ce qui advient sans l'annexer. Nous avons évoqué, au cours de ces pages, une diversité de lieux et de situations où l'Eglise accueille ou vers lesquels elle se porte pour y servir cet engendrement. En tous ces lieux, grâce peut lui être faite de se trouver "passeur" de vie, annonciatrice de l'Evangile, mais aussi de s'étonner avec bonheur de ce que ce don est porté par d'autres vivant hors de ses frontières. Nous voudrions manifester qu'il est des modes de faire Eglise qui naissent de ces situations, à la manière de ce que les aumôneries hospitalières nous ont donné à voir[356]. Nous aimerions ensuite indiquer en quoi et comment, communautés paroissiales et Eglises diocésaines pourraient se trouver transformées par l'accueil de ces réalités ecclésiales nouvelles.

3.31 – Des communautés de croyants à taille humaine.

La pastorale d'engendrement, nous l'avons dit, ne rejette rien de ce qui constitue la pastorale ordinaire de l'Eglise. Mais elle lui applique un critère d'évaluation qui se résume dans le service de la vie et de sa naissance et dans le souci qui lui est porté, rejoignant en cela la manière de Dieu, pasteur de son peuple. Lorsque l'Eglise répond à l'appel du monde à aller vers lui, en des lieux particuliers comme celui de l'hôpital public, de la prison, nous y voyons naître des communautés ecclésiales nourries du partage de leurs compagnonnages et des révélations dont ils sont le lieu. Lorsque des chrétiens, dans leur vie ordinaire, apprennent à se faire les prochains d'autrui et se donnent des espaces pour se dire les uns aux autres la Bonne Nouvelle qui s'est offerte à eux dans cette proximité, des communautés de croyants à taille humaine peuvent y prendre naissance. Elles sont reconnues sous l'appellation officielle d'équipes d'Action catholique générale ou spécialisée et de communautés locales de quartier. D'autres n'ont pas d'appellation, regroupements informels de croyants se reconnaissant d'un même Esprit et découvrant ensemble la puissance de vie

356 Notre mémoire de licence canonique s'attachait déjà à montrer que « les communautés chrétiennes de base en France » représentaient une certaine manière de croire, de célébrer, de vivre. Une manière de « faire Eglise » en quelque sorte.

de l'Evangile en eux et autour d'eux.

Le besoin d'aller vers d'autres disciples pour leur faire entendre la Bonne Nouvelle de la reconnaissance du Ressuscité ou pour les rendre témoins de l'œuvre de Dieu dont le Royaume germe avec force et douceur dans la pâte épaisse du monde, est connaturel à la genèse de l'Eglise (Lc 24, 33-35). Du fait du témoignage des uns qui suscite celui des autres, se constitue une communauté de personnes qui peut rendre grâces à Celui qui les anime. Le récit des uns appelant le récit des autres, ces chrétiens rassemblés mettent leur propre charisme d'interprétation, leur acuité spirituelle et aussi leurs compétences au service de tous. La contemplation de la manière d'être de Jésus les renouvelle et les réenracine dans un mode évangélique de présence où peut toujours s'offrir la nouveauté d'une révélation.

Communauté née de la Parole, communauté confessante, communauté missionnaire, communauté de disciples compagnons du R essuscité qui les précède dans la « Galilée » de leur présence au monde, ainsi naît et croît l'Eglise en ces lieux et temps de rencontres régulières.[357]

3.32 - Des communautés ecclésiales suscitées par la relecture pastorale

En parlant de communautés ecclésiales suscitées par la relecture pastorale, nous retrouvons des convictions profondes que les responsables diocésains d'aumônerie hospitalière nous ont partagées.[358] Interrogés sur des interactions possibles entre la pastorale mise en œuvre dans le monde de la santé et d'autres lieux d'exercice de l'activité pastorale de l'Eglise, ils soulignent le déplacement qu'elles produiraient dans la pratique de l'accueil, dans la priorité à donner au chemin à parcourir en commun et à l'expérience d'un « être ensemble » ecclésial. Nous avons indiqué la dynamique de ces déplacements quand ils sont inspirés par une pastorale d'engendrement. Nous voulons

357 Nous pouvons aussi repenser à ces communautés de lecteurs de la Bible, ouverte à tous, croyants ou non, espaces de genèse d'Eglise et de compagnonnage. cf 3ème partie, chapitre 2, paragraphe 332.
358 1ère partie, chapitre 4, paragraphe 4.3.

développer plus particulièrement ici, le passage d'une conscience de « faire équipe » à celle de « faire Eglise ».

Aujourd'hui, les pastorales « particulières » mises en œuvre au niveau d'un secteur sont rarement le fait de personnes seules. Un peu à la manière de l'aumônerie hospitalière, un responsable ayant reçu mission s'entoure d'une équipe qui partage avec lui la tâche « pastorale ». Prenons l'exemple de la prise en charge de démarches sacramentelles conduisant à la célébration d'un mariage. Une pastorale d'engendrement ouvre l'espace à des chemins personnalisés qui n'excluent pas la proposition de rencontres avec d'autres couples poussés par la même volonté d'une présence de l'Eglise dans la célébration de leur amour, étant entendu que l'essentiel n'est pas tant le contenu de la rencontre que la manière dont chacun se met à l'écoute de sa propre vie et de celle des autres. Nous exprimant ainsi, nous pointons déjà que des déplacements plus ou moins grands se sont opérés pour se tenir dans la même perspective d'ouvrir des chemins d'accueil mutuel, de significations communes qui donnent naissance à la singularité d'une célébration de cet amour accueilli et reconnu par l'Eglise comme promesse de vie dans laquelle Dieu s'est engagé dès le commencement.

Il n'est ni simple, ni automatique, d'entrer dans cette dynamique. Cela demande à la fois, aptitude spirituelle et compétences humaines. Les unes et les autres peuvent faire l'objet d'apprentissage dans le cadre de formations (dont certaines peuvent être communes avec l'aumônerie hospitalière), de manière à être intégrées dans le discernement qui précède l'appel à la responsabilité et au partage de celle-ci.

Une pastorale d'engendrement porte en elle-même la nécessité du partage entre les membres de l'équipe pour qu'ensemble ils soient engendrés, d'une certaine manière, à un « style » évangélique, fait de disponibilité à l'Esprit et d'un regard nouveau sur les histoires humaines, lieux de révélation de Dieu. Lorsque les rencontres d'équipe se font régulièrement, comprenant un temps de relecture des pratiques de chacun, pour affiner les compétences, clarifier ce qu'induisent les comportements, repréciser la visée pastorale, se crée un lien fait de confiance et de respect mutuels. Si elles incluent aussi, au moins de temps en temps, la pratique de la relecture pastorale, elles favorisent la

naissance et la croissance d'une communauté ecclésiale de disciples.

Proposer, au niveau d'un secteur, que les équipes de prise en charge des démarches sacramentelles, d'accueil des familles en deuil, de présence aux personnes en situation de précarité, se rencontrent régulièrement pour une évaluation de leurs pratiques et une relecture pastorale de leurs chemins de compagnonnage, nous paraît de l'ordre de la nécessité. L'Eglise ne naît pas de nos volontés humaines, mais de la puissance de l'Esprit qui souffle où il veut. Se mettre en situation de l'accueillir et de le reconnaître engendre la vie, constitue disciple, témoin et rend contemporain, par grâce, d'une genèse d'Eglise, ici et maintenant pour tous.

3.33 – Un nouveau visage d'Eglise diocésaine. [359]

Là où le témoignage est rendu à la puissance de la Résurrection comme œuvre de Dieu accomplissant toute histoire humaine, là où des chrétiens se rassemblent pour le partage et la prière, là où ils vont à la rencontre des autres et plus particulièrement des plus rejetés, là l'Eglise naît. Habité de cette conviction, dont témoignent les récits des Actes des apôtres, l'évêque du diocèse de Poitiers, alors coadjuteur, entre dans la dynamique d'un chemin synodal dont il reçoit les orientations à son arrivée en 1994. Il les résume ainsi : « *Au cœur du monde, des communautés chrétiennes avec des prêtres à leur service.* »[360] La connaissance du diocèse, le souci de porter solidairement la charge pastorale, la demande de participation du plus grand nombre conduisent à la convocation d'un second synode (2001-2003), temps de réflexion sur le mouvement qui a favorisé la naissance de communautés inscrites dans la réalité locale. Sortant de la logique d'une réorganisation de paroisses autour de la présence de prêtres dont le nombre va se raréfiant, il entre dans une logique de confiance faite aux baptisés-confirmés aptes à servir la triple dimension

359 Albert ROUET, Eric BOONE, Gisèle BULTEAU, Jean Paul RUSSEIL, André TALBOT, *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers,* Bayard, Paris, 2005.
360 Albert ROUET, « Vers un nouveau visage d'Eglise », in *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers*, op.cit. p.24.

ministérielle de l'Eglise : témoigner, célébrer, servir. Nous prenons le temps d'honorer cette démarche qui suscite et accompagne la naissance de communautés locales lesquelles transforment le visage de l'Eglise diocésaine.

A la base, une équipe pour favoriser la naissance et la vie de communautés ecclésiales au cœur d'un espace humain déterminé. Cinq personnes dont chacune reçoit la responsabilité d'une charge spécifique. Les trois charges essentielles, parce que fondatrices de la réalité ecclésiale, l'annonce de l'Evangile, la prière sous ses diverses formes, liturgiques et autres, la « charité » ou le service de l'humain, sont confiées par l'évêque pour une durée de trois ans, renouvelable une fois. *« La désignation de ces trois tâches emprunte beaucoup aux Actes des Apôtres (la désignation des missionnaires par la communauté d'Antioche (Ac 13, 23) et à la doctrine paulinienne sur les charismes (Rm 12 ; 1Co 12). Nous sommes convaincus qu'il n'existe pas de chrétien inutile ou stérile. Grâce à l'Esprit, chacun possède au moins une qualité, un don, un charisme qu'il a reçu (1Co 4, 7) pour le bien de tous (1Co 12, 7). Ce charisme appelle à être reconnu par ceux qui sont en charge du territoire. C'est pourquoi le Conseil pastoral de secteur, présidé par le prêtre responsable du secteur, reconnaît les personnes capables de remplir ces tâches... Le Conseil de secteur reconnaît, donc il appelle »*[361]. Les deux autres charges, celle de la vie matérielle de la communauté et celle du service de la communion entre les membres de l'équipe et les membres de la communauté, font l'objet d'un vote. Cette charge-ci est portée par le délégué pastoral, représentant de la communauté (d'où son élection par ses propres membres) devant le secteur pastoral et les autorités civiles.

Témoignant de sa manière de vivre la responsabilité diocésaine « de l'accompagnement des communautés locales », Geneviève Bulteau traduit aussi, nous semble-t-il, le style pastoral de l'équipe de base au cœur et au service de la communauté locale[362]. En premier lieu, trois ans se sont passés entre le projet initial de reconnaissance de communautés locales et l'appel d'une personne à leur service. Priorité a été donnée à la vie, à l'attention à la vie. Il ne

361 Albert ROUET, « Vers un nouveau visage d'Eglise », in op.cit. p.40-41.
362 Geneviève BULTEAU, « Mes responsabilités auprès des communautés locales », in *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers*, op.cit. p.63-105.

s'agit pas de « faire des choses, de faire tourner des structures », il s'agit de servir la naissance et la croissance de communautés locales. Puis, quand le temps est venu, certains ou certaines, du milieu d'elles, sont appelé(e)s aux responsabilités nécessaires[363]. Ce chemin d'attention à la vie est appelé « long compagnonnage » aux côtés des délégués pastoraux. Il est fait d'écoute, de facilitation des échanges dans un climat de confiance et de respect, de relectures d'expériences pour y discerner l'appel de l'Esprit pour aujourd'hui, de mise en articulation des diverses responsabilités en vue du service commun de l'annonce de l'Evangile et de la construction d'un tissu ecclésial vivant[364].

L'Eglise diocésaine de Poitiers, faisant le point au bout d'une dizaine d'années, constate la revitalisation du lien ecclésial fait de convivialité et de fraternité concrètes. Les communautés se font « appelantes » discernant des charismes propres. Elles élargissent leur regard et se laissent interroger par l'intérêt des « recommençants » pour la foi et l'Eglise sans vouloir nécessairement les annexer. Elles découvrent la puissance de vie toujours nouvelle de l'Esprit pour elles-mêmes et les catéchumènes qu'elles accompagnent. Tout ceci au cœur d'une histoire faite d'avancées et de reculs, de lumières et de ténèbres, d'obstacles à franchir, d'échecs à surmonter, une histoire traversée par la Pâque mais habitée de cette promesse : « *Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps »* (Mt 28, 20).

3.34 – Paroisse et pastorale d'engendrement.

3.341 – La paroisse : un « être ensemble » ecclésial

Au chapitre précédent, nous avons parlé de l'émergence d'un « être

363 Nous préciserons, ultérieurement, l'articulation des charismes et ministères au sein des communautés locales.

364 cf. la liturgie d'installation de ces communautés locales qui met en lumière l'articulation des diverses responsabilités au ministère apostolique de l'évêque. Jean Paul RUSSEIL, « L'itinéraire de foi des communautés locales », in *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers*, op.cit p.107-126.

ensemble » ecclésial se référant aux éléments structurants décrits dans les sommaires des Actes des apôtres : l'Esprit comme principe d'effectuation, le témoignage rendu à la Résurrection en paroles et en actes, la communion manifestée dans le partage des biens et l'unanimité dans la prière et la louange adressées à Dieu. Nous l'avons caractérisé aussi comme hospitalité sans discrimination. A cet « être ensemble » ecclésial nous avons donné le nom de « communauté ».[365] Il échappe au caractère sectaire en ce qu'il demeure ouvert à tous sans discrimination, qu'il se reçoit d'un Autre pour être envoyé vers tous et qu'il n'est pas le fruit de choix affinitaire. Il est constitué comme communauté de disciples et d'apôtres dans la soumission à l'Esprit et à la Parole.

Au cours de l'analyse de notre corpus, nous avons entendu beaucoup de réticences par rapport à la paroisse et au rassemblement dominical. Elles se résument en ceci : la paroisse ne peut pas être reconnue comme une communauté semblable à l'équipe d'aumônerie hospitalière. La mise en cause portait essentiellement sur la qualité de relations entre les personnes et le manque de participation active. Nous n'emploierons pas, effectivement, le nom de communauté pour la paroisse.[366] Mais nous tenons qu'en tant que rassemblement de fidèles du Christ, manifesté éminemment dans la célébration eucharistique dominicale, elle constitue un mode « d'être ensemble » ecclésial, dont les membres, disséminés sur un espace géographique, sont appelés à vivre une présence évangélique et pastorale dont le témoignage pourrait nourrir les rassemblement paroissiaux. En quoi cet « être ensemble » peut-il se trouver affecté, transformé, converti par une pastorale d'engendrement ? L'expérience des communautés locales de Poitiers nous autorise à penser que cette question n'est pas vaine et pourrait être féconde pour l'avenir de l'Eglise.

---

365 On pourrait nous objecter que le mot « communauté » n'existe pas dans le Second Testament. Lorsque la Bible de Jérusalem traduit « conmunauté » (Ac 2, 47), la traduction littérale donne « ensemble » tout comme en Ac 2, 44 ou « la plupart, un plus grand nombre » en 2 Co 2 ,6 ; 4, 15 ; ou « tous » en He 12, 15. Il s'agit toujours d'un ensemble quantitatif mais structuré par une action portée ensemble.

366 Gilles ROUTHIER, « La paroisse : ses figures, ses modèles, ses représentations », in *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission,* Mediaspaul, Paris, 2001, p.197-252.

3.342 – Une communication entre communautés au service de la vie

Quand l'Eglise de Judée apprend que les païens ont eux aussi accueilli la Parole de Dieu, elle s'émeut. Le déplacement de Pierre vers elle pour faire récit de l'évènement, initie un processus de conversion à une hospitalité universelle (Ac 11, 1-18). Cette même communication entre Eglises s'avère indispensable pour donner forme concrète à cette hospitalité et faire en sorte que les diversités de conduites ne portent pas atteinte à la communion (Ac 15). Certaines équipes d'aumônerie hospitalière soulignent ainsi le caractère positif de leur représentation à certaines réunions de doyenné pour y faire connaître ce qui se vit à travers et avec elles. Des projets pastoraux d'aumônerie manifestent cette volonté de partage, mais ce sont surtout les RDAH qui expriment avec le plus de force leur désir que l'Eglise diocésaine accueille leur témoignage et que la collaboration avec d'autres services diocésains leur permette de voir la fécondité de cette pastorale d'engendrement.

Si nous revenons à l'échelle paroissiale, le « faire connaître » ce qui naît, vit et grandit dans les diverses communautés à taille humaine qui peuvent exister sur un espace géographique, implique des formes et des conditions cohérentes avec une pastorale d'engendrement : "*Si une assemblée ne se dote pas d'instances, de moyens et de moments qui lui permettent d'accueillir la dynamique communautaire, comment pourrait-elle bénéficier de son apport et de sa créativité ? Et, réciproquement, si une communauté fraternelle ne se dote pas de rôles, de moyens et de moments qui lui permettent de participer à la dynamique de l'assemblée chrétienne, comment pourrait-elle sortir de son port, s'ouvrir au grand large des différences »* et contribuer à la mission commune ?[367]

Cette communication pourrait être proposée, d'abord, à qui le veut, c'est à dire à un auditoire plus restreint que l'assemblée dominicale, sous la forme de récits de révélation, de telle sorte qu'il en soit étonné. Qu'est-ce donc que cela ? La rumeur pourra s'en répandre parmi les paroissiens et avoir effet de

367 MARTOU, Jean Marie, *Terres fertiles pour l'Evangile,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, Cerf, Paris, p.241.

contagion pour d'autres rencontres.

Les nouvelles orientations pour la catéchèse en France, en suggérant une catéchèse articulée à la vie liturgique, inspirent une pédagogie d'initiation qui peut transformer le rassemblement dominical, réactiver chez les paroissiens le don reçu de Dieu en Jésus Christ, et les rendre attentifs au récit des merveilles que l'Esprit continue d'accomplir aujourd'hui. L'année liturgique est scandée de temps forts à l'occasion desquels les EAP[368] réfléchissent à des mises en œuvre plus festives, intégrant davantage la diversité des langages symboliques, corporels, artistiques. Beaucoup de paroisses aujourd'hui mettent ainsi en œuvre des "dimanches autrement". Nous pensons également aux célébrations de baptêmes intégrés à la liturgie eucharistique, au cours du temps pascal par exemple. Nous imaginons aussi les « départs » d'une nouvelle année paroissiale, occasions de l'installation d'un curé, de présentation de nouveaux responsables pastoraux et des services de prise en charge de la vie et de l'activité de la paroisse. Nombreux sont les lieux et temps qui peuvent être rendus propices à une écoute de ce qui naît de vie au cœur de la paroisse et hors de ses frontières à condition que soient creusés le désir de la rencontre, l'aptitude à accueillir l'inédit et la capacité des pasteurs à « habiller » évangéliquement la vie ordinaire de la paroisse.

3.343 – Imaginer un avenir[369].

Ce que nous venons de développer au sujet d'une nécessaire communication entre la réalité institutionnelle de la paroisse et d'autres communautés ecclésiales plus informelles et moins structurées, permet d'imaginer un modèle institutionnel habité par la dynamique d'une pastorale d'engendrement, de telle sorte que la paroisse se situe comme relais et présence de la transmission imprévisible de la vie.

En premier lieu, il faut admettre que la multiplicité d'appartenances qui

368 Equipes d'Animation Paroissiale.
369 ROUTHIER, Gilles, « Inventer des lieux pour proposer l'Evangile et rassembler les croyants », in *Paroisses et ministères,* op.cit. p.387-403.

caractérise l'existence de tout citoyen touche aussi l'identité croyante. En cela comme en beaucoup d'autres domaines, l'Eglise n'a pas à s'adapter ou non à son temps[370], car elle appartient à ce temps. Le pluralisme l'affecte tout comme la mobilité des paroissiens et leur appartenance à d'autres communautés.[371]

Dans ce modèle institutionnel à imaginer, la paroisse renoncera à être le tout pour tous. Par contre, pour y maintenir vive sa permanence pastorale, la pratique de la relecture pastorale s'instaurera dans les équipes responsables du service de l'accueil pastoral, de l'annonce de l'Evangile, de la liturgie, de la présence aux plus exclus. A la mesure du possible, elle favorisera la naissance ou le développement d'un réseau communautaire où chacun puisse trouver la nourriture qui lui convient autant que de besoin. Présence de proximité de l'Eglise à la vie des gens, dans leurs lieux de vie, (communautés locales de quartier, maisons d'Evangile, équipes de jeunes parents, groupes de réflexion, etc) où chacun puisse entendre l'Esprit, discerner les signes du Royaume, advenir à son identité singulière et vivre aussi, tout simplement, la convivialité. Les rassemblements paroissiaux, liturgiques ou non, seront alors, des manifestations de la réalité paroissiale plurielle et diverse : Peuple de Dieu venu de la dissémination, Corps du Christ édifié par la Parole et l'Eucharistie, Temple de l'Esprit, lien de communion entre les diversités. Une telle paroisse ne se définit pas d'abord par son territoire, ses structures, son personnel, même si ceux-ci sont indispensables, mais par la vie, en toutes ses dimensions, dont elle reconnaît le surgissement, favorise la naissance et accompagne les développements, annonçant par sa présence pastorale, Celui qui est le chemin et la Vie.

370 Jean Michel DONEGANI, « Inculturation et engendrement du croire », in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, op.cit. p.43-45

371 Celles, par exemple, dont nous avons fait mention tout au long de cette recherche et bien d'autres encore, sans doute.

3.4 – La légitimité de pratiques partenariales dans une ecclésiologie de communion.

Nous basant sur un modèle anthropologique de partenariat qui le considère comme témoin et instrument d'une mutation sociétale, (passage d'une organisation bureaucratique à une articulation de réseaux, dans une circularité d'informations), nous avons considéré la constitution conciliaire "Gaudium et Spes" comme témoin et instrument de la mutation d'un rapport de l'Eglise au monde. Articulant ces deux démarches, nous nous sommes alors demandé si le partenariat ne pouvait pas représenter une forme cohérente avec ce nouveau rapport Eglise–monde auquel invite le Concile. Nous avons tenté de le montrer au regard d'une ecclésiologie missionnaire dans laquelle l'Eglise reçoit de Dieu son identité d'envoyée dans le monde à la manière du Christ, prophète du Royaume.[372]

L'analyse du corpus nous a fait souligner, à diverses reprises, un désir de partenariat entre les équipes d'aumônerie hospitalière et d'autres réalités ecclésiales. Il y est fait état de collaboration avec les services paroissiaux pour une prise en charge commune de la pastorale de la santé[373], entre les services diocésains en vue de la mise en place de formations d'agents pastoraux[374]. On y souligne la coresponsabilité pratiquée dans la diversité reconnue des rôles et des ministères[375]. Celle-ci est exprimée dans une liturgie d'envoi en mission[376]. L'absence de cette coresponsabilité est aussi regrettée quelquefois. Les responsables diocésains ont une parole forte sur la nécessité de ce que nous appelons une mise en œuvre de la synodalité, comme chemin à faire ensemble, entre les services de pastorales particulières[377].

Si nous nous référons à la spécificité du partenariat tel que nous l'avons développée dans la seconde partie de cette recherche, et si nous l'articulons à

372 cf. 3ème partie, chapitre 1.
373 1ère partie, chapitre 4, paragraphe 4.24.
374 1ère partie, chapitre 2, paragraphe 2.13.
375 1ère partie, chapitre 3, paragraphe 3.12
376 Extrait 2, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.
377 1ère partie, chapitre 4, paragraphe 4.3.

ce désir que nous avons entendu de la part de l'aumônerie hospitalière, il nous semble important de nous interroger sur la légitimité de pratiques partenariales dans une ecclésiologie de communion. Pour ce faire, nous regarderons en quoi l'ecclésiologie conciliaire donne droit de cité à la participation de tout fidèle du Christ à la vie de son Eglise. A cette même lumière, nous expliciterons ce qui qualifie la gouvernance de l'Eglise de Dieu qui prend corps en un lieu, sous son triple aspect : personnel, synodal et collégial. Nous serons alors mieux à même de vérifier si des pratiques partenariales peuvent trouver leur place dans la vie ecclésiale, favorisant pour une part, l'exercice de la coresponsabilité, de la synodalité et de la collégialité[378].

3.41 – La participation des fidèles du Christ à la vie de l'Eglise

La première légitimation de la mise en œuvre de pratiques partenariales dans l'Eglise nous semble être cette maxime du droit romain, reprise par Thomas d'Aquin et par le code de droit canonique de 1983 : « *Ce qui concerne tous doit être traité et approuvé par tous. »* Cette règle, socle de tout débat démocratique, se trouve confortée, en régime chrétien, par le don de l'Esprit fait à tout croyant. *« Soyons attentifs à ce que dit chacun des fidèles car, en tout fidèle, c'est l'Esprit qui inspire »*[379]*,* rappelle Paulin de Nole face au danger, toujours possible, d'une dérive monarchique qui ne fut pas évitée dans les siècles qui ont suivi. L'ecclésiologie de communion développée par Vatican II inscrit cette participation dans les sacrements de baptême et de confirmation qui rendent tout chrétien participant des fonctions prophétique, sacerdotale et royale du Christ, soulignant l'égale dignité de tous les membres du Corps du Christ quels que soient leurs fonctions et ministères (LG 32,33).

---

378 Cette dernière partie de notre réflexion mériterait un travail plus conséquent de recherche. Nous tenons pourtant à l'esquisser. En effet, l'analyse du concept empirique de partenariat nous a conduits à penser que la mise en oeuvre de pratiques partenariales dans la gouvernance de l'Eglise, en ses dimensions diocésaine et universelle, favoriserait l'avènement de nouveaux modes de « faire Eglise ».

379 Paulin de Nole (Vème siècle) cité par Christian DUQUOC, « *Je crois en l'Eglise ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Cerf, Paris, 1999, p.64.

3.411 – Fondement théologique.

La notion de personne comme agent libre et responsable ne commence pas avec le christianisme. Mais la foi judéo-chrétienne, dans son évocation, pour chaque être humain, du statut de créature à l'image et ressemblance du Créateur, donne un caractère spécifique à cette liberté et responsabilité. En effet, *« pour l'Ecriture, le fait pour la création de relever de Dieu signifie qu'au lieu d'être livrée à l'anonymat, au hasard ou à la nécessité, elle est confiée au souci d'un Sujet, entendons : un être personnel, foyer d'intelligence et de liberté, non soumis au destin, demeurant maître de toute situation ; »*[380] sujet qui porte une intention dans l'acte créateur qu'il pose ici et maintenant. Celle-ci consiste à susciter, face au Créateur, des sujets libres de plein droit, « autorisés » à l'exercice de leur liberté, appelés à une relation d'alliance, à une coopération au désir de Dieu de partager sa vie. Créé à l'image et ressemblance d'un Dieu Amour et Don, tout être humain peut, s'il le veut, devenir à son tour créateur, inventif et donateur, rendu coresponsable de l'avenir du don qu' il a reçu.

Le baptême chrétien, en ce qu'il configure au Christ, établit dans un statut reconnu de fils de Dieu et de membre à part entière dans une communauté de frères, coresponsables de l'inscription dans l'histoire de l'Eglise, Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit. C'est dire que les formes institutionnelles, nécessairement transitoires de l'Eglise, et les modes de participation qu'elles favorisent, doivent manifester à la fois l'égale dignité des membres du Peuple, l'articulation des charismes et des ministères pour la vie du Corps et la soumission à l'Esprit qu'aucune structure n'enferme[381].

380 Adolphe GESCHE, *Dieu,* collection Dieu pour penser, tome III, Cerf, 1994, p.89. On pourra voir également, du même auteur, *L'Homme,* tome II, Cerf, Paris, 1993, spécialement le chapitre 3.
381 DUQUOC, Christian, *Des Eglises provisoires. Essai d'ecclésiologie oecuménique,* Cerf, Paris, 1985, chapitre 2 : Eglises et institution.

3.412 – La pratique de l'Eglise.

Dans les premiers siècles, le peuple chrétien est largement associé à la vie de l'Eglise[382], dans l'envoi en vue de l'annonce de l'Evangile et dans la soumission à l'Esprit (Ac 13, 1 -4), dans la désignation par élection de ses épiscopes, dans la participation aux décisions dans le cadre de conciles régionaux, par exemple. Avec le développement d'une conception pyramidale de l'Eglise, instituant des degrés de soumission successive du sommet vers la base, apparaît la distinction Eglise enseignante et Eglise enseignée, troupeau ignorant et obéissant[383]. Le retour conciliaire à une ecclésiologie de communion réactive la prise de conscience de la coresponsabilité de tout chrétien.

La vision du Peuple de Dieu comme peuple élu, sacerdoce royal et nation sainte (Ex 19, 3) se trouve élargie à la communauté des croyants qui accueillent Jésus comme Christ, manifesté tel en sa résurrecion par Dieu d'entre les morts (1Pi 2, 9-10). Chaque baptisé participe à ces qualifications collectives, de telle sorte que tous les membres du Peuple de Dieu « *sont actifs, égaux en dignité chrétienne et participants aux fonctions sacerdotale, prophétique et royale.* » Là s'enracine *« le fondement du droit et du devoir pour chacun de participer à la mission de l'Eglise.*[384] » C'est ce que soulignent les canons 208 à 223 du Code de droit canonique de 1983. Néanmoins, lorsque Jean Paul II s'exprime dans l'exhortation apostolique qui fait suite au synode de 1988[385] sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise, sans doute invite-t-il les laïcs à prendre part à la vie et à la mission de l'Eglise, mais en même

382 Cyprien, en 250, écrit que son désir est «*d'étudier en commun ce que demande le gouvernement de l'Eglise, et après l'avoir examiné tous ensemble, d'en décider exactement... m'étant fait une règle, dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil et sans le suffrage de mon peuple, d'après ma seule opinion personnelle.* » Cité par Jean RIGAL, « Le débat dans l'Eglise », *Etudes,* septembre 1995, p.220.

383 Pie X : "*L'Eglise est par essence une société inégale, c'est à dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau... quant à la multitude, elle n'a pas d'autre devoir que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs."* in *Vehementer, ASS,* 39, (1906), p.89.

384 PELCHAT, Marc, « Participer : devenir sujet actif dans l'Eglise » in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, op.cit. p.583-584.

385 Jean Paul II, *Christi fideles laïci,* Centurion, Paris, 1989.

temps il s 'applique à déterminer en quoi existe cette part, précisant en conséquence ce qui en est exclu. *« Il subsiste donc comme une difficulté à distinguer ce qui appartient à l 'ensemble des baptisés dans l'ordre de la participation à la vie ecclésiale et ce qui appartient en propre à c ertaines catégories de personnes. »* Ce qui signifie que « *pour parler de coresponsabilité, de coopération et de participation en termes concrets, il importe de pouvoir situer la diversité des rôles dans le cadre de l'unité foncière de tous ceux qui constituent l'unique Peuple de Dieu. »*[386]

3.413 – Coresponsabilité des charismes et des ministères.

Parlant de la participation du peuple chrétien à l'activité liturgique de l'Eglise, le Concile s'exprime ainsi : *« La Mère Eglise désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui est, en vertu du baptême, un droit et un devoir pour le peuple chrétien »* (SSC 14). Quand l'assemblée convoquée par Dieu se rassemble pour célébrer l'Eucharistie, le Ressuscité est présent au milieu d'elle. Unanimement, elle rend grâce de cette présence reconnue aussi dans la proclamation des Ecritures entendues comme Parole vivante que sert la prédication. Par le Christ, avec Lui et en Lui, elle fait retour au Père, se recevant de Lui comme corps de frères par le lien de l'Esprit. Le ministère de présidence manifeste que toute la vie de l'Eglise est réponse à l'initiative première de Dieu qui la rassemble, la nourrit et l'envoie dans le monde pour en témoigner (He 13, 15-16 ; LG 34). Il ne se situe pas en dehors ou au-dessus de l'assemblée, mais en son sein, au service de sa participation pleine et entière avec lui à l'acte liturgique.

« Le Christ...accomplit sa fonction prophétique...Non seulement par la hiérarchie qui enseigne en son nom et avec son pouvoir, mais aussi par les laïcs dont il fait pour cela également des témoins en les pourvoyant du sens de

386 PELCHAT, Marc, « Participer : devenir sujet actif dans l'Eglise », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, op.cit. p.586-587.

la foi et de la grâce de la parole... afin que brille dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la force de l'Evangile » (LG 35). Que tout chrétien participe à l'annonce de l'Evangile et puisse devenir passeur de vie pour un frère en humanité, nous l'avons développé au chapitre précédent. Quelle que soit la fonction de qui fait cette annonce, évêque, ministre ordonné ou catéchète, elle le situe toujours au cœur de l'Eglise tout entière confessante. L'Evangile qu'il annonce l'évangélise dans le moment même et le met aux côtés de l'évangélisé dans la même soumission à l'Esprit et à la Parole (DV 10). De la même manière devons-nous comprendre l'appel de chacun, selon la grâce qu'il a reçue, à lire les signes des temps et à participer au service du Royaume qui germe au cœur de la création.

La coresponsabilité de tous et de quelques-uns doit être assurée à tous les échelons de la vie ecclésiale, pour éviter que le ministère ordonné ne se transforme en pouvoir sacré et absolu. En effet, *« la « re-présentation » d'un Autre ou d'un Tiers parmi les égaux, les mêmes ou les semblables, interdit à quiconque, y compris à ceux qui sont ordonnés à ce ministère, de se prendre pour toute l'Eglise. Ce renvoi de tous à un Autre et à d'autres aère le dialogue entre tous. Il l'authentifie et le garantit. Il catalyse l'expression de ce que l'Esprit dit à tous et à chacun. »*[387]

3.42 – La triple dimension de l'autorité dans l'Eglise

Il nous semble qu'un second élément de légitimation de la possibilité de pratiques partenariales dans la vie de l'Eglise se trouve dans une certaine qualification de l'autorité ecclésiale selon une triple dimension : personnelle, synodale et collégiale[388]. A tout niveau de communauté ou de rassemblement, il y a nécessité d'une présidence qui ait autorité pour veiller à ce que tout

387 MARTOU, Jean-Marie, *Terres fertiles pour l'Evangile,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, Cerf, Paris, p.246.

388 Cette compréhension de l'autorité ecclésiale a une grande importance oecuménique comme le soulignent le document de Lima : « Baptême, Eucharistie, Ministère », (BEM), 1982 et aussi le Groupe de Dombes, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise,* Bayard, Paris, 2005, n°455.

événement pérenne ou ponctuel mène à bien les objectifs pour lesquels il a été mis en place. Il en est de même dans l'Eglise de Dieu où l'exercice de l'autorité doit servir la triple fonction du témoignage, de la prière et de la liturgie, et du service de l'humanité. La figure première du ministère pastoral est l'évêque.« *Vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et gardien de vos âmes* », trouvons-nous dans la 1Pi 2, 25. En conséquence, tous ceux qui lui sont sacramentellement conformés, par l'imposition des mains et la consécration épiscopale[389], ne sont tous qu'un en Lui.

Le « pastorat » de Jésus Christ est présent et actif dans le corps des évêques et en chacun d'eux. Il est la source de la qualification pastorale de leur ministère. En conséquence, l'autorité personnelle de l'évêque doit se manifester selon le mode d'autorité du Christ Pasteur qui prend la position de serviteur (Mc 10, 42-45 ; Lc 22, 24-27 ; Jn 13, 1-15) pour que chacun ait la plénitude de la vie.

Gouverner l'Eglise, c'est aussi, à la manière du pasteur, servir l'unité du troupeau (Jn 10, 16). Rattachant épiscope au verbe "*επισκεπτομαι"* (visiter), Gilles Routhier exprime ainsi une des fonctions de ce ministère : « *L'évêque est, avant tout, la personne à qui est confiée la charge de maintenir l'Eglise dont il a la charge dans la grâce de la visite de Dieu de sorte qu'en son sein, cette visite effectuée une fois pour toutes en Jésus Christ se renouvelle d'âge en âge.*[390] » Ministère de communion, l'autorité personnelle de l'évêque s'exprimera aussi sous forme synodale, dans le cadre de l'Eglise diocésaine. Le service de la vigilance, en vue de la fidélité de l'Eglise à sa mission, demande, en effet, de rappeler que celle-ci s'accomplit avec la collaboration de tous. Eveiller les charismes dont le corps ecclésial est porteur ou les discerner,

---

389 « *Ainsi donc en la personne des évêques assistés des prêtres, c'est le Seigneur Jésus Christ, Pontife suprême, qui est présent au milieu des croyants... la Tradition qui s'exprime surtout par les rites liturgiques et par l'usage de l'Eglise, tant orientale qu'occidentale, montre à l'évidence que par l'imposition des mains et les paroles de la Consécration, la grâce de l'Esprit Saint est donnée et le caractère sacré imprimé, de telle sorte que les évêques, d'une façon éminente et visible, tiennent la place du Christ lui-même, Maître, Pasteur et Pontife et jouent son rôle. »* (LG 21)

390 ROUTHIER, Gilles, « Gouverner en Eglise : entre gestion pastorale et gouvernement spirituel », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, op.cit. p.642.

susciter les ministères dont il a besoin et manifester que, tous ensemble et chacun à leur mesure favorisent la construction du Corps du Christ, peut s'accomplir dans le cadre de la synodalité[391].

L'épiscopat étant le sacrement du Christ pasteur pour l'Eglise, tous ceux qui le reçoivent forment donc un unique « corps » ou « collège » dans la mesure où ils rendent présent l'unique Pasteur. Là s'origine la dimension collègiale de l'autorité épiscopale. Pasteur d'une Eglise locale, aucun évêque ne devrait pouvoir exercer son ministère sans tenir compte des Eglises voisines aux divers échelons nationaux, provinciaux, continentaux et universels. Cette dimension collégiale appelle des institutions synodales dont les objectifs seront de se rencontrer, d'échanger, d'examiner ensemble les problèmes qui se posent de manières diverses suivant les lieux, et d'envisager, si nécessaire, des prises de décisions respectueuses de la particularité des Eglises. La triple dimension de l'autorité épiscopale s'applique évidemment à celle de l'évêque de Rome.

3.43 – Trois dénominations symboliques : Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit.

L'ultime légitimation de la mise en œuvre de pratiques partenariales dans la vie de l'Eglise s'enracine finalement dans ces trois dénominations symboliques scripturaires qui disent à la fois l'égale dignité des membres de l'institution ecclésiale et leur cohésion en vue de signifier l'unité du genre humain réconcilié dans le Royaume de Dieu. En effet, *« la visibilité de l'Eglise ne saurait être seulement institutionnelle regroupant administrativement des membres. L'Eglise n'attire le désir... que si son organisation travaille au service d'une symbolique qui lui donne sens. La symbolique est ce qui assure à la fois l'unité concrète des membres de l'institution et ce qui évoque ce vers quoi elle oriente : le Règne de Dieu »*[392].

---

391 Nous l'avons déjà mentionné dans la 2ème partie de cette recherche, chapitre 2, paragraphe 3.3332..

392 DUQUOC, Christian, « *Je crois en l'Eglise ». Précarité institutionnelle et Règne de Dieu,* Cerf, Paris, 1999, p.181.

Etre peuple induit un mode spécifique de fonctionnement qui implique qu'aucun membre du peuple des croyants ne se sente frustré de ses droits et qu'il puisse se reconnaître coresponsable du témoignage évangélique. Il est des formes de participation aux décisions quant aux modes de présence, d'action et de prédication de l'Eglise cohérentes avec la réalité de peuple en marche où nul ne peut être laissé de côté et où nul ne peut être regardé comme insignifiant. Etant entendu que ce peuple est « de » Dieu, issu de Lui, convoqué par Lui, à dimension universelle. Etre corps implique une nécessaire articulation de diverses composantes dans un égal respect de chacune et de son rôle propre comme l'indique 1Co 12 et Ep 4, 11-16. Il demeure que cette structuration tient sa cohésion de l'Esprit qui donne à chacun statut de fils et de frère, ce qui exclut toute prétention à supériorité ou à prise de pouvoir.

Le propre de l'Esprit est de « souffler où il veut », de n'être prisonnier d'aucune limite, d'aucune frontière. *« L'heure est venue, »* dit Jésus, « *où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité »* (Jn 4, 16). L'Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ, est cette réalité où l'Esprit peut être reconnu comme habitant le cœur de tout être humain et suscitant en lui sa proximité à tout frère en humanité. La dénomination symbolique de l'Eglise comme Temple de l'Esprit ne doit pas s'entendre comme tentative d'appropriation de l'Esprit par qui que ce soit, mais comme espace de reconnaissance d'un souffle qui la pousse au-delà d'elle-même et la rend apte à le nommer comme puissance de vie là où sont brisés les liens qui oppressent et où se construisent la justice et la paix, germes du Royaume qui advient.

Le partenariat, sous les formes que nous avons privilégiées dans la deuxième partie de cette recherche, peut être regardé comme un de ces signes des temps à travers lequel une société se construit dans la solidarité, la pratique démocratique, la subsidiarité. Nous entendons que ces formes puissent être cohérentes avec ce qu'induisent symboliquement, à condition de les tenir articulées,[393] les dénominations de Peuple de Dieu et Corps du Christ, s'enracinant dans une commune et égale participation à l'Esprit répandu sur

393 Sur la nécessité de cette articulation cf. RIGAL,, Jean, *L'Eglise, obstacle et chemin vers Dieu,* Cerf, Paris, 1983, p.88-117.

toute chair.

3.5 - Des espaces ecclésiaux de pratiques partenariales.

Dans les Eglises locales et au niveau de l'Eglise universelle existent des instances de participation. Sont-elles pratiques partenariales ou pourraient-elles le devenir ? Et en quoi le devenir manifesterait-il un mode nouveau de « faire Eglise »? Pour indiquer quelques éléments de réponse à ces questions, nous nous réfèrerons à la typologie de Bertrand Bergier. Son intérêt consiste, entre autres, en ce qu'elle peut être lue comme indiquant des modalités diverses de partenariat mais aussi comme des formes appelées à se transformer dans ce processus même.

3.51 – Des modalités diverses de participation

Bien que le mot de partenariat soit amplement employé dans une multiplicité de domaines, nous avons voulu préciser, en seconde partie, que nous le retenions, de manière exclusive, dans le cadre de relations institutionnelles, c'est à dire quand chaque partenaire se trouve en situation de représenter le collectif qui l'a mandaté ou dont il a la responsabilité. C'est pourquoi nous n'appellons pas partenariat la coresponsabilité qui se vit dans les équipes d'aumônerie hospitalière[394] entre l'aumônier, les personnes associées et le prêtre "accompagnateur".[395] Il semble que cette coresponsabilité soit difficile à mettre en place en certains endroits, le prêtre ne voyant pas très bien son rôle dans la mesure où il n'a pas le statut d'aumônier. D'autres, dont l'adaptation aux personnes est soulignée, sont "reconnus" sans problèmes. Il

394 Bien que ce terme ait été employé par un aumônier dans un numéro d'*A.H.*
395 On peut se reporter au tableau comparatif, tome *Annexes,* annexe I, p.4, pour voir le statut du ministre ordonné suivant les équipes.

demeure que les situations spécifiques et diversifiées des équipes d'aumônerie hospitalière poussent à une réflexion sur les ministères ordonnés, voire "institués". Elle n'est pas de notre ressort dans le cadre de cette recherche, nous la soulignons néanmoins.[396]

Une équipe d'aumônerie hospitalière témoigne d'une prise en charge commune de la pastorale de la santé sur le secteur où est implanté l'hôpital[397]. D'autres ont le souci de "réactiver le réseau Eglise" pour que soient accueillis les malades en hospitalisation de jour. Prise en charge qui se révèle être une manière de coresponsabilité pastorale, unanimement partagée par les responsables diocésains que nous avons rencontrés.

Il est aussi des collaborations qui correspondent à des engagements ponctuels. Par exemple, certains aumôniers soulignent leur intérêt à répondre positivement à des demandes d'interventions dans le cadre de la formation de personnels hospitaliers. Parler de partenariat supposerait que service public et aumônerie hospitalière travaillent ensemble à l'élaboration d'une journée ou d'un cursus de formation dans la reconnaissance de la compétence spécifique de chacun du lieu où il parle. Ceci peut être transposé sur le plan d'une Eglise diocésaine où des collaborations existent sans qu'il y ait partenariat à proprement parler.

3.52 – L'élaboration d'un projet pastoral.

Dans une participation au « Précis de théologie pratique », Henri Deroitte analyse le processus de construction d'un projet pastoral en vue d'en préciser *« les procédures à mettre en œuvre pour le concevoir, l'appliquer et l'évaluer, ainsi que les divers acteurs impliqués tout au long de la démarche ».*[398] Notre intention est de manifester comment cet objectif peut être atteint dans le cadre d'un partenariat appelé à devenir coopératif dans la mise en œuvre du projet.

---

396 1ère partie, chapitre 4, paragraphes 4.22, 4.34.
397 Extrait 15, 1ère partie, chapitre 1, paragraphe 1.32.
398 DEROITTE, Henri, « Construire un projet pastoral, étapes et méthodes », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, op.cit. p.615.

L'auteur attire d'abord l'attention sur trois préalables : réfléchir au pourquoi du projet avant de se polariser sur le comment de sa mise en œuvre ; se livrer à un exercice de discernement de la situation de l'Eglise au cœur d'un secteur géographique ou culturel, qui s'apparente à une lecture des « signes des temps » ; réfléchir aux modèles de transition qui permettent la gestion de la tension rupture-continuité qui habite toute tentative d'inculturation.

Le second préalable appelle un travail interdisciplinaire qui peut relever d'un partenariat cognitif. Il s'agit, en effet, d'y partager des analyses de situation à partir de points de vue différents : sociologique, anthropologique, philosophique, historique, théologique... dont la pratique partenariale peut favoriser la synergie en vue d'un diagnostic. La mise en situation partenariale oblige à une interconnexion des savoirs qui évite à chacun de s'absolutiser et d'instrumentaliser l'autre. Elle peut se continuer dans une collaboration pratique, mise en œuvre de compétences de savoirs faire pour gérer les tensions inhérentes à tout changement structurel.

L'élaboration proprement dite du projet se développe selon quatre étapes : analyse et problématisation, interprétation, décision, mise en œuvre. Notre objectif n'est pas de définir le contenu de chacune mais simplement d'indiquer comment chacune, tout comme l'ensemble du processus, prêtent à une pratique partenariale. Le décideur de l'appel à partenariat se trouve être le responsable pastoral du niveau concerné par le projet (diocésain ou de secteur). Les partenaires y seront au titre de la responsabilité qu'ils assument à ce niveau de la vie ecclésiale (pastorale de l'annonce de l'Evangile et de la proposition de la foi, service de la prière et de la liturgie, diaconie) ou comme délégués de réalités ecclésiales qui dessinent le visage diversifié de l'Eglise en ce lieu (mouvements, communautés dites « nouvelles », communautés informelles, etc). A chaque étape, souligne l'auteur, il importe d'en préciser ensemble l'objectif, de se donner les moyens de sa réalisation en personnes, en ressources financières, en temps, de se partager les tâches, de se fixer un calendrier, de prévoir des grilles et des temps d'évaluation. Ainsi l'élaboration d'un projet pastoral peut-elle devenir un moment d'expression forte de la synodalité, chemin parcouru ensemble dans la conscience vive de participer à une présence plus ajustée du témoignage de l'Eglise au cœur du monde. Disponibilité à

l'Esprit et soumission à l'Evangile constituent les repères fondamentaux auxquels il importe de se confronter régulièrement ensemble pour éviter la dérive des conflits d'ego et des enjeux de pouvoir.

3.53 – La pratique synodale

Comme le mot l'indique «συνοδοσ» (chemin avec), la synodalité porte le voeu d'un chemin à faire ensemble et donc d'une communion à construire dans la diversité de manières de croire, de célébrer, de servir l'humain, qui habitent aujourd'hui chaque Eglise chrétienne. Croire ensemble et marcher ensemble supposent le développement d'une vie synodale rigoureuse, c'est à dire le développement de lieux de discussions et de débats sur les orientations et décisions à prendre en Eglise.[399] La pratique synodale découle du passage d'une conception pyramidale du sacerdoce clérical à celle d'une communauté chrétienne responsable, vivant solidairement la mission de l'Eglise. Elle implique donc une mise en forme de pratiques qui indiquent clairement que laïcs et ministres ordonnés prennent en charge communautairement la vie ecclésiale et la présence au monde de l'Eglise. Jean Rigal[400] situe les exigences qui en découlent à quatre niveaux qui apparaissent en singulière cohérence avec le partenariat analysé dans la seconde partie de notre recherche : la pratique du pluralisme, le projet communautaire, l'exercice du pouvoir et les conseils pastoraux.

Quand l'objectif prioritaire s'enracine dans une ecclésiologie de communion, où les diversités ne sont pas gommées mais accueillies comme lieux de manifestation de l'infinie prodigalité du don de Dieu, la pratique du pluralisme ne s'identifie pas avec la tolérance, ni avec la coexistence pacifique. Elle suscite un dialogue qui ne craint pas la confrontation dans le cadre de laquelle s'invente un chemin qui conduise ensemble vers le but recherché. La

399 ROUTHIER, Gilles, « Marcher ensemble et vivre la synodalité », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, op.cit. p.651-664.
400 RIGAL, Jean, *Préparer l'avenir de l'Eglise,* spécialement chapitre 8 : « La pratique synodale », Cerf, Paris, 1990, p.151-169.

rencontre de ce pluralisme suppose que ne soit pas gommée la diversité des formes communautaires qui constitue le tissu ecclésial d'un diocèse ou d'un secteur[401] et que le droit à la parole leur soit offert par la médiation de délégués qu'elles auraient élus. Quant à l'exercice du pouvoir, il ne se dissocie pas de la responsabilité ecclésiale, laquelle prend origine dans un appel et un envoi du Christ, par la médiation de l'Eglise. Il s'exerce donc au nom de l'Eglise, pour le Peuple de Dieu et avec lui, d'où le caractère personnel et synodal de l'autorité qui l'accompagne. De cette responsabilité, le titulaire doit répondre devant ceux qui l'envoient et ceux auxquels il est envoyé. Cette pratique du rendre compte fait expressément partie de la situation de responsabilité reconnue et acceptée. Les aumôniers que nous avons rencontrés nous ont souvent précisé le manque que représentait pour eux le fait qu'elle ne soit pas périodiquement exigée, les privant de ce lieu d'expression synodale de leur ministère propre. La fécondité du témoignage rendu communautairement par l'équipe constituée autour de l'aumônier, l'identité ecclésiale qui naît de la prise en charge partagée de la mission reçue, conduisent à reconnaître la nécessité, pour tout responsable ecclésial, de s'entourer d'une équipe de chrétiens associés à la mission spécifique confiée[402], soulignant ainsi qu'en Eglise, rien n'appartient à un seul et pour lui seul. Ce qui est confié à quelques-uns l'est en vue du bien de tous.

3.531 – Les conseils pastoraux.

Dans la droite ligne de la mise en œuvre des exigences précitées, les conseils pastoraux de diocèse ou de secteur peuvent devenir des lieux privilégiés de la pratique synodale, c'est à dire du partage collégial des responsabilités et ce, sous le mode de pratiques partenariales. Chacun des participants s'y trouve au titre de la responsabilité ecclésiale reçue. La présidence est assurée, suivant le niveau territorial concerné, soit par l'évêque,

401 Nous les évoquions au paragraphe 3 de ce chapitre.
402 cf. la pratique de la mise en place de communautés locales dans le diocèse de Poitiers in *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers,* Bayard, Paris, 2005.

soit par le vicaire épiscopal en lien avec le secteur. Au début de la rencontre, elle rappelle le fondement de cette pratique synodale[403] à savoir l'attention à la qualification « pastorale »[404] de l'exercice de toute responsabilité ecclésiale, en vue de l'édification de la communion et du témoignage à rendre dans le monde.

Le temps du « rendre compte » de chacun aura été préparé en faisant appel à des grilles d'évaluation élaborées en amont. Il sera suivi d'un temps d'analyse des pratiques, exercice de confrontation à la réalité du terrain et à la spécificité de la mission, mais aussi entre les divers partenaires. La relecture pastorale constituera comme un sommet à partir duquel pourront se réexprimer des objectifs à poursuivre ou à réorienter ou à initier, exigeant, à nouveau, des moyens à mettre en œuvre sans oublier celui de rendre la communauté ecclésiale du diocèse ou du secteur, témoin de l'œuvre de l'Esprit qui s'accomplit aujourd'hui en elle et dans le lieu où elle est implantée.

3.532 – Le synode diocésain.

Les synodes diocésains sont à considérer comme des lieux où s'exerce la fonction de gouvernement de l'Eglise dans sa triple dimension personnelle, synodale et collégiale, en articulation l'une avec l'autre, dans la soumission à l'unique Seigneur de l'Eglise dont l'autorité se fait service, proximité, écoute, mise en route d'une liberté. La convocation d'un synode relève de la volonté de définir les orientations pastorales d'une Eglise diocésaine à un moment particulier de son histoire. Elle manifeste la prise en compte de l'Eglise comme Peuple et comme Corps où chacun a reçu charisme ou ministère en vue du bien commun et de la manifestation du Mystère de Dieu présent à la vie des hommes. Convoqué et présidé par l'évêque, le synode est ce lieu où chacun des participants intervient au nom de sa responsabilité propre, du mandat qu'il a reçu de la communauté ou du groupe qu'il représente.

La mise en œuvre de procédures partenariales ne peut que favoriser les

403 La pratique partenariale adaptée pourrait être celle du « partenariat solidariste », cf. 2ème partie, chapitre 1, paragraphe 1.42..
404 au sens où nous l'avons développé dans le chapitre 2 de cette 3ème partie.

rapports de réciprocité et d'interdépendance et le respect de la parole autorisée de chacun à condition qu'en soient tenues les exigences. Exigence de formation, au préalable, des personnes qui devront assurer les fonctions d'animation, de régulation, de secrétariat, de porte-parole, à tous les niveaux : du premier rassemblement de base qui choisit son délégué à celui de l'assemblée diocésaine, en passant par les sous-ensembles de discussions et de débats issus de celle-ci. Exigence de respect du temps nécessaire à la compréhension du point de vue de l'autre, du lieu d'où il parle, des représentations anthropologiques et théologiques qui l'habitent. Exigence des moyens à se donner, des étapes à prévoir pour évaluer le chemin parcouru, réaménager peut-être des perspectives. Le tout avec le souci premier de faire chemin ensemble, de vivre ensemble cette synodalité, lieu d'expérience forte d'une Eglise qui se construit comme communion dans le partage et le respect des diversités. Au terme du chemin peut apparaître un consensus autour de priorités à partir desquelles se prendront les décisions de telle sorte que la promulgation qu'en fera l'évêque sera reçue et reconnue comme l'œuvre de l'Eglise diocésaine, rassemblée autour de son pasteur. Au cœur de ce processus, ce dernier se sera aussi fait le témoin de la catholicité de l'Eglise dont il porte la responsabilité à travers le collège dont il est membre.

Le synode est événement spirituel en même temps qu'évènement de débat à travers lequel s'inventent des chemins de communion. Il peut s'inaugurer, tout comme le concile, par une liturgie d'accueil du livre des Ecritures pour indiquer que le Christ, Parole de Dieu, préside aux assemblées générales, que celles-ci veulent servir la Bonne Nouvelle de sa venue en réfléchissant au témoignage à lui rendre et que chacun, en son sein, se rend disponible à l'Esprit, lien de la communion. Tout ceci s'accomplissant à travers le rigoureux respect de pratiques et de procédures permettant un authentique débat où chacun s'autorise à risquer sa parole.

3.54 – La collégialité épiscopale.

Avant de pouvoir argumenter sur la justification de pratiques partenariales dans l'exercice de la collégialité épiscopale, il nous faut préciser la doctrine de Vatican II sur le sujet et en indiquer les limites qui permettent de comprendre l'évolution qui conduit Rome, aujourd'hui, à en restreindre l'exercice.

3.541 – La doctrine de la collégialité épiscopale selon Vatican II.

Lors de la promulgation de la constitution dogmatique « Lumen Gentium », le 21 novembre 1964, Paul VI s'exprimait ainsi au sujet de la « doctrine de l'Episcopat » : « *Nous sommes satisfait qu'on ait donné à l'étude et à la discussion de cette doctrine l'ampleur qu'elle méritait... Il le fallait pour compléter le premier concile oecuménique du Vatican*[405]*... Le document solennel que nous venons de promulguer reconnaît amplement et de façon répétée la charge première, unique et universelle confiée par le Christ à Pierre et transmise par celui-ci à ses successeurs, les Pontifes romains... Il était très important qu'une telle reconnaissance des prérogatives du Pape soit explicitement exprimée au moment où l'on devait définir la question de l'autorité épiscopale dans l'Eglise de telle façon que cette autorité apparaisse non en contraste mais en harmonie juste et constitutionnelle avec celle du Vicaire du Christ, chef du collège épiscopal. »*[406] Ainsi se trouve exprimé l'un des desseins de Vatican II : rééquilibrer la position de Vatican I quant à la conception du ministère d'autorité du pape.

En appuyant la constitution « hiérarchique » et spécialement

405 Nous renvoyons à l'immense travail de Jean François CHIRON, *L'infaillibilité et son objet,* Cogitatio fidei, n°215, Cerf, Paris, 1999.
406 Documentation catholique, 6 décembre 1964, p.909-918, col. 1537-1546.

l'épiscopat[407] sur le socle de l'Eglise, Peuple de Dieu, le Concile indiquait que le sacerdoce ministériel, dans sa triple dimension épiscopale, presbytérale et diaconale, ne se situait pas au-dessus, ni en dehors de la communauté des fidèles du Christ, mais en son sein, y assurant le service de la communion et de la vigilance pastorale. Ainsi les numéros 20 à 27 développent-ils la sacramentalité de l'épiscopat (21), le rapport du collège épiscopal avec l'un d'entre eux, l'évêque de Rome, chef du collège (22), le ministère épiscopal comme charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner (24-27).

Au regard de la primauté papale dont Vatican I affirme qu'elle est « *pouvoir plénier et souverain de juridiction sur toute l'Eglise, sur toutes et chacune... comme sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles »,* Vatican II enseigne que les évêques reçoivent les charges d'enseignement, de sanctification et de gouvernement, directement du Christ, en vertu de « *la consécration sacramentelle ».* Celle-ci et « *la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres »* font de chaque évêque « *un membre du collège épiscopal »* (LG 22). Néanmoins, si « *l'ordre des évêques qui succède au collège apostolique dans le magistère et le gouvernement pastoral... constitue, en union avec le Pontife romain, son chef et jamais en dehors de lui, le sujet d'un pouvoir suprême et plénier sur toute l'Eglise »* (LG 22)*,* il ne peut l'exercer qu'avec le consentement du Pontife romain. Ces réserves expliquent la difficulté d'une réelle mise en œuvre de la collégialité aux niveaux intermédiaires des conférences épiscopales, des synodes continentaux, voire de l'exercice synodal de cette collégialité au niveau diocésain. Et pourtant, la sacramentalité de l'épiscopat institue l'évêque comme signe du Christ pasteur.

3.542 – Apports et limites du concept de collégialité adopté par Vatican II.

Nous suivons Hervé Legrand dans sa réflexion critique sur les apports et

407 « La constitution hiérarchique de l'Eglise et spécialement l'épiscopat », titre du chapitre III de « Lumen Gentium ».

limites du concept de collégialité tel qu'adopté par Vatican II.[408] A l'heure du Concile, beaucoup d'évêques arrivaient porteurs de requêtes pastorales qui conduisaient à une décentralisation du pouvoir dans l'Eglise. Ils souhaitaient une manière plus collégiale de la gouverner, grâce à une reconnaissance des Eglises locales et à l'institutionnalisation des conférences épiscopales, aptes à prendre les décisions concernant la vie de leurs Eglises. Ces requêtes se conjugaient heureusement avec les objectifs oecuméniques voulus par Jean XXIII. Remettre en valeur la communion des Eglises, y inscrire de manière nouvelle la primauté de l'évêque de Rome, qualifiaient autrement le chemin oecuménique vers la réconciliation des Eglises. L'affirmation de la sacramentalité de l'ordination épiscopale vint répondre heureusement à ces attentes de même que la définition du diocèse comme Eglise à part entière (CD 11).

Les limites de la rédaction conciliaire apparaissent, en premier lieu, dans le fait que « Lumen Gentium » n'articule pas le collège des évêques à la communion des Eglises, le pouvoir suprême dont il jouit n'étant ordonné qu'à l'Eglise universelle. Secondement, et comme s'il allait de soi qu'on puisse être évêque sans présider à une Eglise locale, ce collège est toujours dépendant de son chef, sans le corollaire de réciprocité, de telle sorte que l'évêque de Rome semble dissocier son statut de chef du collège de la pratique collégiale liée à son ministère épiscopal.[409] Les conférences épiscopales sont reconnues comme pouvant « *contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement* » (LG 23), mais rien n'est dit de leur statut dans l'exercice de la collégialité. De son côté, le Code de Droit canonique de

---

408 LEGRAND, Hervé, « Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l'Eglise catholique depuis Vatican II », in *L'Eglise à venir, Mélanges offerts à Joseph Hoffmann,* Cerf, Paris, 1999, p.273-308. LEGRAND, Hervé, MANZANARES, Julio, GARCIA Y GARCIA, Antonio, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du colloque international de Salamanque, 3-8 janvier 1988,* Cogitatio fidei, n°149, Cerf, Paris, 1988. LEGRAND, Hervé, « Où en sont les réformes ecclésiologiques envisagées au Concile ? », in *Vatican II, un avenir oulié,* ayard, Paris, 2005, p.118-139.

409 « *Quand le collège est compris à partir de sa tête qui a le même pouvoir que ses membres ; quand il ne peut jamais agir sans sa tête (en vertu de la communion hiérarchique) alors qu'en vertu de sa charge cette tête , le pape a « un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours exercer librement »* (LG 22)*, dans ce cas, la collégialité ne change pas nécessairement la figure centralisée de l'Eglise catholique consécutive à Vatican I. »* Hervé LEGRAND, art.cit. in *L'Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann,* op.cit. p.297.

1983 n'a pas corrélé la communion des Eglises et le collège des évêques.[410] Il ne fait pas droit non plus à l'expression culturelle des Eglises régionales de telle sorte que la catholicité s'en trouve réduite, alors que les questions liées à l'inculturation, au dialogue oecuménique s'expriment dans des aires qui dépassent la limite d'un diocèse voire même de la conférence épiscopale d'un pays (AG 22). Ce manque de reconnaissance d'un statut théologique et juridique aux instances diverses où peut s'exercer une pratique synodale de la collégialité a pour corollaire de concentrer à nouveau sur les ministres la totalité de la réalité de l'Eglise. La collégialité semble se situer au-dessus des Eglises locales au lieu de s'y inscrire à l'intérieur et au service de la communion. Elle se réduit à un rapport hiérarchique avec les deux sujets du pouvoir : le chef du collège et ses membres.

3.55 – Pratiques partenariales et collégialité épiscopale.

Si nous reprenons les fondamentaux de la vie ecclésiale sur lesquels nous nous sommes appuyés pour asseoir la légitimité de pratiques partenariales constituant des modes de « faire Eglise », nous ne pouvons que constater qu'il est difficile de les honorer jusqu'au bout dans ce qu'autorise Rome aujourd'hui. Le fait que les diverses assemblées synodales ne puissent accéder à un vrai statut délibératif, qu'il leur soit interdit, par l'administration romaine, d'aborder des questions que le magistère romain frappe d'oukase[411], limite la participation pleine et entière des fidèles à la vie de leur Eglise. Lorsque les conférences épiscopales, les synodes continentaux et autres assemblées où

410 Au synode de 1985, avait été exprimé le voeu que « soit étudié le statut des conférences épiscopales et en particulier leur autorité doctrinale ». Le document de travail rédigé par la Congrégation des évêques en 1988 portait un message sans équivoque selon lequel les conférences n'avaient pas d'autorité doctrinale et qu'elles ne sauraient être une véritable expression de la collégialité. La succession des instructions venues de Rome continuent d'aller dans ce même sens. cf. *Motu proprio Apostolos suos, AAS*, 90, (1998), 641-658 ; LEGRAND, Hervé, art.cit. in *L'Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann,* Cerf, Paris, 1999, p.299-300.

411 Publication conjointe de la Congrégation pour les évêques et de la Congrégation pour l'évangélisation d'une Instruction aux synodes diocésains, *Instruction de Synodis diocésanis agendis, AAS* 89, (1997), p.706-727.

s'exerce la collégialité épiscopale, sont soumis à la loi de l'unanimité pour que leurs décisions soient entérinées par Rome et, qu'en tout état de cause, celle-ci décide ultimement de ce qui est bon pour tous[412], la triple dimension de l'autorité dans l'Eglise est loin d'être honorée. Lorsque « l'un » exprime un pouvoir qui ne s'enracine plus dans la collégialité et la synodalité et n'entend plus le « sensus fidelium », le Mystère de l'Eglise, Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit a peine à prendre chair dans des institutions provisoires mais nécessaires qui fassent signe.

C'est pourquoi, il nous apparaît avec plus d'évidence que l'instauration de pratiques partenariales contribuerait à la construction de la collégialité épiscopale comme service de la charge commune d'annoncer l'Evangile à toutes les nations. Lorsque David J.Bosch fait état de l'évolution de la compréhension de la mission dans les Eglises chrétiennes, au cours du XXème siècle[413], il a cette formule : « *la mission c'est le partenariat ».* Il souligne par là, le fait qu'aucune Eglise, fût-elle jeune, ne peut être considérée comme de seconde classe et comme inapte à organiser sa propre vie. Suggérer une relation de partenariat entre les Eglises, c'est quitter le régime de la tutelle pour entrer dans celui du partage entre pairs. L'instruction romaine « *Fidei donum »* (1957) a donné les moyens, en son temps, d'entrer dans ce dynamisme. Les ministres ordonnés, puis les laïcs, sont partis à ce titre et comme représentants et envoyés de leur Eglise, pour se mettre au service du projet particulier d'une autre Eglise, participer à sa mise en œuvre avec leurs compétences propres et non pour y exporter des manières de faire et de penser occidentales.

Mettre en œuvre des pratiques partenariales au niveau des conférences épiscopales ou des synodes romains, enclancherait un dynamisme de mutation d'une organisation bureaucratique en une organisation de réseaux où l'information puisse circuler sans discrimination. Elles s'avèreraient donc adaptées à la manifestation d'une Eglise Peuple de Dieu, peuple de frères, Corps de Christ où ministères et charismes se coordonnent au service de la

412 LEGRAND, Hervé, art.cit. in *L'Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann,* op.cit. p. 277, note 1.
413 BOSCH, David.J., *Dynamique de la mission chrétienne,* Haho, Lomé, Karthala, Paris, Labor et fides, Genève, 1995, p.500-504.

communion, Temple de l'Esprit donné à chacun en vue du bien de l'ensemble. Mais ces pratiques partenariales, telles que nous les avons présentées précédemment[414], exigent du temps. Il faut entrer sur un chemin de conversion des mentalités et des esprits, mais aussi des institutions, chemin qu'initie la doctrine conciliaire de l'épiscopat en même temps qu'elle en limite l'exercice.

Dans son livre « *Imaginer l'Eglise catholique »,* Ghislain Laffont[415] tente d'aller jusqu'au bout de ce qu'implique la sacramentalité de l'épiscopat. Sa pensée nous semble éclairante ici où nous devons articuler une pratique de la collégialité à des modes d'autorité qui respectent l'ecclésiologie de communion dans laquelle elle s'inscrit.

3.551 – Le mouvement initié par le concile.

Sacramentellement marqué à la ressemblance du Christ Pasteur, l'évêque le représente en son Eglise en y exerçant la fonction de pasteur selon la manière évangélique que les Ecritures transmettent et ceci n'est pas sans conséquences institutionnelles. Nous n'avons pas la prétention d'apporter une contribution à cette recherche dont des centaines d'auteurs[416] se sont emparés depuis le Concile, mais simplement nous voulons tenter d'inscrire la pratique partenariale comme signe et instrument d'une possible mutation de modèles institutionnels.

En premier lieu, soulignons que le sacrement de l'épiscopat « *confirme et consacre le charisme de présidence donné par l'Esprit à un chrétien pour une Eglise particulière. »*[417] Charisme et sacrement, le ministère de présidence d'une Eglise donne à voir la sollicitude du Christ Pasteur pour les brebis de son bercail et celles qui sont à l'extérieur. La collégialité épiscopale indique que l'unique pastorat du Christ est rendu présent dans le corps des évêques et en chacun d'eux. Ceci implique la mise en place d'institutions de concertation qui

414 cf 2ème partie, chapitre 1 et 2.
415 LAFFONT, Ghislain, *Imaginer l'Eglise catholique,* Cerf, Paris, 1995, très spécialement le chapitre 5 « Le charisme diversifié de la présidence », p.195-262.
416 LAFFONT, Ghislain, op.cit. note 1, p.199.
417 LAFFONT, Ghislain, op.cit. p.200.

servent la convergence des actions pastorales. L'évêque de Rome ne se distingue aucunement des autres dans le collège où il prend place au titre de la même consécration sacramentelle. Son statut spécial de « chef » du collège lui échoit de ce qu'il préside à l'Eglise de Rome, siège de Pierre, dont les Ecritures attestent un rôle particulier dans le collège apostolique. Il ne le dispense pas de la pratique effective du ministère de présidence de son Eglise locale.[418]

Le ministère épiscopal, en tant que pastoral, s'exerce au travers de deux attitudes fondamentales : l'écoute et la parole (que ce soit dans le cadre de l'Eglise locale ou dans celui de la collégialité), la seconde naissant de la première et s'articulant sur elle. Il apparaît, dès lors, que les divers conseils pastoraux, presbytéraux et synodes diocésains sont des espaces privilégiés de cette écoute et de cette parole qui font écho à la vie du peuple chrétien et le manifeste coresponsable du témoignage à rendre dans le monde. Le mode collégial du ministère épiscopal exige également des instances, espaces d'écoute et de partage qui permettent l'édification d'une communion entre Eglises. Mais, comme le note justement Ghislain Laffont, peut-être n'a-t-on pas donné suffisamment de temps au temps. Peut-être avons-nous voulu mettre le droit avant la vie et n'avons-nous pas pris l'ampleur de la conversion des mentalités nécessaire.[419]

3.552 – Un regard critique sur un synode romain.

Lorsqu'Edward Schillebeeckx (mort au début de cette année 2010) opère l'analyse critique du déroulement du synode romain de 1971 sur le ministère sacerdotal[420], il relève les causes de son résultat décevant. Au regard de pratiques partenariales, l'une d'entre elles pointe le déroulement des assemblées

418 Ecrire ceci implique d'autres mutations radicales en allant au bout des conséquences de la sacramentalité et collégialité de l'épiscopat : procédures d'élection de l'évêque de Rome et autres évêques, procédures de discernement du charisme nécessaire au ministère de présidence, expresssion de la communion entre Eglises à travers les visites rendues à d'autres Eglises intégrant l'écoute du peuple chrétien, etc.
419 LAFFONT, Ghislain, *Imaginer l'Eglise catholique,* op.cit. note 1, p.235.
420 SCHILLEBEECKX, Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu,* Cerf, Paris, 1987, p.237-263.

plénières. Elles se sont réduites à une juxtaposition de prises de paroles déployant des points de vue radicalement opposés. Le débat n'a pu s'instaurer faute d'exercice d'une fonction de régulation portée par un tiers non impliqué dans la décision, d'une fonction de discernement et de clarification des options théologiques et ecclésiologiques sous-jacentes aux propos tenus et aux arguments exposés. Fonctions nécessaires à une mise en confrontation de deux méthodes déjà présentes au départ du Concile, l'une déductive partant de la considération des principes, l'autre inductive correspondant à une lecture des « signes des temps » à la manière de la construction de « Gaudium et Spes ». Mettant en face à face les contenus des interventions de certains évêques avec ceux des contributions issues de leurs conférences épiscopales et envoyées à titre de document préparatoire au secrétariat du synode, il apparaissait qu'ils intervenaient plus en leur nom propre qu'au titre de représentant des questionnements, désarrois et aussi bonheurs des prêtres de ces mêmes Eglises.

Où il apparaît donc qu'instaurer des pratiques partenariales s'inscrit dans un long processus exigeant des modalités concrètes à inventer pour favoriser ce qui est recherché, à savoir : une analyse qui permette de comprendre un problème, de manière à pouvoir en envisager des solutions, adaptées à la diversité des univers culturels où sont implantées les Eglises. C'est un « faire Eglise » et un mode de gouvernance nouveaux qui prennent forme dans la prise en compte première du point de vue de chacun, dans l'interrogation de ceux-ci en vue d'une compréhension réciproque, dans la clarification et le discernement des enjeux sous jacents aux positions de chacun, dans leur mise en confrontation avec ce qui est commun à tous : les évangiles, la disponibilité à l'Esprit, le service de tout l'humain et de tout humain, le service de la vie des Eglises dans leurs particularités. Enfin, au terme de ce travail, élaborer ensemble l'appréciation du point où l'on est arrivé. Ce peut être un constat d'échec : dans l'état actuel de la discussion, il n'est pas possible d'aller plus loin. Il demeure important de pouvoir signaler alors les points de blocages et de proposer une suite possible sous forme d'une seconde étape, si demeure toujours, à l'horizon de chacun des participants, que c'est à ce prix que prend forme une autorité collégiale. Il s'agira alors de continuer à envisager la prise en charge de problèmes reconnus comme communs, bien qu'ils puissent

trouver des solutions diversifiées suivant les Eglises. C'est ainsi que des pratiques partenariales peuvent faire apparaître que l'unanimité des décisions n'est pas forcément au bout du processus de discussion. Celui-ci peut conduire à une diversité de propositions respectueuses de l'ensemble et du projet.

3.553 – Des instances synodales de la collégialité.

Les instances synodales de la collégialité : assemblées de l'épiscopat, synodes continentaux, etc. sont des lieux d'expression de la solidarité entre Eglises et de l'édification de leur communion[421]. Celui qui en assure la présidence en établit l'ordre du jour après consultation préalable de ses frères en épiscopat, de sorte que les objectifs de la rencontre soient reconnus et acceptés par tous. L'intérêt de ces instances réside d'abord dans la rencontre et l'échange qu'elles permettent entre les personnes. Convivialité et hospitalité mutuelle, selon les modes et coutumes de l'Eglise qui accueille, favorisent un climat de chaleureuse fraternité. Dans le temps du travail synodal, chaque participant est écouté comme représentant de son Eglise. Peut-être faut-il accepter le long temps d'un partenariat relationnel et cognitif où les informations s'échangent, où chacun se familiarise au langage de l'autre, où les compréhensions mutuelles s'affinent, où des questions émergent portées par l'une ou l'autre des Eglises ou par l'ensemble, où s'élaborent des propositions pour les mieux cerner et acquérir des savoirs faire pour les résoudre.[422] Au fil des rencontres régulières, peut prendre corps un esprit collégial de prise en charge commune du souci de chaque Eglise avec des solidarités et des coopérations plus effectives et plus concrètes. La participation de l'évêque de Rome, comme évêque de son Eglise, aux assemblées épiscopales italiennes pourrait contribuer à une plus juste articulation de sa fonction pastorale universelle non pas au-dessus de la collégialité mais comme fruit de celle-ci.

421 La réflexion oecuménique sur les pratiques synodales dans les diverses confessions chrétiennes trouve là toute sa place. Groupe des Dombes, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise,* Bayard, Paris, 2005, n°92-112 ; 455-463.
422 cf. les procédures « d'entraînement mental » évoquées en 2ème partie, chapitre 3, paragraphe 3.3.

La pratique synodale de la collégialité au travers de procédures partenariales obligerait à la transformation des organismes de la Curie romaine. En effet, la circularité des informations que favorise le partenariat, la réception de chacune comme ayant valeur propre au titre de la compétence reconnue à la personne qui la transmet, fait éclater le modèle pyramidal de celui qui sait ce qui est bon pour tous. De courroie de transmission de « Rome » vers les Eglises, elle deviendrait un élément de la circularité avec sa fonction propre de service de la vie des Eglises, se donnant les moyens de les écouter par la médiation de messages et messagers venus de ces Eglises et en leur envoyant elle-même messagers et messages, instaurant la réactivité. Tout ceci pour que témoignage soit rendu à un Evangile de vie et de liberté, là où qui a autorité se met à l'écoute des frémissements du Royaume et se laisse conduire par l'Esprit qui parle aux diverses Eglises vers des ailleurs où le Ressuscité les précède.

Conclusion

Manifester que des relations de compagnonnage et des pratiques de partenariat puissent informer de manière nouvelle un « faire Eglise » qui fasse signe dans ce moment de l'histoire, telle était l'intention de ce chapitre.

Nous avons inscrit les premières dans une anthropologie de la rencontre et de la relation. Nous y avons souligné que la confiance élémentaire en autrui s'éprouve indissociablement comme confiance faite à la vie et nous avons noté l'importance de ces « seuils » à franchir où se révèlent, dans la réciprocité de la relation, une identité de « passeur » et une identité de croyant. Ce que nous avions analysé du compagnonnage comme chemin «au côté de », sans projet préalable, sans idée de durée, comme événement advenant ouvrant la porte à d'autres imprévisibles, nous autorisait à cette inscription. Nous nous sommes alors référés à une pratique et à un dire de « pasteurs » pour qui ces évènements de rencontres sont annonces de l'Evangile, lieux élémentaires d'une expérience

de vie « retrouvée », comme porteuse de promesse. Cet élémentaire peut conduire à la rencontre du Ressuscité. S'ouvre alors, un chemin d'initiation à la suite de Jésus, où s e déploie l'espace d'une identité de disciple pour l'un et l'autre partenaire de la relation.

Cette manière de se situer dans la relation, au service et à l'écoute de la vie, peut habiter les diverses formes de l'activité de l'Eglise. Qualifiée de « pastorale de l'engendrement », engendrement de chacun à son identité d'homme ou de femme, de disciple, d'apôtre, elle donne forme à des modes diversifiés de « vivre ensemble ». Les uns répondent particulièrement, sous leur modalité informelle, à la mobilité géographique mais aussi religieuse, des contemporains. D'autres peuvent apparaître, comme nous l'avons indiqué, dans le cadre d'actions pastorales sur ou hors le territoire paroissial. A l'intérieur de ceux-ci, dans le dynamisme même de ce dont témoignent les communautés ecclésiales que sont des équipes d'aumônerie hospitalière, les compagnonnages vécus des uns et des autres nourrissent le compagnonnage de « frères », le Ressuscité apparaissant comme compagnon des uns et des autres dans le partage des Ecritures et du pa in. Ainsi le compagnonnage se manifeste-t-il comme relation suscitante d'un certain « vivre ensemble » humain et ecclésial.

Le second enjeu de ce c hapitre était de déployer quelques conséquences de la réflexion amorcée dans la deuxième partie de cette recherche, à partir du partenariat perçu comme témoin et instrument d'une mutation sociétale, instaurant et accompagnant le passage d'un m odèle bureaucratique d'organisation sociale à un m odèle d'articulation de réseaux, dans une transcircularité des informations, des savoirs et des compétences. Au niveau décisionnel, le premier se symbolise par un mouvement du sommet vers la base en terme d'injonctions ou par un m ouvement de la base vers le sommet en termes d'exécutions. Le second s'inscrit dans un processus d'action–réaction conduisant à l'implication de chacun dans la décision et donc à sa responsabilité active dans sa mise en œuvre. Il nous est alors apparu que cette manière d'être et de travailler ensemble en vue d'un projet ou d'objectifs communs, pouvait être une traduction particulièrement adaptée aux institutions que doit se donner une Eglise conciliaire qui ne se définit plus comme société

parfaite incarnée dans une organisation pyramidale, mais comme communion d'Eglises à l'intérieur desquelles les statuts « spécifiques » ne mettent pas hors du statut commun de fidèles du Christ.

Tenter de mettre en adéquation la réalité visible avec la réalité invisible, tel est l'enjeu toujours risqué de l'inscription historique d'une Eglise “Mystère”, habitée par le dynamisme du Royaume de Dieu, ne s'identifiant pas à ce Royaume tout en devant l'indiquer, y compris en ses formes et pratiques de gouvernance. C'est pourquoi nous avons tenu à indiquer la légitimité de pratiques partenariales dans une ecclésiologie de communion. Puis nous avons pointé en quoi le travail conciliaire n'était pas allé jusqu'au bout de ce qu'implique comme mode de gouvernement une telle ecclésiologie. Ceci étant, il nous a semblé néanmoins nécessaire de montrer comment des procédures partenariales sont à même, autant sinon plus que d'autres, de permettre la participation de tous aux décisions dans le respect de la juste place de chacun. La compréhension de cette « justesse » implique que s'exerce toujours une vigilance de la part de tous pour qu'à aucun moment, tout ministre ordonné quel qu'il soit, ne se mette au-dessus au titre de la sacramentalité de son ministère, oubliant la recommandation du Christ-Serviteur à ses disciples (Mt 23, 8-11).

Nous pensons avoir montré aussi que ce mode de participation à la vie de l'ensemble construit le lien ecclésial entre les personnes, entre les communautés, entre les Eglises, dans le respect des particularités et dans la reconnaissance du don singulier que chacun offre aux Eglises. Entrer dans des pratiques partenariales exige formation et compétence. La bonne volonté n'y suffit pas et le témoignage à rendre au Royaume n'en dispense pas mais l'exige également. Elles sont une des conditions de sa crédibilité aux yeux de la société et de cela aussi les équipes d'aumônerie hospitalière se font l'écho.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Partenaire et compagne, tels sont les qualificatifs à partir desquels nous avons tenté de développer la réalité d'une Eglise qui naît de la rencontre de personnes et de rapports institutionnels renouvelés. Pourquoi avoir choisi de tenir ensemble ces deux concepts ? Nous pouvons répondre à partir de trois points de vue : anthropologique, scripturaire et ecclésiologique, soulignant comment ressemblances et différences font positivement jouer l'articulation des deux.

Aussitôt terminée l'analyse du corpus, nous avons inscrit notre recherche sur une différence affirmée entre relations de partenariat et relations de compagnonnage. Nous avons réservé les premières aux rapports interinstitutionnels et les secondes aux rapports interpersonnels et nous nous en sommes trouvés bien. L'analyse socio-anthropologique des unes et des autres nous a vite montré que les relations de partenariat, telles que nous les présentons ici, s'inscrivent dans une même attitude de disponibilité à autrui que celles du compagnonnage. Dans les deux situations, la présence de l'un aux côtés de l'autre a pour raison de faire chemin ensemble. Elle demande à être vécue à égalité et dans la réciprocité, dans une disposition à apprendre d'autrui y compris une vérité sur soi-même. Elle conduit à des déplacements en soi et hors de chez soi, expériences de décomposition de ses certitudes et de recomposition de ses points de vue par l'intégration de la survenue d'une nouveauté imprévue. L'une et l'autre relations de partenariat et de compagnonnage supposent nécessités de sorties de chez soi pour aller ou se laisser conduire vers le lieu de l'autre. Elles peuvent devenir chemins de conversion et de révélation dans toute l'amplitude anthropologique de ces deux termes. On ne sort pas indemnes de les avoir vécues. Elles appellent à la vigilance sur soi-même et sur autrui face aux tentations de manipulation et de prise de pouvoir dès qu'est abandonnée la conviction que la vérité n'est pas un objet que l'on possède, mais une réalité qui se cherche et se donne dans sa

quête elle-même.

Compagnonnage et partenariat diffèrent quant au « pourquoi » de leur commencement. Le premier naît d'une croisée de chemins, fortuite souvent, à l'occasion d'une porte de chambre qui s'ouvre et d'une proposition de visite acceptée, à l'occasion de rencontres inopinées où de s personnes se « reconnaissent » d'un même esprit. Commence alors un chemin dont nul ne sait le temps qu'il durera, ni où il conduira, mais où chacun, au bout du compte, se découvre appelé à une identité nouvelle par la grâce de ce mode d'être avec l'autre. Le partenariat fait l'objet d'une proposition liée à une initiative institutionnelle. Sans doute, aucune institution ne peut-elle s'imposer comme partenaire dans un débat, mais elle peut proposer sa participation sous ce mode. Elle peut aussi accepter les demandes qui lui sont faites en ce sens. En tout état de cause, mis à part les partenariats qualifiés de « solidaristes » ou de type « synergie »[423], qui se situent sur le long horizon de transformations des mentalités et des modes de gouvernance, la durée des partenariats est limitée à la réalisation des objectifs décidés en commun. Les partenariats sur lesquels nous avons fondé notre recherche ont pour visée de favoriser l'exercice de la démocratie participative[424] et donc de servir l'accession de chacun à la citoyenneté. Ils sont au service d'une mise en relation de réseaux divers et par là-même, ils facilitent la cohésion du lien social là où ils opèrent. Ainsi partenariat et compagnonnage nous apparaissent-ils comme articulant les deux dimensions de l'existence humaine : vie sociale et vie privée. Nous trouvons donc intérêt à construire une réflexion ecclésiologique qui ne choisisse pas entre ces deux concepts d'autant que l'engagement personnel de la foi chrétienne se vit dans une communauté de frères, à dimension universelle dans une Eglise communion de communautés.

L'Evangile fonde l'Eglise, avons-nous dit en introduction de cette troisième partie. En approfondissant la signification de l'expression scripturaire

423 cf. 2ème partie, chapitre 1, paragraphe 1.4.
424 Nous ne pensons pas que l'Eglise soit une démocratie, mais cela ne l'empêche nullement de mettre en œuvre des procédures démocratiques favorisant la participation de tous pour ce qui les concerne.

« Royaume de Dieu », nous avons donné à entendre que, pour l'Eglise, se situer en position de partenaire, dans une présence engagée au cœur du monde, pouvait être l'espace de manifestation d'un « style », celui de Jésus, prophète du Royaume. Mais comment se laisser convertir à ce « style » sinon en se laissant enseigner par lui, en devenant disciple et compagnon, initié à discerner le Royaume qui advient, quand, femmes et hommes ensemble travaillent à faire céder tous pouvoirs hostiles à l'être humain, toutes formes d'oppression, de discrimination et de mépris. Ainsi, la prédication du Royaume de Dieu sous forme parabolique, mais aussi les actes de guérison de Jésus nous ont-ils permis d'articuler la dimension personnelle et sociale du salut.

Le souffle créateur de Dieu qui donne au monde vocation de Royaume de Dieu, appelle l'Eglise à le signifier dans sa réalité communionnelle tout autant que dans sa manière de vivre dans et avec le monde. Modes « d'être ensemble » et de « vivre ensemble », les communautés ecclésiales naissent de rencontres de compagnons du Ressuscité qui conduisent vers Lui, lequel renvoie vers les frères en humanité. L'Eglise, communion de communautés diversifiées, s'inscrit, au fil de l'histoire, dans des univers culturels divers auxquels elle participe et qui la façonnent dans ses formes institutionnelles. Un rapide survol historique nous l'a montré, au terme duquel Vatican II apparaît témoin et source d'une possible mutation ecclésiale. Celle-ci appelle cohérence entre les formes de gouvernance et la pleine et entière participation des fidèles quels que soient leurs rôles, statuts ou ministères. Ainsi apparaît-il que le partenariat, modèle et instrument de mutation sociale, peut tenir cette fonction s'il informe les instances de concertation et de participation de l'Eglise. Là encore, partenariat et compagnonnage nous ont permis de ne pas séparer la structure institutionnelle de l'Eglise de sa dimension fraternelle ; mais encore, de manifester que le premier était une forme de participation particulièrement adaptée au Mystère de l'Eglise à signifier comme Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit.

Partenariat et compagnonnage s'articulent donc autour du fait que tout être humain, être de relation et être politique, s'accomplit comme tel en

devenant sujet et citoyen. La révélation judéo-chrétienne, dont témoignent les Ecritures, se déploie dans l'histoire d'un peuple et dans celle d'un homme, Jésus de Nazareth. Elle a toujours dimension personnelle d'une rencontre qui introduit dans une tradition croyante laquelle prend forme de Peuple et d'Eglise, conformément à la manière humaine d'advenir à son identité. Partenariat et compagnonnage pouvaient donc demeurer pour nous concepts opératoires séparés, mais nécessairement conjoints, pour cette réflexion ecclésiologique.

CONCLUSION GENERALE

« *Formuler la mission de l'Eglise en termes de partenariat et de compagnonnage modifie profondément la manière d'être Eglise et en Eglise et favorise l'émergence d'autres modèles de communautés ecclésiales à prendre en compte.* » Ainsi formulions-nous notre hypothèse de recherche lors de notre DEA. Au terme de ce travail, il nous importe de souligner deux éléments qui nous ont permis sinon de l'infléchir, du moins de l'exprimer quelque peu différemment et donc, pensons-nous, de la mieux préciser au cours de notre démarche de théologie pratique.

Le premier est advenu lors d'une rencontre avec Bertrand Bergier tandis que nous étions à la recherche de travaux contemporains sur le compagnonnage. C'est à lui, en effet, que nous devons la proposition, à laquelle nous nous sommes ralliés, de réserver la notion de partenariat à certaines pratiques interinstitutionnelles et celle de compagnonnage aux relations interpersonnelles. Grâce à cette distinction, nous avons été conduits à introduire, dans les modes nouveaux de « faire Eglise », la dimension du « vivre ensemble » que représentent les pratiques de gouvernance de l'Eglise en même temps que la proximité nécessaire à toute vie fraternelle et évangélique.

Le second élément nous a été fourni par la communication de Jacques Larrouy lors du colloque de l'INRP des 14,15 et 16 janvier 1993.[425] Il y définit le partenariat comme le témoin d'une mutation sociale en même temps que le moyen pour l'activer. Ainsi nous a-t-il permis une corrélation analogique avec la constitution conciliaire « Gaudium et Spes » qui s'est avérée particulièrement féconde pour l'avancée de notre problématique[426]. Les enjeux sociétaux des deux formes relationnelles que nous étudiions nous ont renvoyés

---

425 LARROUY, Jacques, « Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action », in *Etablissements et partenariats. Stratégie pour des projets communs. Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993,* INRP, p.229-244.

426 Même si un certain nombre de travaux depuis ont pu traiter cette constitution d'utopique et donc quelque peu inadaptée, il nous semble avoir montré en quoi elle nous apparaissait porteuse de mutation de modèles ecclésiaux. (2ème partie, chapitre 2, paragraphe 2.2)

à des enjeux ecclésiaux. Ceux-ci nous ont poussés à reformuler notre hypothèse de recherche sous la forme suivante : *« Prenant, comme analyseurs, des pratiques de l'aumônerie hospitalière, partenariat et compagnonnage nous apparaissent favoriser l'émergence de nouveaux modes de « faire Eglise » adaptés à la société contemporaine. »*

De quelle nouveauté parlons-nous ? « *De cette transition paradigmatique* (qui) *suppose toujours à la fois continuité et changement, fidélité au passé et engagement résolu vers l'avenir, permanence et contingence, tradition et transformation,»*[427] pour reprendre la thèse de Daniel J. Bosch auquel nous avons emprunté le chemin du parcours historique sur les modèles diversifiés de la mission. Selon cette perspective, en effet, ce qui naît ne tend pas à supprimer ce qui précède. Il n'est pas destruction, mais création. Quand quelque chose ou quelqu'un surgit, un mode nouveau de « faire Eglise » ou un type nouveau de croyant, *« si cela doit vivre, cela vivra et peut-être pour prendre la place de ce qui défaille. Mais le rapport n'est pas d'abord de conflit, il est de surgissement de l'inédit. »* [428] Le mode nouveau est dans la manière dont les pratiques de partenariat viennent informer les rapports de l'Eglise avec d'autres institutions de la société, là où l'Eglise se montre soucieuse de lien social et de « vivre ensemble » respectant tout être humain et rendant leur dignité aux exclus et aux méprisés. Il est aussi dans le fait que l'exigence démocratique rencontre celle de la coresponsabilité baptismale avec une acuité particulière dans l'aujourd'hui des sociétés occidentales et pousse à l'advenue de ces mêmes pratiques dans la vie institutionnelle de l'Eglise. Le mode nouveau est dans ce qui naît de spécifique en humanité et en possible ecclésialité dans les relations de compagnonnage quelles qu'elles soient. Nouveauté articulée simultanément à la situation particulière de l'individu dans la société contemporaine et au style évangélique des pratiques de Jésus.

Il est une dimension essentielle de la vie de l'Eglise que nous n'avons pas

---

427 BOSCH, Daniel.J., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires,* Haho, Lomé, Karthala, Paris, Labor et Fides, Genève, 1995, p.497.
428 BELLET, Maurice, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme,* Desclée de Brouwer, Paris, 2001, p.24.

considérée : la dimension diaconale. Ce que nous avons lu de la réflexion d'Etienne Grieu dans un de ses livres, « Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie »[429], nous autorise à penser que pratiques de partenariat et relations de compagnonnages n'en sont pas absentes et peuvent lui imprimer un style particulier. Par ailleurs, notre hypothèse de travail nous fixant, d'une certaine manière, sur partenariat et compagnonnage, nous n'avons pas exploité toute la richesse du corpus que nous avons constitué, ni développé tous les enjeux ecclésiologiques que portent les pratiques de l'aumônerie hospitalière. Nous pensons très particulièrement aux questionnements concernant les ministères. Lors de la session régionale de la province de Rennes, en septembre 2006, nous avons entendu les difficultés de certains ministres ordonnés à redéfinir leur fonction quand ils n'ont pas celle d'aumônier du centre hospitalier. La réflexion sur les ministères institués marque le pas ces dernières années. Pourtant, la prise en compte du salut qui advient par la grâce de la rencontre, dans le milieu hospitalier tout comme dans le milieu carcéral, pourrait inciter à la reprendre et à ne pas éluder la question : est-ce trahir la Tradition vivante de l'Eglise que de songer à reconnaître à l'aumônier laïc, qualité à célébrer certains sacrements, spécialement ceux de réconciliation et de l'onction des malades[430]. Ces quelques remarques reviennent à dire que la question des ministères représente un chantier qui mériterait que l'on s'y intéresse de manière urgente. Toutes les Eglises chrétiennes s'y trouvent confrontées et même si leurs problématiques sont différentes à cause de leurs spécificités confessionnelles ce pourrait être un chemin constructeur d'unité.

---

429 GRIEU, Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, les éditions de l'Atelier, Paris, 2009.

430 Pour ce qui est de l'onction des malades, la tradition de l'Eglise n'en a pas toujours réservé la célébration aux ministres ordonnés, comme en témoigne par exemple, Innocent Ier dans une lettre adressée à l'évêque de Gubbio, en mars 416. H.DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique,* sous la direction de Peter Hünermann, Cerf, Paris, 1996, n°216, p.73. Néanmoins une note de Rome réaffirme récemment que « *seuls les prêtres (évêques et prêtres) sont les ministres de l'Onction des malades… Aussi ni les diacres ni les laïcs ne peuvent exercer ce ministère. » La Documentation catholique,* n°2347, 4 décembre 2005, p.1103. La question est plus délicate encore pour ce qui concerne le sacrement de réconciliation. Louis Michel Renier apporte une contribution intéressante à ce débat in *Peut-on se passer du pardon ?* collection Théologie pastorale, éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2008, p.148-156.

Tout au long de cette recherche, nous avons aussi croisé des champs théologiques justifiant, en quelque sorte, les fécondités humaines et ecclésiales des pratiques partenariales et des relations de compagnonnage. Au fil des pages, nous avons évoqués ces champs théologiques : le statut de la personne humaine créée à l'image et ressemblance de son Créateur, appelée à la dignité de sujet libre et responsable face à lui dans le cadre d'une alliance universelle ; la dimension inchoative de la Révélation qui fait espérer l'advenue toujours possible de l'in-édit et de l'in-ouï ; la présence et l'action de l'Esprit qui ouvre les yeux à la reconnaissance du Ressuscité, pousse au-delà des frontières et accorde avec justesse au Mystère de Dieu et à celui du frère.

Nous avons été heureux de retrouver ces mêmes accents théologiques dans un article récent de Christian Salenson[431] exposant un nouveau paradigme missionnaire pour notre temps. Il y souligne, en effet, qu'il n'est de mission que de Dieu dont la source découle de sa volonté universelle de salut (AG 2-4). Il écrit : « *La mission de Dieu ne consiste pas en autre chose qu'en cette « réussite » de l'humanité et de toute humanité »*[432]. Qu'est-ce à dire, sinon l'accomplissement de l'image et ressemblance de Dieu, inscrites en tout être humain, présence du Verbe qui « *éclaire tout homme qui vient dans le monde »* (Jn 1, 9). L'auteur rencontre ainsi la dimension interprétante et confessante de l'Eglise que l'Esprit rend apte à discerner la présence du Royaume et qui la convertit sans cesse au décentrement d'elle-même pour l'inscrire dans le mouvement de Dieu qui ne cesse de converser avec les êtres humains comme avec des amis (DV n°2). Egalement, articulant Révélation et Salut, il en souligne la dimension historique et universelle depuis les origines. « *La Révélation n'est pas uniquement le temps biblique de la Révélation… Dieu continue de parler à chacun dans le secret de son être… L'Esprit a été répandu dans tous les cœurs, le Verbe de Dieu illumine tout homme…Si c'est bien ce que l'Eglise croit, alors la tâche de l'Eglise est sensiblement différente que si elle n'y croit pas et si elle pense qu'elle doit semer sur des terres incultes, mais si elle y croit, alors elle est tournée au service d'une Révélation qui est*

431 SALENSON, Christian, « L'Esprit n'attend pas les conquistadores. Paradigme missionnaire pour notre temps », in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.2-16.
432 SALENSON, Christian, art.cit. in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.6.

effective, mais dont elle n'a pas la maîtrise »[433], et dont elle peut être rendue témoin au détour d'un chemin de compagnonnage.

Au cœur du monde, dont l'Eglise partage la vie, les angoisses, les incertitudes et les espoirs, où partenariat et compagnonnage, nous avons tenté de le montrer, la rendent proche et fraternelle, embarquée dans la même aventure humaine, l'espérance comme dimension de l'expérience chrétienne et ecclésiale prend un relief particulier. Dans cette modernité dont nous avons esquissé quelques caractéristiques au cours de cette recherche, *« l'espérance n'a plus à travailler aujourd'hui en termes de suppléance, mais dans le sens de la créativité sociale pour inventer partout sur la planète des laboratoires où s'invente la société,.. où les quartiers populaires de nos villes ne sont pas d'abord des problèmes à résoudre mais des lieux où s'invente le nouveau lien social d'une société multiethnique et multireligieuse confrontée à la précarité de l'emploi et à l'éclatement du noyau familial. »*[434] La dimension planétaire de l'identité des individus, les manifestations de la violence sous de multiples formes et dans toutes les composantes de la vie (personnelle, familiale, économique, politique, sociale), l'incertitude des lendemains pour soi, pour l'humanité et la planète, rendent-elles possibles l'écoute et la compréhension d'une parole d'espérance ? Le livre de l'apocalypse, écrit à une époque troublée, pour aider les communautés au discernement de ce qui s'y jouait et renouveler leur espérance en ce Dieu qui ne cesse de venir, nous apparaît emblématique d'un autre travail à accomplir. Les Eglises qui naissent de la précarité sont des Eglises particulièrement aptes à l'espérance. Là encore, les pratiques de l'aumônerie hospitalière tout comme celles de l'aumônerie en milieu carcéral demeurent un champ privilégié pour développer une théologie de l'espérance, puisque nous voyons, en Jésus, que Dieu se tient aux côtés des « gens de peu » ou considérés comme tels et que ceux-ci deviennent par là-même annonciateurs privilégiés d'Evangile.

Partenariat et compagnonnage nous semblent également pouvoir

---

433 SALENSON, Christian, art.cit. in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.8.
434 SOULETIE, Jean Louis, « Espérance chrétienne et sociétés postmodernes » in *NRT*, tome 131, n°3, juillet-septembre 2009, p.592.

accompagner avec fécondité la rencontre du christianisme avec le pluralisme religieux. De celui-ci, Claude Geffré dit qu'il constitue un nouveau paradigme théologique[435]. Christian Salenson, dans l'article auquel nous venons de nous référer, considère la culture comme un sujet théologique et non comme une simple donnée sociologique. Habitée des « semences du Verbe », frémissante des germes du Royaume, quelle qu'elle soit, elle appelle au dialogue de la réciprocité. *« L'Eglise sera plus ajustée à sa place propre quand elle ne cherchera pas seulement à amener l'Evangile dans de nouvelles ou d'anciennes cultures, mais aussi quand elle reconnaîtra le besoin qu'elle a de chaque culture, comme elle a eu besoin de la culture juive puis de la culture grecque. Si l'Evangile a vocation à transformer les cultures, celles-ci ont tout autant vocation à apporter une nouvelle vision de l'Evangile. La réciprocité est une des conditions de la mission de Dieu. »*[436] Dans le dynamisme du témoignage rendu par Jésus au Royaume de Dieu, nous avons évoqué le dialogue interreligieux comme espace privilégié de pratiques de partenariat pour l'Eglise, de même que la participation au débat sur le statut laïc de la société. Ainsi découvrons-nous que, engager l'Eglise dans des pratiques de partenariat et des relations de compagnonnage ne relève pas d'un choix arbitraire mais d'une décision proprement évangélique.

Aujourd'hui est le « temps favorable » pour se tenir « au côté de » et témoigner de ce que nous voyons et entendons de l'humanité qui grandit et qui souffre, qui interroge et espère, qui gémit dans l'attente de la révélation de son identité de fille de Dieu. Aujourd'hui est le « temps favorable » pour accueillir ce qui advient de salut hors des frontières de l'Eglise et pour en rendre grâces à Celui de qui vient tout don parfait. « *Car l'Esprit est plus grand que l'Eglise et la mission salutaire de Dieu s'étend plus loin que l'Eglise. »*[437] Aujourd'hui est le « temps favorable » pour risquer des chemins de compagnonnage à hauteur d'humanité et des pratiques de partenariat au service de l'avènement du

435 GEFFRE, Claude, « Le pluralisme religieux comme paradigme théologique », in *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie.* Cerf, 2001, p.91-109.
436 SALENSON, Christian, art.cit. in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.9.
437 MOLTMANN, Jürgen, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique,* Cogitatio fidei, n°102, Cerf, Paris, p.91.

Royaume. Aujourd'hui est le « temps favorable » puisqu'aujourd'hui est le temps de Dieu qui ne cesse de venir « *dans le temps de l'histoire des hommes et l'espace du vaste monde des cultures et des religions.* »[438]

438 SALENSON, Christian, art.cit. in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.13.

BIBLIOGRAPHIE

Bible de Jérusalem, nouvelle édition revue et corrigée, 1998.
Concordance de la Bible de Jérusalem, Breepols, Turnhout (Belgique), Cerf, Paris, 1982.

Dictionnaires
HÜNERMANN, Peter, (sous la direction), *Denzinger. Symboles et définitions de la foi catholique,* Cerf, Paris, 1996.
Dictionnaire encyclopédique Quillet, 1990.
Encyclopédie Universalis, 2002.
Le grand Larousse encyclopédique, 1960.
2000 ans de christianisme, Hachette, Paris, 1985.

Documents magistériels
Concile oecuménique Vatican II, *Documents conciliaires,* éditions du Centurion, 1966.
Benoit XV, *Maximum illud*, *AAS,* (11) 1919
Pie X, *Vehementer, AAS,* (39) 1906 ; *Pascendi, AAS,* (40) 1907.
Jean XXIII, *Pacem in terris,* éditions Spes, Paris, 1963.
Jean Paul II, *Christi fideles laïci,* Centurion, Paris, 1989.
Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation,* Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, Paris, 2006.
Commission épiscopale de liturgie, *Pastorale sacramentelle. Les sacrements de l'initiation chrétienne et le mariage,* tome 1, Cerf, Paris, 1996.
Commission épiscopale de la catéchèse et du catéchuménat, *Proposer la foi dans la société actuelle, Lettre aux catholiques de France,* Cerf, Paris, 1996 ; *Aller au cœur de la foi,* tome 1, *Questions d'avenir pour la catéchèse,* tome 2, *La communauté chrétienne milieu nourricier pour l'expérience de la foi,* tome 3, Bayard, Cerf, Fleurus, Mame, Paris, 2003.
Mgr COFFY, Robert, VARRO, Roger, *Eglise, signe de salut au milieu des hommes,* Le Centurion, Paris, 1972.
(Mgr) d'ORNELLAS, Pierre et les évêques du groupe de travail sur la bioéthique, *Bioéthique. Propos pour un dialogue,* Desclée de Brouwer, Lethielleux, Paris, 2009.

Sciences humaines

1 - Livres
Groupe de recherche action-formation, Quart Monde Partenaire, *Le croisement des pratiques. Quand le Quart Monde et les professionnels se forment ensemble,* éditions Quart Monde, Paris, 2002. Groupe de recherche Quart Monde–Université, *Le croisement des savoirs. Quand le Quart Monde et l'Université pensent ensemble,* éditions Quart Monde, éditions de l'Atelier, Paris, 1999.

Politiques, pratiques et acteurs de l'éducation, *Etablissements et partenariats. Stratégies pour des projets communs*, Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993, INRP.
BERGER, Guy, *Dossier de canditature à l 'habilitation à di riger des recherches,* Université Paris VIII, 1988.
BERGIER, Bertrand, *Repères pour une restitution des travaux de recherche en sciences sociales,* Paris, L'Harmattan, 2000.
BOUTINET, Jean Pierre, *Vers une société des agendas. Une mutation des temporalités,* collection Sociologie d'aujourd'hui, PUF, Paris, 2004.
BOUTINET, Jean Pierre, DENOYEL, Noël, PINEAU, Gaston, ROBIN, Jean Yves, (sous la direction), *Penser l'accompagnement adulte. Ruptures, transitions, rebonds,* PUF, Paris, 2007.
CACERES, Benigno, *La rencontre des hommes,* Seuil, Paris, 1950.
CORCUFF, Philippe, *La société de verre. Pour une éthique de la fragilité,* collection Individu et société, Armand Colin, Paris, 2002.
CROZIER, Michel, *Le phénomène bureaucratique,* Seuil, Paris, 1963.
DEBRAY, Régis, *Le moment fraternité,* Gallimard, Paris, 2009.
DELUMEAU, Jean, *Le christianisme va-t-il mourir ?* Hachette, Paris, 1977.
EHRENBERG, Alain, *Le culte de la performance,* Calmann Levy, 1991 ; *L'individu incertain,* Calmann Levy, 1995 ; *La fatigue d'être soi. Dépression et société,* Odile Jacob, 2000.
HAUTIN, Christine, BILLIER, Dominique, *Etre compagnon,* PUF, Paris, 2000.
HERVIEU LEGER, Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde,* Bayard, Paris, 2003.
JONAS, Hans, *Le principe de responsabilité,* Cerf, Paris, 1995.
LAÏDI, Zaki, *La tyrannie de l'urgence,* éditions fides, Montréal, 1999.
LE BOUEDEC, Guy, du CREST, Arnaud, PASQUIER, Luc, STEHL, Robert, *L'accompagnement en éducation et formation. Un projet impossible ?* L'Harmattan, Paris, 2001.
LE BOUEDEC, Guy, MERCIER, Bernard, *Formation chrétienne des laïcs. Un développement unifié de la personne,* collection Théologie pastorale, éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2007.
LEGAULT, Marcel, *Travail de la foi,* Cerf, Paris, 1962.
LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du v ide. Essais sur l'individualisme contemporain,* collection folio/essais,Gallimard, Paris, 1983.
MAFFESOLI, Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse,* biblio, essais n°4142, Méridiens Klincksieck, 1988.
MARTIN-SAINT-LEON, Etienne, *Le compagnonnage, son histoire, ses coutumes, ses réglements et ses rituels,* Librairie du c ompagnonnage, Paris, 1997, 1ère édition 1901.
MORIN, Edgar, *Introduction à la pensée complexe,* Points, Essais, Seuil, Paris, 2005.
PAUGAM, Serge, *Repenser la solidarité,* PUF, Paris, 2007.
PEIRCE, Charles Sanders, *Pragmatisme et pragmaticisme. Œuvres philosophiques,* volume 1, traduit de l'anglais et édition établie par Claudine Tiercelin et Pierre Thibaud, Cerf, Paris, 2002.

RICŒUR, Paul, *Temps et récit,* tome 1, Seuil, Paris, 1983 ; *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Seuil, Paris, 1986 ; *L'herméneutique biblique,* Cerf, Paris, 2001 ; *Textes choisis et présentés* par Michaël FOESSEL et Fabien LAMOUCHE, Points essais, éditions Points, 2007.
ROSENFELD, Jona M., TARDIEU, Bruno, *Artisans de démocratie,* éditions de l'Atelier, éditions Quart Monde, Paris, 1998.
SEGUY, Jean, *Christianisme et société : Introduction à l a sociologie d'E.Troeltsch,* Cerf, Paris, 1980.
de SINGLY, François, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien,* Armand Colin, 2003.
TAYLOR, Charles, *Les sources du moi, les sources de l'identité moderne,* 1989, (traduction française Selançon), Seuil, Paris, 1998.
ZAY, Danielle, (sous la direction), *La formation des enseignants au partenariat, une réponse à la demande sociale,* INRP, PUF, 1994.

2 - Revues

Education permanente, Le partenariat : définitions, enjeux, pratiques, n°131, 1997.
Education permanente, L'accompagnement dans tous ses états, n°153, 2002.

3 – Articles

BOUTINET, Jean Pierre, "L'accompagnement dans tous ses états", in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre BOUTINET, Noël DENOYEL, Gaston, PINEAU, Jean Yves, ROBIN, p.5-16.
KADDOURI, Moktar, "Partenariat et stratégies identitaires : une tentative de typologisation", in *Education permanente,* n°131, 1997, p.109-126.
LARROUY, Jacques, "Un modèle anthropologique du partenariat : un cadre pour l'analyse, un guide pour l'action", in *Etablissements et partenariats. Stratégies pour des projets communs.* Actes du colloque des 14,15 et 16 janvier 1993, INRP, p.229-244.
LECOQ-SUREAU, Christiane, "L'apprentissage de l'accompagnement dans le cadre de l'alternance", in *Education permanente,* n°153, 2002*,* p.147-153.
PINEAU, Gaston, "Paradoxes existentiels et temporalités de l'accompagnement", in *Penser l'accompagnement adulte,* sous la direction de Jean Pierre BOUTINET, Noël DENOYEL, Gaston, PINEAU, Jean Yves, ROBIN, p.331-346.
RENE, Jean François, GERVAIS, Lise, « Les enjeux du partenariat aujourd'hui », in *Nouvelles pratiques sociales,* vol.14, n°1, 2001, p.20-30.
TREMBLAY, Gaëtan, « Les partenariats : stratégies pour une économie du savoir », in *Distances et savoirs,* (revue éditée en collaboration avec le CNED), 2003/2, p.191-208.
ZAY, Danielle, "Le partenariat en éducation et en formation : émergence d'une notion transnationale ou d'un nouveau paradigme", in *Education permanente,* n°130, 1997, p.13-28.

Théologie

1 - Livres

Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps, tome I, II et III, collection Unam Sanctam, n°65a, 65b, 65c, Cerf, Paris, 1967.
Gaudium et Spes, schéma XIII, commentaires, Mame, 1967.
Groupe des Dombes, *Pour la communion des Eglises. L'apport du groupe des Dombes 1937-1987,* Centurion, Paris, 1988 ; *Pour la conversion des Eglises,* Centurion, Paris, 1991 ; *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Eglise,* Bayard, Paris, 2005.
Conseil des aumôneries hospitalières et AHO, province de Rennes*, Aumônier en établissement de santé : Une compétence au service d'une mission,* 33ème session des Naudières, septembre 2006.
Les dossiers du C REO. *Face aux processus d'exclusion, partenaires et solidaires : pourquoi ? comment ?* Actes du colloque des 22-23 mars 1999, n°40-41, UCO, Angers.
ALBERIGO, Giuseppe, (sous la direction), *Histoire du Concile Vatican II. Le catholicisme vers une nouvelle époque,* tome I, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 1997 ; *La formation de la conscience conciliaire,* tome II, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 1998 ; *Le concile adulte,* tome III, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 2000; *L'Eglise en tant que communion,* tome IV ; *Concile de transition,* tome V, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 2005.
ALETTI, Jean Noël, *L'art de raconter Jésus Christ,* Seuil, Paris, 1989.
BABUT, Jean Marc, *Pour lire Marc. Mots et thèmes,* Cerf, Paris, 2004.
BACQ, Philippe, RIBADEAU-DUMAS, Odile, *Un goût d'Evangile. Marc, un récit en pastorale,* Lumen Vitae, Bruxelles, 2006.
BACQ, Philippe, THEOBALD, Christoph, (sous la direction), *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastotale d'engendrement,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, éditions de l'Atelier, Paris, 2004 ; *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale de l'engendrement,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, éditions de l'Atelier, Paris, 2008.
BAZIOU, Jean Yves, *Les fondements de l'autorité,* éditions de l'Atelier, Paris, 2005.
BAZIOU, Jean Yves, LAVIANNE, Marie Hélène, (sous la direction), *Entre mémoire et actions. L'émergence de théologies pratiques,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004.
BELLET, Maurice, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme,* Desclée de Brouwer, Paris, 2001.
BERAUD, Céline, *Prêtres, diacres, laïcs, révolution silencieuse dans le catholicisme français,* collection Le lien social, PUF, 2007.
BOFF, Leonardo, *Eglise en genèse. Les communautés de base réinventent l'Eglise,* relais desclée 2, Paris, 1978.
BOSCH, Daniel J., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires,* Haho, Lomé, Karthala, Paris, Labor et Fides, Genève, 1995.
BURDELOT, Yves, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui,* Cerf, Paris, 2002.
CHAUVET, Louis Marie, *Symbole et sacrement. Une lecture sacramentelle de l'existence,* Cerf, Paris, 1988.

CHIRON, Jean François, *L'infaillibilité et son objet,* Cogitatio fidei, n°215, Cerf, Paris, 1999.
DELTEIL, Gérard, KELLER, Paul, *L'Eglise disséminée. Itinérance et enracinement,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, Labor et Fides, Genève, Cerf, 1995.
DENEKEN, Michel, (textes réunis), *L'Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffman,* Cerf, Paris, 1999
DUJARIER, Michel, *L'Eglise-fraternité. Les origines de l'expression « adelphotès - fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme,* tome 1, Cerf, Paris, 1991.
DUQUOC, Christian, *"Je crois en l'Eglise". Précarité institutionnelle et Royaume de Dieu,* Cerf, Paris, 1999.
GEFFRE, Claude, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie,* Cerf, Paris, 2001 ; *De Babel à Pentecôte,* Cogitatio fidei, n°247, Cerf, Paris, 2006.
GESCHE, Adolphe, *L'Homme,* collection Dieu pour penser, tome II, Cerf, Paris, 1993 ; *Dieu*, , collection Dieu pour penser, tome III, Cerf, Paris, 1994 ; *Et si Dieu n'existait pas ?,* Cerf, Paris, Université catholique de Louvain, 2002.
GRIEU, Etienne, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, les éditions de l'Atelier, Paris, 2009.
LAFONT, Ghislain, *Imaginer l'Eglise catholique,* Cerf, Paris, 1995.
LEGRAND, Hervé, MANZANARES, Julio, GARCIA Y GARCIA, Antonio, *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir.* Actes du colloque international de Salamanque, 3-8 janvier 1988, Cogitatio fidei, n°149, Cerf, Paris, 1988.
LIENHARD, Fritz, *La démarche de théologie pratique,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, 2006.
LUNEAU, René, SANON, Anselme, *Enraciner l'Evangile, initiation africaine et pédagogie de la foi,* Cerf, Paris, 1982.
MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres,* Lectio divina n°180, Labor et Fides, Genève, Cerf, Paris, 2003 ; *Les Actes des Apôtres (1 – 12),* Labor et fides, Genève, 2007.
MARTOU, Jean Marie, *Terres fertiles pour l'Evangile,* Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, Cerf, Paris, 2006
MELLONI, Alberto et THEOALD, Christophe, (sous la direction de), *Vatican II, Un avenir oublié,* Bayard, Paris, 2005.
MERCIER, Bernard, RENIER, Louis Michel, *Le baptême : une immersion dans l'amour de Dieu,* collection Théologie pastorale, éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2004.
MOLTMANN, Jürgen, *L'Eglise dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie messianique.* Cogitatio fidei, n°102, Cerf, Paris.
PARMENTIER, Elisabeth, *L'Ecriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible,* Labor et fides, Genève, 2004.
RENIER, Louis Michel, *Pour une liturgie créative,* éditions de l'Atelier, 1996 ; *Peut-on se passer du pardon ?* collection Théologie pastorale, éditions CRER, St Barthélémy d'Anjou, 2008.
RIGAL, Jean, *Préparer l'avenir de l'Eglise,* Cerf, Paris, 1990 ; *L'Eglise en chantier,* Cerf, Paris, 1994 ; *L'Eglise à l'épreuve de ce temps,* Cerf, Paris, 2007.

RIMBAUT, Gwennola, *Soutenir une démarche spirituelle en milieu hospitalier,* collection Théologies pratiques, Lumen Vitae, Bruxelles, Novalis, Montréal, 2006 ; *Les pauvres : interdits de spiritualité ? La foi des chrétiens du Quart Monde,* collection Ethique, handicap, société, L'Harmattan, Paris, 2009.
ROUET, Albert, *La chance d'un christianisme fragile,* Bayard, Paris, 2001.
ROUET, Albert, BOONE, Eric, BULTEAU, Gisèle, RUSSEIL, Jean Paul, TALBOT, André, *Un nouveau visage d'Eglise. L'expérience des communautés locales à Poitiers,* Bayard, Paris, 2005.
ROUTHIER, Gilles, BORRAS, Alphonse, *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission,* Mediaspaul, Paris, 2001.
ROUTHIER Gilles, VIAU, Marcel, (sous la direction), *Précis de théologie pratique,* Novalis, Montréal, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, nouvelle édition 2007.
SALENSON, Christian, *Christian de Chergé. Une théologie de l'espérance,* Bayard, Paris, 2009.
SCHILLEBEECKX, Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu,* Cerf, Paris, 1987 ; *L'histoire des hommes, récit de Dieu, C*ogitatio fidei, n°166, Cerf, Paris, 1992.
THEOBALD, Christoph, *Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs,* éditions de l'Atelier, Paris, 2003 ; *Transmettre un Evangile de liberté,* Bayard, Paris, 2007 *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité,* Cogitatio fidei, n°260, Cerf, Paris, 2007. *La réception du concile Vatican II, Accéder à la source,* tome I, Cerf, Paris, 2009.
TIHON, Paul, *Pour libérer l'Evangile,* Cerf, Paris, 2009.

2 - Revues

A.H., Un chemin de foi. I – De l'écoute au récit, n°168, octobre 2000 ; II – De la relecture à une identité pastorale, n°169, janvier 2001 ; III – La relecture pastorale à la lumière des récits évangéliques, n°170, avril 2001.
A.H., Dynamique d'une mission. 20 ans après Lourdes 1982, hors série, novembre 2002.
A.H., La conception de la mission de l'aumônerie auprès des personnes hospitalisées a-t-elle changé de visage ? n°188, octobre 2004.
A.H., Aumônier en établissement de santé, n°197, janvier 2008.
Catéchèse, L'acte catéchétique aujourd'hui. Foi et transmission, n°165, 4/2001.
Chemins de Dialogue, L'Eglise et les religions, n°20, septembre 2002.
Documentation catholique, 6 décembre 1964.
La Maison Dieu, Assemblées liturgiques et lien social, n°223, 3ème trimestre 2000 ; Eucharistie, assemblée, dimanche, n°229, 1er trimestre 2002.
Les cahiers de l'Atelier, L'accompagnement, n°479, mai-juin 1998 ; Vouloir vivre ensemble, n°501, janvier-mars 2004.
Lettre aux Communautés, L'Eglise aux lieux de la rencontre et du dialogue, n°221, août-septembre-octobre 2003.
Lumen Vitae, Communautés nouvelles, nouvelles communautés, n°4, octobre-novembre-décembre 2007.

Revue d'éthique et de théologie morale, le supplément, Accompagner l'autre. Quelles évolutions ? Quels repères éthiques ? n°222, 2002
Tabga, Une orientation nouvelle pour la catéchèse en France, hors série n°1, juin 2005.
TheophiLyon, Communautés et communautarisme, tome XI, volume 1, 2006 ; Le monde en réseaux, tome XII, volume 2, 2007.

3 - Articles

ADLER, Gilbert, "La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après guerre à Vatican II", in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.27-38.
AVELINE, Jean Marc, "Les enjeux du dialogue interreligieux », in *Chemins de dialogue,* n°20, septembre 2002, p.17-38.
BACQ, Philippe, "Vers une pastorale d'engendrement", in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, Lumen Vitae, Novalis, éditions de l'Atelier, 2004, p.7-28.
BORRAS, Alphonse, « Appartenance à l'Eglise ou itinérance ecclésiale ? », in *Lumen Vitae,* 1993, n°2, p.161-173 ; "Assemblées dominicales et catholicité de l'Eglise", in *La Maison Dieu,* n°229, 1er trimestre 2002, p.7-42.
CHARVET, Véronique, "Vous avez votre place, encore faut-il la prendre", in *A.H.,* n°197, janvier 2008, p.35-37.
CHENU, Marie Dominique, "Les signes des temps, réflexion théologique", in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome II, collection Unam Sanctam, n°65b, Cerf, 1967, p.205-225.
DEFAUX, Michèle, "La laïcité, une chance pour devenir partenaire, in *A.H.,* n°149, janvier 1996, p.20-24.
CONGAR, Yves M.J., « Eglise et monde dans la perspective de Vatican II », in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome III, collection Unam Sanctam, n°65c, Cerf, Paris, 1967, p.15-41.
DELHAYE, Philippe, "Histoire des textes de la constitution pastorale", in *Vatican II, L'Eglise dans le monde de ce temps,* tome I, collection Unam Sanctam, n°65a, Cerf, Paris, 1967, p.215-277.
DEROITTE, Henri, "Construire un pr ojet pastoral, étapes et méthodes, in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.615-624.
DESCOULEURS, Bernard, « A nouvelles communautés, nouveaux types de croyants ? Approche anthropologique et psycho-spirituelle, » in *Lumen Vitae,* n°4, octobre-novembre-décembre 2007, p.405-417.
DONEGANI, Jean Michel, "Inculturation et engendrement du croire", in *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement,* Lumen Vitae, Novalis, éditions de l'Atelier, 2004, p. 29 -45 *;* « Symboliser l'identité collective », in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.501-511.
FOSSION, André, "Evangéliser de manière évangélique", in *Passeurs d'Evangile. Autour d'une pastorale d'engendrement,* Lumen Vitae, Novalis, éditions de l'Atelier, 2008, p.57-72.

HOUTART, François, “Les aspects sociologiques des signes des temps”, in *Vatican II, L’Eglise dans le monde de ce temps*, tome II, collection Unam Sanctam, n°65b, Cerf, Paris, 1967, p.171-204.
JONCHERAY, Jean, “La diversité du rapport à l’Eglise », in *RSR,* tome 79, n°2, avril-juin 1991, p.169-190 ; « Les relais de l'appartenance ecclésiale », in *La Maison Dieu,* n°223, 3ème trimestre 2000, p.59-72 ; « Appartenances partielles à l'Eglise », in *Revue théologique de Louvain,* Janvier – Mars 2003, n°34, p.43-63.
KOMONCHAK, Joseph A., « Vers une ecclésiologie de communion », in *Histoire du Concile Vatican II. L'Eglise en tant que communion,* sous la direction de Giuseppe Alberigo, tome IV, Cerf, Paris, Peeters, Louvain, 2003, p.11-122.
LAMBERT, Bernard, “La problématique générale de la constitution pastorale”, in *Vatican II, L’Eglise dans le monde de ce temps,* tome II, collection Unam Sanctam, n°65b, Cerf, 1967, p.131-170.
LEGRAND, Hervé, “Eglises locales, régionales et Eglise entière. Eclaircissements sur quelques débats au sein de l’Eglise catholique depuis Vatican II”, in *L’Eglise à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann,* Cerf, 1999, p.273-308.
LEVRAT, Jacques, “Dialoguer, pourquoi ?”, in *Chemins de dialogue,* n°20, septembre 2002, p.39-55.
MOLINARIO, Joël, « Initiation et mystère pascal », in *Catéchèse,* n°165, 4/2001, p.45-66.
MORLET, Joël, « Le dispositif spatial et temporel de l'Eglise mis en question. Quelques considérations d'un sociologue impliqué », in *La Maison Dieu,* n°229, 1er trimestre 2002, p.43-58 ; “S’agréger et participer à une ecclesiola”, in *Précis de théologie pratique*, sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.553-564.
PELCHAT, Marc, “Participer : devenir sujet actif dans l’Eglise”, in *Précis de théologie pratique,* sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.579-596.
RAISON, Françoise, “Missions et impérialisme”, in *2000 ans de christianisme,* tome 8, Hachette, Paris, 1985, p.39-47.
RIGAL, Jean, “Le débat dans l’Eglise”, in *Etudes,* septembre 1995, p.219-299.
ROUTHIER, Gilles, “Gouverner en Eglise : entre gestion pastorale et gouvernement spirituel”, in *Précis de théologie pratique*, sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, , Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.637-650 ; “Marcher ensemble et vivre la synodalité”, in *Précis de théologie pratique,* p.651-664.
SALENSON, Christian, “L’esprit n’attend pas les conquistadores. Paradigme missionnaire pour notre temps”, in *Esprit et vie,* n°219, janvier 2010, p.2-16.
SOULETIE, Jean Louis, “Espérance chrétienne et sociétés postmodernes”, in *NRT,* tome 131, n°3, juillet-septembre 2009, p.587-599
THEOBALD, Christoph, “Diagnostic théologique du temps présent”, in *Une nouvelle chance pour l’Evangile. Vers une pastotale d’engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, Lumen Vitae, Novalis, éditions de l'Atelier, 2004, p.47-72 ; “L’Evangile et l’Eglise”, in *Passeurs d’Evangile. Autour d’une pastorale de l’engendrement,* sous la direction de Philippe Bacq et Christoph Théobald, Lumen Vitae, Novalis, éditions de

l'Atelier, 2008, p.17-40.
THOMASSET, Alain, « Le récit et la construction des identités », in *Cahiers de l'Atelier,* n°519, octobre – décembre 2008, p.23-32.
VIAU, Marcel, "La méthodologie empirique en théologie pratique", in *Précis de théologie pratique,* , sous la direction de Gilles Routhier et Marcel Viau, Novalis, Lumen Vitae, 2004, p.87-98.
ZORN, Jean François, "En quoi la théologie peut-elle être pratique ?"in *Entre mémoire et actions. L'émergence de théologies pratiques,* sous la direction de Jean Yves Baziou et Marie Hélène Lavianne, Novalis, Lumen Vitae, les éditions de l'Atelier, 2004, p.17-32.

LISTE DES SIGLES

Documents conciliaires

AG	Ad Gentes
CD	Christus Dominus
DH	Dignitatis Humanae
DV	Dei Verbum
GS	Gaudium et Spes
LG	Lumen Gentium
NA	Nostra Aetate
SC	Sacrosanctum Concilium

Autres sigles

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AGAPé	Accompagnement des groupes et animateurs de partage d'évangile
A.H.	Aumônerie hospitalière (Revue nationale des aumôneries d'hôpitaux; cliniques et établissements de santé)
AHO	Aumônerie hospitalière de l'Ouest
ASS	Acta Sanctae Sedis
CCFD	Comité catholique contre la faim et pour le développement
CHSM	Centre hospitalier en santé mentale
CNED	Centre national d'enseignement à distance
CNHT	Centre nantais de l'histoire du travail
CRID	Centre de recherche et d'informations pour le développment
DDPS	Délégué diocésain à la pastorale de la santé
ENSP	Ecole nationale de la santé publique
FASTI	Fédération des activités sociales et thérapeutiques intersectorielles
GRIC	Groupe de recherche islamo-chrétien
INRP	Institut national de recherche pédagogique
ISCEA	Institut des sciences de la communication et de l'éducation d'Angers
ISPC	Institut supérieur de pastorale catéchétique
IUFM	Institut universitaire de formation des maîtres
JALMAV	Jusqu'à la mort accompagner la vie
JMJ	Journées mondiales de la jeunesse
MAS	Maison d'accueil spécialisé
OZEP	Observatoire de zones d'éducation prioritaire
RDAH	Responsable diocésain de l'aumônerie hospitalière
ROC	Réseaux d'ouverture et de communication
UCO	Université catholique de l'Ouest
VMEH	Visiteurs de malades en établissement hospitalier

RÉSUMÉ, DISCIPLINE, MOTS-CLÉS

Résumé : La présence d'une aumônerie dans un service public de la santé apparaît comme une situation spécifique à la France où la laïcité est un principe républicain. Lorsque cette présence prend la forme d'une équipe constituée d'un aumônier (laïc ou ministre ordonné) et de chrétiens associés à sa mission, le visage que l'Eglise donne d'elle-même s'en trouve transformé. L'analyse d'interviews réalisés auprès de 12 équipes et de 5 responsables diocésains de l'aumônerie hospitalière de l'Ouest ainsi que la lecture des projets pastoraux de ces équipes ont permis de caractériser la conscience qu'elles ont de leur « ecclésialité » et de manifester ce qui la construit au fil du temps. Se situant dans le dynamisme conciliaire de Vatican II, elles incarnent une ecclésiologie de communion nourrie de pratiques de compagnonnages et suscitant un rapport au monde envisagé comme un partenariat. Considérer ces pratiques d'aumônerie comme analyseurs, autorise à s e demander si ce qui advient en ce lieu particulier des établissements de santé ne pourrait pas caractériser des modes de présence de l'Eglise dans la société contemporaine. Des pratiques partenariales, dans les domaines socio-politiques par exemple, sont des manières d'exercer la démocratie et la citoyenneté. Des compagnonnages instaurent des relations à hauteur d'humanité où chacun « advient à » et développe une identité de sujet. Elles caractérisent également des pédagogies qui relèvent de l'initiation et de la transmission. La confrontation de l'analyse du corpus à l'analyse anthropologique et sociologique des réalités de partenariat et de compagnonnage ont conduit à mettre en évidence des modes nouveaux de « faire Eglise ». Se situer en partenaire du monde développe une identité ecclésiale de « servante du Royaume ». Laisser des pratiques partenariales habiter l'exercice de la collégialité épiscopale et de la synodalité transforme la vie et la gouvernance de l'Eglise, donnant place à une co-responsabilité de tout fidèle du Christ. Eux-mêmes, compagnons-disciples du Ressuscité, expérimentent genèse et engendrement de l'Eglise dans la qualité des rencontres où s'accueille la sacramentalité de la vie.

Discipline : théologie pratique

Mots-clés : accompagnement, analyseur, anthropologie, apôtre, citoyenneté, collégialité, communauté, communion, compagnonnage, co-responsabilité, croire, démocratie, disciple, ecclésialité, ecclésio-genèse, ecclésiologie, « faire Eglise », individu, initiation, institution, ministère, partenariat, pastorale d'engendrement, Royaume, sacramentalité, société, sociologie, sujet, synodalité, témoignage, transmission, Vatican II.

Title : *Partnerships and c ompanion relationships : new ways of" making the church happen". through analying practices of health chaplaincy in hospital. Analyzers : practices of health chaplaincy in hospital.*

Summary : The presence of a chaplaincy in a public health service appears to be a situation specific to France, where secularism is a republican ideal. When this presence is in the form of a team made up of a chaplain (whether a layperson or ordained minister) and Christians associated together with a mission, the Church offers a different vision of itself. Through an analysis of interviews carried out with 12 teams and 5 diocesan directors for hospital chaplaincy in the western region of France, along with an examination of these teams' pastoral projects, one can characterize the way they see their "ecclesiasticality" and express how it is constructed over time. Recalling the dynamism of the Council Vatican II, these projects embody the ecclesiology of communion enhanced by companionship practices, and leads to their relationship with the outside world appearing as a r eal partnership. Using these chaplaincy practices as analyzers, we can ask whether what happens in these health services is not characteristic of the way the Church is now present in contemporary society. Partner-like practices, for example in socio-political domains, are ways of exercising democracy and citizenship. Companion relationships develop on a human level, where every individual has a sense of « becoming » and a personal identity. These relationships also characterise an initiation-transmission type of pedagogy. By comparing the corpus analysis with the anthropological and sociological analysis of the realities of partnerships and companion relationships, the new ways of "making the Church happen" stand out clearly. Taking position as a partner in the world develops an ecclesial identity as a "servant of the Kingdom". The life and running of the Church is transformed, by letting partnership-type practices pervade the functioning of the episcopal collegiality and synodality, and this gives rise to co-responsibility in each of Christ's followers. Themselves, as companion-disciples of the risen Christ experience genesis and engender the Church through these human encounters, which embrace the sacramentality of life.

Faculté de théologie
Université catholique de l'Ouest
3 place André Leroy
49008 – Angers Cedex01

ANNEXE I

Annexe I,1

Agathe BROSSET
9 rue des Chalâtres
44000 – NANTES
Tél 0240495518
agathe.brosset@wanadoo.fr

Nantes le 17 mai 2005

aux Responsables Diocésains des Aumôneries Hospitalières
des Pays de Loire : Angers, Laval, La Roche sur Yon , Nantes, Le Mans

Madame, Monsieur,

Intervenante dans le cadre du service diocésain de formation du diocèse de Nantes, j'ai été sollicitée par l'aumônerie hospitalière, il y a quelques années pour un travail de lecture de la revue nationale « AH » sur les 25 dernières années. L'objectif était de pointer les déplacements théologiques qui s'étaient opérés dans le projet et les pratiques de l'aumônerie au cours de ce laps de temps. Ce travail m'a donné l'idée de mettre en œuvre un travail de doctorat dont le sujet serait :
« Partenariat et compagnonnage. De nouveaux modes de « faire Eglise »
Un analyseur : des pratiques de l'aumônerie hospitalière. »
Je suis accompagnée pour ce travail par Gwennola Rimbaut, DDPS dans le diocèse d'Angers et de Louis Michel Renier, tous les deux professeurs à la faculté de théologie.

C'est dans ce cadre que je viens solliciter votre collaboration. Accepteriez-vous de me recevoir pour un interview dont je vous indique ci-dessous les grandes lignes.

A partir de l'article qui m'a été demandé pour la revue dans un numéro d'octobre 2004 : « La conception de la mission de l'aumônerie auprès des personnes hospitalisées a-t-elle changé de visage ? »
1 – En quoi votre responsabilité diocésaine vous permet-elle de confirmer ou d'infirmer ce regard posé à partir de la lecture de la revue sur une vingtaine d'années ?
2 – Des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent comme des communautés ecclésiales au sein du service public de la santé.
- Qu'est-ce qui, de votre point de vue, rend possible cette perception ?
- Quels seraient les enjeux d'une telle prise de conscience ?,
- Quelles interactions avec les autres pastorales diocésaines ?

Je vous remercie de l'attention que vous porterez à ce courrier et je me tiens à votre disposition pour fixer assez rapidement la date de notre rencontre.

A.Brosset

Annexe I, 2

Agathe BROSSET
9 rue des Chalâtres
44000 – NANTES
Tél 0240495518

Nantes le

au responsable de l'équipe d'aumônerie hospitalière de….

Je reprends contact avec vous pour la mise en place concrète de notre projet concernant la journée du où je dois rencontrer avec vous l'équipe d'aumônerie hospitalière de…….

L'objectif de cette rencontre, dans le cadre d'un échange d'une heure, une heure et demie, est d'entendre l'équipe réagir à cette affirmation :
« *… Des équipes d'aumônerie hospitalière se perçoivent comme étant des communautés ecclésiales présentes et vivantes sur le lieu même de leur service évangélique auprès des personnes malades.* »

Pour aider à l'échange, je suggèrerais les 3 questions suivantes :
1 – En regardant votre expérience de participation à l'équipe d'aumônerie, diriez-vous aussi que votre équipe est une communauté ecclésiale ?
- si oui, qu'est-ce qui vous autorise à le dire ?
- si non, explicitez pourquoi vous ne pouvez pas reconnaître votre équipe comme une communauté ecclésiale ? Qu'est-elle, dans ce cas, pour vous ?
2 – Qu'est-ce que votre expérience d'aumônerie fait bouger dans votre manière ou dans vos exigences de vivre en Eglise quand vous êtes sortis de l'aumônerie ? (rapport à la communauté, à la liturgie, aux sacrements, à l'expression de la foi, …)
3 – Vous arrive-t-il de parler de votre expérience en équipe d'aumônerie hospitalière dans d'autres lieux d'Eglise auxquels vous appartenez ?
Comment votre témoignage est-il reçu ? compris ?
Cela vous semble-t-il important de pouvoir porter ce témoignage ? Pourquoi ?

Je vous remercie vivement de votre implication pour ce travail

Bien amicalement.

A.Brosset

Annexe I, 3

Constitution des équipes d'aumônerie hospitalière interwievées
Tableau comparatif

Lieux	Aumônier Homme Femme	Hommes Ministre ordonné Fidèle laïc	Femmes dont x religieuses
Doué la fontaine	mi-temps	Accompagnateur 3	6 2
Chalonnes sur Loire	mi-temps	3	5
Saumur	2	Accompagnateur 2	6 1
Evron	1	1	9 1
Mayenne	1	3 accompagnateurs 2	6
Renazé	1		5
Fontenay le Comte	1 référent 1	Accompagnateur 2	10 2
La Roche sur Yon	1	Accompagnateur 3	7 1
St Gilles Croix de Vie	1	Aumônier 2	4 1
Blain	1		7 1
Chateaubriant	1	Accompagnateur 1	9 2
Vertou	4	1	10

Nom	*médecine*	*chirurgie*	*Maternité pédiatrie*	*gériatrie*	*urgences*	***Long séjour***	*Moyen séjour*	*Maison de retraite*	*Santé mentale*	*autres*
Hôpital local en milieu rural							Chalonnes sur Loire St Gilles Croix de Vie Vertou	Chalonnes sur Loire St Gilles Croix de Vie Vertou		
Centre hospitalier milieu rural	Doué la Fontaine Evron Renazé					Doué la Fontaine Evron Renazé	Doué la Fontaine Evron Renazé	Doué la Fontaine Evron Renazé		Hospitalisation temporaire Foyer logement
Centre hospitalier ville moyenne	Saumur Châteaubriant Nord Mayenne Fontenay le Comte	Saumur Château-briant Nord Mayenne Fontenay le Comte	Saumur Château-briant	Nord Mayenne Fontenay le Comte	Saumur Château-briant	Saumur Château-briant Nord Mayenne Fontenay le Comte	Château-briant Nord Mayenne	Saumur Château-briant	Saumur hôpital de jour Château-briant Nord Mayenne Fontenay le Comte	
Centre hospitalier spécialisé santé mentale									La Roche sur Yon Blain	

ANNEXE II

Des interviews
de responsables diocésains (RDAH ou RDPS)
d'équipes d'aumônerie hospitalière

Pour des raisons de confidentialité, les 17 interviews réalisés ne peuvent être enregistrés ici.

Sigles pour faciliter la lecture du corps de la thèse lorsqu'il se réfère au contenu de ces interviews

Pour chaque extrait d'interviews :

- I — Interviewer
- A — Aumônier
  (A1, A2, dans les cas où 2 aumôniers sont reconnus sur le lieu hospitalier)
- Apr — Aumônier prêtre
- Pr — Prêtre accompagnateur de l'équipe
- G — Groupe[439]
- Chaque femme ou homme qui intervient est désigné par l'intiale de son prénom
- F1, F2..... — suivant l'ordre d'intervention des femmes dans le cours de l'interview lorsque leur prénom n'est pas connu
- H1,H2... — identiquement pour les hommes
- RDAH — Responsable diocésain de l'aumônerie hospitalière
- DDPS — Délégué diocésain à la pastorale de la santé
- VMH — Visiteur(se)s de malades à l'hôpital

439 Quand plusieurs personnes parlent en même temps.