

CITP
Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Série « Recherches » n° 2

Catéchèse et renouveau ecclésial :
la catéchèse comme édification
du sujet croyant et acte instituant
de l'Église

Yves GUÉRETTE

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



YVES GUÉRETTE

CATÉCHÈSE ET RENOUVEAU ECCLÉSIAL :
LA CATÉCHÈSE COMME ÉDIFICATION DU SUJET CROYANT ET
ACTE INSTITUANT DE L'ÉGLISE

Tome 1

Thèse présentée
à la Faculté des Études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en théologie pratique
pour l'obtention du grade de Docteur en théologie pratique (D.Th.P.)

FACULTÉ DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2008

Résumé

Au cours de la décennie 1990, l'Église catholique de Québec s'est vu confrontée à la nécessité de se réapproprier sa fonction catéchétique jusque-là largement assumée par l'école. Dans ce contexte, la catéchèse des adultes s'est le plus souvent développée en fonction des responsabilités qu'on leur demandait de prendre dans la catéchèse de leurs enfants inscrits dans des parcours d'initiation à la vie chrétienne. Cette instrumentalisation des parents pose de sérieuses questions quant aux finalités de la catéchèse des adultes. Aussi, était-on tôt ou tard conduit à repenser la catéchèse des adultes.

Tout acte de communication doit tenir compte, pour son efficacité, de sujets qui sont en interrelation les uns avec les autres. Il en est ainsi de l'activité catéchétique. Elle doit situer les catéchisés autant que les catéchisants dans la posture et d'émetteurs et de récepteurs et engager ainsi un dialogue fécond permettant à l'Église tout entière de devenir sujet de la catéchèse. Les pédagogies catéchétiques inspirées des fondements du mouvement socioconstructiviste contribuent à la mise en place de ce dialogue. Elles engagent la catéchèse des adultes dans la formation de sujets croyants habilités à construire et à articuler leur parole croyante par la médiation du groupe des catéchisés auquel participe activement les catéchisants. L'axe de la recherche concerne la détermination de nouvelles modalités d'exercice du ministère pastoral permettant aux responsables pastoraux de soutenir et de favoriser les déplacements chez les catéchisés. La réalisation d'une recherche-action dans une paroisse de la banlieue de Québec a conduit à la mise en œuvre d'activités orientées vers la catéchèse de toute la communauté. Ces activités ont permis de relier organiquement la catéchèse aux autres fonctions ecclésiales. Enfin, un leadership pastoral autorisant a été identifié comme posture pertinente afin d'honorer la diversité des expériences croyantes dans l'unité et ainsi favoriser la communion ecclésiale.

Abstract

During the nineties, the Catholic church of Quebec was confronted with the need to reacquire its catechetical function, which was largely assumed by the school. Within this context, the adults' catechesis was generally developed according to the responsibilities that parents were asked to take in the catechesis of their children registered to courses of Christians' life initiation. This instrumentalisation of parents raises serious concerns regarding the finalities of the adults' catechesis. As a result, the content of this catechesis has to be revisited.

Any act of communication must hold account for its effectiveness, considering that subjects are in relationship the ones with the others. The same applies for the catechetical activity. The latter has to put the catechized as well as the catechizers into the context of transmitters and receivers and thus, to allow for the engagement a fertile dialog making possible for the very whole Church to become the subject of the catechesis. Catechetical pedagogies based on the socioconstructivist movement contribute to the organization of this dialog. They engage the adults' catechesis in the training of believers entitled to build and articulate the expression of their faith through the mediation of the group of the catechized, in which catechizers actively participate. The orientation of the present research relates to the determination of new methods for exercising the pastoral ministry and making it possible for the pastor in charge to support and facilitate changes within the catechized. The realization of a research-action in a parish of one of the suburbs of Quebec has led to the implementation of activities directed towards the catechesis of all the community. The organic connection between the catechesis and other ecclesiastical functions has been made through those activities. Lastly, an authorizing pastoral leadership was identified as being a relevant approach in order to honor the diversity of the believing experiments in the unity and thus, to support the ecclesiastical communion.

Remerciements

Nous voulons exprimer notre profonde reconnaissance et nos remerciements sincères au professeur Gilles Routhier qui a accepté de diriger notre thèse. Son expertise en ecclésiologie et en catéchèse ainsi que son souci de rigueur intellectuelle en toute entreprise nous ont permis d'avancer avec assurance et d'être accompagné de façon remarquable.

Notre gratitude est aussi dirigée vers toutes ces personnes qui ont participé de différentes manières à la recherche-action. Nous nommons plus particulièrement les membres du Collectif de chercheurs, les personnes qui ont été rencontrées en entrevue et les membres de l'équipe pastorale de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation.

Nous souhaitons enfin exprimer nos remerciements à tous ces parents et ces amis qui nous ont soutenu dans la poursuite de cette entreprise au long des années et qui ont pu y contribuer de quelque manière.

Yves Guérette

Table des matières

Tome 1

Résumé	II
Abstract	III
Remerciements	IV
Table des matières	V
Table des figures et des tableaux	IX
Table des sigles	X

Introduction..... 12

Chapitre premier

Catéchisés adultes et communauté : revue de la littérature..... 21

1. La catéchèse et son renouveau : l'élan inspiré par les documents de l'Église romaine	23
2. L'apport des documents de l'Église du Québec et de la France	35
3. L'apport de théologiens	39
4. La catéchèse des adultes	46
5. Le rapport entre la catéchèse et la communauté ecclésiale	55
6. La Catéchèse biblique symbolique.....	69
Conclusion : l'originalité de notre recherche	73

Chapitre 2

Pratiques et méthodes..... 75

1. Une recherche en théologie pratique.....	78
1.1 Une pratique qui pose problème.....	78
1.2 Nécessité d'y réfléchir théologiquement	79
1.3 L'univers de la théologie pratique	80
1.3.1 Définition de la théologie pratique.....	81
1.3.2 Histoire de la théologie pratique.....	84
1.3.3 Modèles et méthodes.....	88
2. L'univers d'enquête.....	94
3. La recherche-action : définition et justification	99
4. Le collectif	105
4.1 Mode de recrutement des membres du collectif.....	106
4.2 Modalités de la participation des membres du collectif à la recherche	107
4.3 Contribution originale du chercheur au sein du collectif	107

5. La catéchèse des adultes : situation problématique.....	109
5.1 L'absence de la première annonce dans le processus d'évangélisation	114
5.2 Catéchiser : diverses finalités plus ou moins utilitaristes	116
5.3 Une conception de la catéchèse cloisonnée selon des âges et des besoins.....	119
5.4 Une conception de la catéchèse à diffuser dans un corpus plus vaste	120
5.5 Une relation dynamique à développer entre les nouveaux et les anciens croyants	121
5.6 Une définition à préciser du concept de « communauté chrétienne»	122
5.7 Un leadership fragmenté	124
5.8 Catéchèse et liturgie	125
6. La description du processus de recherche	126
6.1 La pré-enquête.....	126
6.1.1 Le collectif formule des hypothèses de recherche et d'action qui sont étroitement liées les unes aux autres.....	127
6.1.2 Planification	134
6.1.3 Mise en œuvre	135
6.1.4 Réflexion.....	136
6.1.5 Reprise du processus	138
6.1.6 Passage d'un problème pastoral à une problématique théologique : les principaux déplacements effectués	142
6.2 L'enquête.....	144
6.2.1 Problème théologique à élucider	145
6.2.2 La question de recherche.....	147
6.2.3 Le collectif formule des hypothèses de recherche et d'action qui sont étroitement liées les unes aux autres.....	149
6.2.4 La planification	152
6.2.5 La mise en œuvre ou l'action.....	153
6.2.6 La réflexion.....	154
6.3.4 La reprise du processus	156
6.3.5 Satisfaction ou arrimage entre l'action et la réflexion.....	157
6.3.6 Partage du savoir intellectuel et pratique générée.....	158
Conclusion : appréhender et investir une pratique qui pose problème	159

Chapitre 3

<u>Interprétation des données : des segments à suturer</u>	<u>163</u>
1. Une méthode d'analyse de contenu : la catégorisation	164
2. Interprétation des données	176
2.1 La matrice : cinq traits émergents de la catéchisation.....	177
2.1.1 Analyse de la matrice	178
2.1.2 L'articulation systémique de la matrice	185
2.1.3 D'une « mesure étalon » pour des activités pastorales à une voie vers le retournement.....	186

2.2	Le multiculturalisme religieux catholique : ?	
	seule source du problème de transactions	189
2.2.1	Socioconstructivisme interactif et Catéchèse biblique symbolique	190
2.2.2	Une volonté : le mariage arrangé de deux cultures	199
2.2.3	Un procédé de juxtaposition culturelle.....	201
2.3	La matrice : canal d'irrigation des cinq fonctions ecclésiales	203
2.3.1	La matrice et le triple ministère de l'Église.....	204
2.3.2	La koinônia	208
2.3.3	La leitourgia	214
2.3.4	La martyria	215
2.3.5	La diakonia	219
2.3.6	L'oikodomê	222
2.4	Le « dimanche des mages » :	228
	une activité favorisant l'exercice des fonctions ecclésiales	228
2.4.1	L'eucharistie dominicale ne peut pas tout contenir : envisager le dimanche.....	228
2.4.2	Un événement à plusieurs portes d'entrée et de sortie	231
	Conclusion : la manière de faire catéchèse construit un type de croyant et un type d'Église	232
	Chapitre 4.....	237
	<u>La démaîtrise : voie pour un leadership de communion.....</u>	<u>237</u>
1.	La construction du discours théologique.....	239
1.1	La mise à distance du théologien face à ses a priori	240
1.2	Une production originale	240
1.3	La corrélation critique.....	242
2.	De la juxtaposition à la communion	248
2.1	La juxtaposition : enrichissement mutuel et uniformisation	249
2.2	La communion : l'initiative de Dieu à travers des processus concrets.....	258
2.3	Irruption et révolution provenant de la koinônia : Colossiens 3, 9b-11.....	264
3.	Honorer les différences : voie pour la communion.....	271
3.1	Le dimanche : pluralité de type d'expériences et de voies d'accès	272
3.2	Les moments initiaux de l'Église : unité et diversité (Ac 1-5)	278
3.3	Les Hellénistes et les Hébreux (Actes 6) : unité et diversité	281
3.4	L'assemblée de Jérusalem et l'universalisme chrétien (Ac 15).....	286
3.5	Abraham et Lot (Gn 12-13) : unité et diversité.....	289
3.6	La désappropriation chez Maurice Zundel	295
3.7	La démaîtrise : voie pour la koinônia	298
4.	Démaîtrise, autorité et catholicité : chemins pour la communion.....	307
4.1	Un leadership démaîtrisant : voie de la communion	308
4.2	Un leadership autorisant : voie de la communion	310
4.3	Un leadership catholicisant : voie de la communion	312
	Conclusion : la démaîtrise : un art de vivre l'unité dans la diversité.....	316

<u>Conclusion</u>	<u>319</u>
1. Les savoirs ou la théorie.....	324
2. Le savoir-faire ou l'intervention et les pratiques.....	326
3. Le savoir être ou les attitudes.....	328
4. Des questions laissées ouvertes et des pistes pour aller plus loin.....	330
 <u>Bibliographie</u>	 <u>333</u>

TOME 2

Annexe 1 :	Lettre de demande de participation à une recherche doctorale	2
Annexe 2 :	Publicité sollicitant des sujets pour entrevues lors de la pré-enquête	5
Annexe 3 :	Schéma d'entrevue lors de la pré-enquête	6
Annexe 4 :	Formulaire de consentement éclairé	7
Annexe 5 :	Tableau du verbatim de la rencontre du collectif : 1 octobre 2006	10
Annexe 6 :	Unités de données non retenues du verbatim du 1 octobre 2006	116
Annexe 7 :	Tableau du verbatim de la rencontre du collectif : 21 novembre 2006	121
Annexe 8 :	Unités de données non retenues du verbatim du 21 novembre 2006	211
Annexe 9 :	Tableau du verbatim de la rencontre du collectif : 12 décembre 2006	214
Annexe 10 :	Unités de données non retenues du verbatim du 12 décembre 2006	279

Table des figures et des tableaux

Figure 1	: Territoire de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation	98
Tableau 1	: Description et articulation des activités mises en œuvre au cours de l'enquête	162
Tableau 2	: Liens entre la matrice et les cinq fonctions ecclésiales	214
Tableau 3	: Processus systémique de la catéchisation : impacts ecclésiaux	242
Tableau 4	: Homologies de rapport entre certaines expériences provenant des Écritures et celle du collectif	307

Table des sigles

AG	:	Décret de Activitate missionali Ecclesiae (Ad Gentes)
AECQ	:	Assemblée des évêques catholiques du Québec
AEQ	:	Assemblée des évêques du Québec
CA	:	Catéchèse des adultes
CBS	:	Catéchèse biblique symbolique
CD	:	Décret de Pastoralis Episcoporum Munere in Ecclesia (Christus Dominus)
CT	:	Catechesi Tradendae, Jean-Paul II
DGC	:	Directoire général pour la catéchèse
DV	:	Constituion dogmatique de Divina Revelatione (Dei Verbum)
GS	:	Constitution pastorale de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et Spes)
LG	:	Constitution dogmatique de Ecclesia (Lumen Gentium)
MC	:	Membre du collectif
OCQ	:	Office de catéchèse du Québec
PO	:	Décret de Presbyterorum ministerio et vita (Presbyterorum Ordinis)
SC	:	Constitution de Sacra Liturgia (Sacrosanctum Concilium)
UR	:	Décret de Oecumenismo (Unitatis Redintegratio)

C'est ainsi que je compris le secret des « points d'interrogation » en langue espagnole. Le premier signe au début de la phrase est effectivement un hameçon.

Dans le sens adéquat pour la pêche. Le crochet étant tourné vers le bas. Il attend le poisson et pourra le prendre, le remonter à la surface, lettres devenant lisibles, et mot et phrases, dans le risque de mourir « en se fixant dans leur dernier cri d'amour ».

Le second « point d'interrogation » en fin de phrase est toujours un hameçon, mais inversé. Le poisson a été relâché. Les mots retournent au silence, les lettres-poissons retournent à la vie. Ainsi, écrire, c'est le passage de la feuille blanche à la feuille blanche, effacement et attente de l'invisible. « L'invisible, c'est l'écriture en attente », avait-il dit, mais il avait immédiatement rajouté : « L'écriture, c'est l'invisible en attente. »

Partir de rien pour retrouver le rien !

INTRODUCTION

Le débat auquel nous assistons présentement concernant la place et le rôle de l'enseignement religieux à l'école suscite des discussions animées et même la controverse. Pour les uns l'enseignement religieux est un reliquat provenant d'une religion qui a maintenu le Québec dans la grande noirceur jusque dans les années 1960. Pour les autres, l'enseignement religieux est un outil de transmission de l'héritage religieux qui a été l'une des composantes principales de l'identité québécoise. La déconfessionnalisation achevée des écoles en septembre 2008 et le débat qui l'entoure nous commandent d'interroger nos certitudes et de revoir nos pratiques.

Ce débat ne peut pas être isolé ou être abordé sans que soient considérées les discussions plus larges sur la place du religieux et singulièrement du catholicisme dans l'espace public et la culture, sur la neutralité et la laïcité des institutions civiques, sur la cohabitation des religions de plus en plus appelées à vivre ensemble, sur la liberté religieuse et sur les droits fondamentaux des croyants et des institutions religieuses. Il devient le lieu à partir duquel sont revus et repensés bien des allants-de-soi et reprise notre manière de penser le rapport au monde et à la société du catholicisme québécois. À l'évidence, la sortie de l'éducation religieuse des enfants du milieu scolaire oblige à réviser bien des pratiques que l'on avait prises pour acquies. Si ce débat a de nombreuses conséquences sur le rapport au monde de l'Église catholique et sur son inscription dans la culture et la société, il n'en a pas moins au plan de la vie de l'Église elle-même. Celle-ci est convoquée non seulement à penser à nouveaux frais la prise en charge de la catéchèse, mais, par choc en retour, amenée à s'interroger en profondeur sur ce que signifie, dans une société pluraliste, proposer la foi chrétienne et éduquer dans cette foi, non seulement des enfants, mais aussi des adultes. Ce que l'on avait d'abord appréhendé dans les termes trop simples d'un transfert de l'activité catéchétique des écoles aux paroisses s'avère aujourd'hui beaucoup plus complexe.

Comme les dominos qui s'entraînent les uns les autres dans leur chute, une question nous mène à une autre et cela, presque sans fin. Sans nier les préoccupations et questions relevant de l'organisation (quelle méthode adopter, quels outils privilégier, quelle pédagogie retenir, quels horaires proposer, quels espaces aménager et quelles ressources mobiliser), on ne peut plus faire fi des questions de fond qui se posent de manière inédite : quelle Église construire, quels chrétiens former, etc. Ainsi, par choc en retour, l'Église catholique est appelée à se re-saisir, suivant l'image patristique, comme mère enfantant des croyants et elle-même toujours appelée à se renouveler.

Ces changements profonds n'arrivent pas comme génération spontanée, mais comme terme d'un parcours dont il n'est pas le lieu ici de retracer les étapes. L'Église du Québec avait déjà développé certaines compétences en matière d'initiation chrétienne et d'éducation à la foi des adultes. Toutefois, les questions posées aujourd'hui sont sans commune mesure avec celles soulevées autrefois. C'est bien une façon de penser et des pratiques séculaires qui sont aujourd'hui remises en cause. Est bien révolue la perspective d'une éducation et d'une initiation chrétienne confinées à l'enfance et faite une fois pour tout. Est toute aussi obsolète l'espérance que l'éducation chrétienne puisse encore relever principalement de l'école et être assurée en bonne partie par l'instruction.

Devant l'urgence de la situation, les efforts se sont aujourd'hui concentrés sur les moyens à prendre pour assurer, en paroisse, la catéchisation des enfants et leur préparation aux sacrements de la confirmation et de l'eucharistie. Il fallait probablement qu'il en soit ainsi. Toutefois, on pressent bien que ces efforts s'avéreront vite trop courts s'ils ne sont pas accompagnés d'une réflexion en profondeur portant sur les questions fondamentales. Dans ce vaste chantier, parmi toutes les questions qu'il faut affronter aujourd'hui, plusieurs d'entre elles sont déjà en travail. Signalons ici celles des tâches de la catéchèse, du rapport entre catéchèse et adultes, du catéchuménat comme modèle pour toute catéchèse, de la formation des catéchistes, de modalités et des formes de propositions catéchétiques qui se distinguent par les qualificatifs sui-

vants : de cheminement, décroisée, intergénérationnelle, permanente, par tranche d'âge, pour ne nommer que celles-là.

Il y a cependant des questions peu soulevées et qui retiennent pourtant notre attention. Nous en énumérons deux que nous développerons par la suite. Comment opérer le passage d'une communauté catéchisante à une communauté à même de se construire à partir de sa propre catéchisation ? Comment former et accompagner de manière pertinente les responsables pastoraux à qui est demandé de mettre en œuvre des projets catéchétiques paroissiaux ?

L'exploration du paysage paroissial des pratiques catéchétiques nous révèle une organisation plutôt structurée autour de catéchèses antécédentes à la première célébration des sacrements chrétiens. Cette approche peut laisser l'impression que la catéchèse n'est qu'une exigence à accomplir afin d'avoir accès à tel ou tel service religieux. Si la catéchèse s'est plutôt opérationnalisée ces dernières décennies sous le mode de services offerts à des groupes spécifiques (préparation aux sacrements des enfants, catéchèse de préparation au mariage, catéchèse des personnes du troisième âge, etc.), comment opérer le passage vers la catéchèse de toute la communauté chrétienne ou vers l'avènement de communautés chrétiennes capables de se recevoir toujours à nouveau de leur propre activité catéchétique ? On ne peut envisager la résolution de cette question sans qu'il ne soit nécessaire de se mettre un peu plus au clair avec les questions de la finalité de la catéchèse et celles de son instrumentalisation, celles qui concernent la nature et la composition de véritables projets catéchétiques paroissiaux, sans qu'on explore et développe les liens organiques essentiels de la catéchèse avec les autres fonctions ecclésiales.

Un autre ensemble de questions se pose à nous, celle de la formation et de l'accompagnement des responsables pastoraux à qui est demandé de mettre en œuvre des projets catéchétiques paroissiaux. Plusieurs intervenants pastoraux que nous côtoyons reconnaissent leur difficulté à identifier des repères signifiants leur permettant de se saisir non seulement des enjeux mais aussi de la nature même de la catéchèse.

tique. Rappelons que la formation académique de la presque totalité de ces individus est d'abord de nature théologique et que peu d'entre eux ont pu profiter d'une formation plus spécifique en catéchèse. Rappelons aussi que la majorité des responsables pastoraux investis aujourd'hui au service de l'Église de Québec ont été formés catéchétiquement à l'aide du Petit catéchisme qui se déclinait sous la forme de questions et de réponses. Nous croyons que la formation et l'accompagnement des responsables paroissiaux doit largement dépasser la présentation d'outils catéchétiques et de méthodes. Comment envisager la formation et l'accompagnement des intervenants pastoraux au plan diocésain sans qu'il ne soit nécessaire de mieux cerner le rapport que ces hommes et ces femmes entretiennent plus ou moins consciemment avec leur propre processus de catéchisation ? N'est-il pas impératif d'adapter nos pratiques diocésaines de formation afin de leur assurer une plus grande cohérence avec les processus et les modes d'opérationnalisation de la catéchèse elle-même ?

Ces deux questions sont intimement liées du fait qu'on ne pourra apporter des réponses satisfaisantes à l'une sans aborder et tenter de résoudre l'autre. Elles constituent un nœud qui pourrait empêcher la catéchèse de produire le véritable renouveau que ses promesses annoncent pourtant. Si les acteurs pastoraux ne renouvellent pas leur rapport à la catéchèse et aux adultes qu'ils rencontrent et si la communauté n'est pas introduite dans un environnement pastoral qui engage sa catéchisation permanente, alors nous croyons que seront fragilisées et peut-être même vouées à l'échec bien des entreprises catéchétiques. Nous souhaitons apporter certains éléments de réponse à ces questions et entrons dans cette recherche à partir de deux principaux intérêts surgissant de notre ministère pastoral : l'exploration du renouvellement du tissu communautaire à partir de la catéchisation et les impacts de la catéchèse sur la révision des modes d'exercice des ministères laïcs et ordonnés au service du monde et du Royaume. Nous expliciterons brièvement chacun de ces intérêts.

Notre expérience de catéchète et de formateur de catéchètes nous a permis de constater que la catéchisation des adultes peut contribuer de manière inédite à la création et à la consolidation d'un tissu de relations ecclésiales fraternelles et commu-

nionnelles. Lorsque des adultes font l'expérience, en groupe, d'un partage à partir des Écritures, les rapports qu'ils nouent entre eux se révèlent de l'ordre de la koinônia. La communion naît du mouvement de l'accueil des Écritures, de leur interprétation et de l'expression des multiples résonnances qu'elles ont suscité chez les uns et chez les autres. Nous avons été témoin à de nombreuses reprises de la création de liens fraternels entre catéchisés, du désir de nourrir ces liens et de s'investir ecclésialement pour permettre à d'autres d'en faire l'expérience. En ce sens, nous pouvons affirmer que si la Parole construit la communauté, la catéchèse contribue certainement à l'élaboration et à la transformation des rapports humains. Nous croyons que la catéchèse participe ainsi au renouvellement du tissu humain de l'Église.

Nous ne croyons pas que l'imposition d'un langage standardisé de la foi puisse engendrer aujourd'hui la communion. Toute initiative institutionnelle qui ferait fi du statut de sujet libre de l'individu risquerait de se buter à une importante difficulté de réception. Au contraire, l'unité apparaît de plus en plus comme devant se construire dans l'acceptation et la reconnaissance des diversités. Dans ce contexte, il nous apparaît nécessaire d'identifier et de mettre en place des espaces d'élaboration d'un langage chrétien audible et pertinent pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui. La catéchèse s'offre comme une médiation permettant, dans l'unité, la réception et l'accueil de la diversité des résonnances ainsi que de la multiplicité des expressions d'une même Parole. Nous avons été à même de constater, à partir de notre implication pastorale en catéchisation et en formation des catéchètes, combien une catéchèse biblique contribue à la revitalisation du tissu spirituel ou croyant de l'Église. Elle convoque à l'intelligence de la foi. Elle appelle à la conversion par la réception d'une Parole qui est extérieure et qui précède l'expérience du groupe des catéchisés. Pourtant cette Parole ne peut s'exprimer qu'à partir de la parole des uns et des autres. La catéchèse contribue à l'élaboration d'une véritable théologie du Salut chez les catéchisés et leur permet de lier notamment Écritures, sacrements et expérience. Notre pratique de catéchisation nous autorise à affirmer que la catéchèse peut engager tant les laïcs que les ministres ordonnés dans une révision des modes d'exercices de leur ministère au service du monde et de l'avènement du Royaume.

Les questions soulevées aujourd'hui par la révision de la nature et des modes d'exercice par l'Église de sa fonction catéchétique et les intérêts que nous portons en regard de nos pratiques sont à l'origine de notre entreprise de recherche. Cependant, la conduite d'une recherche ne peut être associée à un parcours linéaire et préétabli. Au contraire, il s'agit d'un parcours fait de tâtonnements, d'essais et d'erreurs et inscrit essentiellement dans une dynamique évolutive. Au départ, nous avons dû délimiter notre champ d'investigation en mettant de côté des questions et des problématiques. Les questions liées à la catéchisation des enfants, à l'élaboration de projets catéchétiques paroissiaux, au rapport adulte et catéchèse et à l'initiation chrétienne des adultes n'ont pas été retenues. Nous avons choisi à tout le moins de ne pas les aborder de manière frontale.

Un projet de recherche s'est lentement dessiné et nous avons choisi de travailler les rapports ou transactions entre catéchisés adultes et communauté. Nous nous sommes donné les objectifs suivants : nous souhaitons d'abord cerner les contours de l'expérience catéchétique des adultes catéchisés à partir de la Catéchèse biblique symbolique. Nous étions alors en présence d'individus qui nous témoignaient pour certains de leur conversion, pour d'autres, de leur redécouverte de la foi chrétienne. Si nous connaissions le *modus operandi* de cette pédagogie catéchétique, nous voulions cependant mieux analyser le type d'expérience croyante qu'elle favorisait. Nous poursuivions aussi l'objectif d'identifier des voies pertinentes à l'agrégation des nouveaux catéchisés adultes à la communauté chrétienne. Les avenues à dégager se devaient d'être capables de prendre en compte l'originalité du cheminement catéchétique de ces adultes et le type de croyant qu'il a permis de construire. Enfin, nous avions pour objectif d'éclairer comment l'Église peut faire l'expérience d'être elle-même en processus d'institution notamment par l'intégration des nouveaux catéchisés adultes. Une question de recherche s'est précisée en cours de route et est devenue l'axe central de toute la recherche : comment des responsables pastoraux paroissiaux doivent-ils honorer, soutenir et favoriser les déplacements ecclésiaux que la mise en œuvre de pé-

dagogies catéchétiques de type socioconstructiviste interactif engage dans l'exercice des fonctions ecclésiales par tous les membres de la communauté chrétienne ?

Pour répondre à ces objectifs et se donner les outils nécessaires afin de répondre à notre question de recherche, nous avons parcouru la littérature consacrée à la catéchèse et nous nous sommes doté de méthodes de recherche et d'interprétation théologique. Nous avons aussi choisi de nous associer à des praticiens de la catéchèse dans un milieu d'intervention précis, celui d'une paroisse de banlieue de Québec. C'est à l'aide d'une équipe de cochercheurs de ce milieu que nous avons mené une recherche-action. Une pré-enquête a été conduite afin de cerner en équipe un problème pastoral particulier. Ceci nous a permis, au départ de l'enquête, de préciser la question de recherche autour de laquelle devait graviter tout l'édifice et à laquelle nous désirions apporter une réponse satisfaisante. Puis, nous avons mené l'enquête jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à la saturation des données recueillies et jusqu'à la résolution satisfaisante du problème pastoral identifié. Nous avons coiffé notre recherche par la construction d'une interprétation théologique à partir de la méthode de corrélation. La thèse rendra compte de notre entreprise de recherche.

Le premier chapitre aura pour objectif de faire valoir l'originalité de notre recherche en la situant au sein de la tradition de recherche consacrée à la catéchétique. Pour ce faire, nous en analyserons les principales productions à partir de notre question de recherche. Nous scruterons donc les documents romains récents de l'Église catholique, d'autres de l'Église du Québec et de la France, les écrits d'un certain nombre de théologiens sur la catéchétique, sur la catéchèse des adultes, sur le rapport entre catéchèse et communauté chrétienne et enfin nous scruterons les écrits du couple Lagarde sur la Catéchèse biblique symbolique. Ce premier chapitre nous permettra de prendre la mesure des affirmations que nous avons rencontrées au sujet des impacts communautaires de la catéchèse des adultes et sur les transactions devant s'opérer entre catéchisés et communauté. Toutefois, il nous permettra aussi de voir apparaître l'espace réflexif laissé vacant autour de cette question.

Le second chapitre s'intéressera plus spécifiquement aux pratiques et aux méthodes utilisées dans le cadre de la recherche. Nous procéderons de manière systématique en situant d'abord notre recherche dans l'environnement disciplinaire de la théologie pratique. Nous dégagerons la spécificité de cette discipline et démontrerons la pertinence d'y inscrire notre recherche. Par après, nous décrirons l'univers d'enquête au sein duquel nous avons choisi de conduire la pré-enquête et l'enquête. Nous situerons la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation et exposerons son projet catéchétique paroissial. Nous procéderons par la suite à la description de la méthode de recherche qualitative qui a charpenté notre entreprise : la recherche-action. Nous proposerons des éléments de définition et décrirons l'articulation concrète de cette méthode. Nous fournirons ensuite une description du collectif – le groupe de co-rechercheurs – et préciserons sa composition. L'une des premières tâches du collectif fut de prendre la mesure de la situation problématique qui affectait leur pratique catéchétique et de préciser le problème pastoral auquel il souhaitait apporter des réponses novatrices tant au plan de la réflexion que de l'action. Nous décrirons la situation problématique identifiée et terminerons ce second chapitre par la description détaillée des étapes de mise en œuvre de la pré-enquête et la description séquentielle du développement de l'enquête. Ce chapitre nous permettra de recueillir un nombre appréciable de données qui se sont précisées au cours de la pré-enquête et de l'enquête.

Le chapitre troisième se consacrera à la suture des données recueillies. Nous procéderons à l'organisation des données de l'enquête à l'aide de la méthode de catégorisation qui nous assurera d'opérer avec rigueur et souci de relier toutes ces données entre elles. Nous explorerons les rapports que la recherche a pu établir entre les impacts de la catéchisation des adultes à partir de la Catéchèse biblique symbolique, les fonctions ecclésiales et l'organicité de la catéchèse. Nous mettrons enfin en relief, à la fin de ce chapitre, une pratique qui a suscité notre intérêt afin de résoudre le problème posé : le « dimanche » comme événement communautaire permettant d'intégrer l'expérience et l'expression des fonctions ecclésiales.

Enfin, le quatrième et dernier chapitre sera consacré à la construction du discours théologique. La corrélation entre l'expérience du collectif et certaines autres expériences que nous avons ciblées surtout dans le livre des Actes des apôtres nous permettra de dégager le concept de désappropriation comme clé interprétative de la recherche et comme attitude pertinente permettant d'apporter un éclairage nouveau au problème pastoral identifié. Nous verrons que l'attitude de désappropriation qui se situe dans l'ordre de l'être trouve sa correspondance dans l'ordre de l'action en la démaîtrise. En conclusion de ce chapitre, nous verrons qu'un leadership pastoral démaîtrisant, autorisant et catholicisant contribuera à honorer la diversité dans l'unité et ainsi de favoriser la communion ecclésiale.

La catéchèse des adultes ne peut plus être observée comme un en-soi. La qualité des rapports entre catéchisants et catéchisés et entre communauté et catéchisés est cruciale pour l'efficacité de la catéchèse des adultes. Les transactions qui devraient s'opérer entre chacune des parties devraient permettre à l'Église de réviser, de manière permanente, sa manière de comprendre et de rendre compte de la nature de l'expérience croyante et, plus globalement, de l'expérience ecclésiale. Ainsi, c'est non seulement la fonction catéchétique de l'Église qui est concernée par la catéchèse des adultes mais aussi la manière dont l'Église sait mettre en œuvre, organiquement, l'ensemble de ses fonctions au service de l'avènement du Royaume.

CHAPITRE PREMIER

CATÉCHISÉS ADULTES ET COMMUNAUTÉ : REVUE DE LA LITTÉRATURE

L'état de la recherche et des questions actuelles sur la catéchétique ouvre un paysage vaste et riche par l'abondance des champs d'exploration en cours. Si depuis Vatican II un véritable chantier s'est mis en œuvre,¹ la catéchétique jouit aujourd'hui d'un intérêt majeur de la part des théologiens et des praticiens qui se consacrent à la réflexion l'entourant et à sa mise en œuvre pratique. Or, il semble que le processus d'*aggiornamento* de la catéchétique soit alambiqué et intimement lié aux divers accents ecclésiologiques – voire même aux diverses ecclésiologies et aux diverses théologies de la Révélation – qui prennent place dans l'Église. La catéchétique peut-elle penser faire peau neuve illico au sortir de plus de quatre cent ans de fidélité à la forme et à la pédagogie du *Petit catéchisme* ?

L'institution du *Petit catéchisme* a engendré, selon Jacques Audinet, un véritable clivage culturel et un unilinguisme religieux. Bien que le *Petit catéchisme* ait pu nourrir la prétention secrète de résumer l'Écriture, il faut cependant reconnaître qu'il n'a jamais pu claquemurer l'expérience croyante. Selon les mots de Audinet,

¹ Dans le courant des années 1950, le *courant kérygmaticque* suggérait déjà un véritable renouveau de la catéchétique. Les Semaines internationales de la catéchèse qui ont marqué les décennies '50 et '60 impriment chacune une distanciation critique par rapport au catéchisme traditionnel. On verra à ce sujet André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Cogitatio Fidei 158 (Paris : Cerf, 1990), 163-244.

« l'universalité du modèle achoppe sur la totalité de l'enjeu : le modèle pédagogique peut recouvrir tout l'espace, ce qui est en cause au plus profond, la foi, le déborde ».2 L'influence majeure d'une véritable institution catéchétique comme le Petit catéchisme trouve des manifestations encore prégnantes au sein de la catéchétique. Bien que cette dernière ait tenté, depuis près d'une centaine d'année, d'envisager l'autrement du catéchisme par des avancées courageuses, la catéchétique a aussi vécu ses moments de stagnation et parfois même des désirs plus ou moins avoués de retour à ses anciens modèles.

Le renouvellement de la catéchétique et le foisonnement de la recherche qui s'y rattache s'avèrent d'une actualité cruciale pour l'annonce de l'Évangile au Québec au début de ce siècle. La crise de la transmission qui ébranle au premier chef l'Église catholique du Québec est plutôt perçue par Gilles Routhier comme la crise des institutions de la transmission. « Dans la crise de la culture qui secoua l'Occident au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, ce sont toutes les institutions porteuses de sens, école, famille et Église, qui ont été ébranlées. Or ce sont sur ces institutions que reposait depuis des siècles la formation chrétienne des jeunes. La crise de la transmission dont on parle souvent est avant tout une crise des institutions de la transmission ».3 Cette crise, si elle plonge l'Église dans une situation trouble, peut aussi laisser espérer un changement profond. Cette situation de déséquilibre et de recherche convoque l'Église à revoir à nouveau frais non seulement les modalités du rapport qu'elle entretient avec la culture mais aussi la qualité du dialogue qui devrait la poser comme véritable interlocutrice avec le monde au sein duquel elle est envoyée. C'est précisément la qualité de ce rapport qui orientera notre exploration et notre analyse de la littérature consacrée à la catéchétique. Quelle posture l'Église privilégie-t-elle lorsqu'elle s'investit dans l'acte catéchétique ? Comment envisage-t-elle son rapport au monde ? Percevons-nous les traits d'une attitude frontale favorisant le monologue plutôt que le dialogue ou un véritable risque à entrer en dialogue avec la culture ? Ces questions

² Jacques Audinet, « La catéchèse, enjeu de société, » *Études* (juillet 1977), Tome 347 : 101.

³ Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse : quand tu déranges familles et paroisses* (Bruxelles : Lumen Vitae ; Saint-Barthélemy-d'Anjou : Éditions CRER, 2007), 5.

fournissent des repères pour le choix des angles d'analyse de la littérature et ils constitueront en quelque sorte des lignes directrices dessinant une grille de lecture.

Notre investigation de la littérature consacrée à la catéchétique empruntera cinq canaux plus particuliers : d'abord, nous appliquerons notre grille de lecture aux documents du concile Vatican II, aux exhortations apostoliques, aux autres documents romains ainsi qu'aux directoires généraux et autres textes de l'Église québécoise publiés depuis le concile (1). Nous l'appliquerons ensuite aux documents publiés par les théologiens qui ont travaillé la catéchèse ces dernières décennies (2) et puis, de manière plus spécifique, aux développements concernant la catéchèse des adultes (3), au rapport catéchèse et Église (4) et enfin aux travaux de Claude et Jacqueline Lagarde sur la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique (5). Nous concluons ce chapitre par l'explicitation de l'originalité de notre recherche, la situant dans la tradition de recherche qui la précède et qui la nourrit.

1. La catéchèse et son renouveau : l'élan inspiré par les documents de l'Église romaine

Il y a un peu plus de quarante ans, prenant acte des importantes mutations culturelles et sociales opérantes – éducation, santé, explosion des sciences et des techniques, des communications (pour ne nommer que celles-là) – ayant un impact majeur sur le rapport de l'Église au monde, le concile Vatican II entend apporter un véritable *aggiornamento* à l'ensemble de l'ecclésiologie de l'Église catholique. Cette dernière fait le constat que « le genre humain vit aujourd'hui un âge nouveau de son histoire, caractérisé par des changements profonds et rapides qui s'étendent peu à peu à l'ensemble du globe ».4

⁴ Vatican II, « Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, » dans *Vatican II : les seize documents conciliaires : texte intégral* (Montréal et Paris : Fides, 1967), § 4.

L'élan de mise à jour de Vatican II a eu une influence prépondérante sur le processus de rénovation de la fonction catéchétique de l'Église.⁵ On peut toutefois déceler à travers les couches successives de rédaction des actes du concile combien le processus du passage d'une ecclésiologie de « modèle institutionnel et juridique < préconciliaire > » à un modèle de « communion et de service »⁶ s'opère à travers un nœud de tensions entre ce que l'on doit tenir des anciens modèles et ce qui procède véritablement de la Tradition, d'une part, et tout ce qui de l'Église est appelé à se concevoir et se traduire dans un « autrement », d'autre part. En ce qui a trait à la catéchèse, le décret *Christus Dominus* (CD) sur la charge pastorale des Évêques stipule que ces derniers « doivent proposer la doctrine d'une façon adaptée aux nécessités du moment ».⁷ Ici, l'« ordre et la méthode » doivent être adaptés au « caractère, aux facultés, à l'âge et aux conditions de vie des auditeurs ».⁸ On ne trouve donc pas d'allusion explicite à une possible rétroaction de la part de ses interlocuteurs ainsi qu'une ouverture à la dimension dialogique de la communication.

Les choses se présentent différemment dans la constitution *Dei Verbum*. De fait, une participation plus dialogique semble affirmée par la conversation que Dieu et les hommes entretiennent mutuellement.⁹ *Lumen Gentium* affirme pour sa part que « l'ensemble des fidèles qui ont reçu l'onction qui vient du Saint (cf. 1 Jn 2, 20 et 27),

⁵ Emilio Alberich affirme que « bien que le concile n'ait pas abordé directement le thème de la catéchèse et que ses documents n'y réfèrent explicitement que très peu, il y a pourtant eu sur elle un impact profond et crucial. Sa contribution vitale a consisté en une clarification des éléments fondamentaux de la catéchèse, à savoir son objet ou son contenu (la Parole de Dieu, dans la mesure où la catéchèse est proclamation de la Parole et appel à se mettre au service de la Parole), son sujet (le croyant, puisque la catéchèse est aussi considérée comme éducation à la foi) et sa dimension institutionnelle (l'Église, puisque la catéchèse c'est elle qui agit et s'exprime). Il suffit de regarder les documents conciliaires qui parlent de ces trois réalités : la Parole, la foi et l'Église (*Dei Verbum*, *Ad Gentes*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*). » Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse* (Bruxelles : Lumen Vitae ; Montréal : Novalis, 2006), 21-22.

⁶ Cf. *Ibid.*, 192-199.

⁷ Vatican II, *CD*, § 13.

⁸ *Ibid.*, § 14.

⁹ On verra à ce sujet les paragraphes suivants : *DV* § 2 : « Ainsi par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion. » *DV* § 21 : « Car dans les Livres saints, le Père qui est aux cieux s'avance de façon très aimante à la rencontre de ses fils, engage conversation avec eux. » On consultera aussi l'analyse de André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 60.

ne peut pas errer dans la foi ; et il manifeste cette prérogative au moyen du sens surnaturel de la foi commun à tout le peuple, lorsque, « depuis les évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs », il fait entendre son accord universel dans les domaines de la foi et de la morale ».10 Ici, la fonction prophétique du Peuple saint de Dieu est clairement établie. De plus, cette dernière convoque le Magistère à une véritable expérience dialogique, interprétative et réceptrice de l'expression du *sensus fidei* validée d'une part par les dons de l'Esprit distribués aux fidèles et d'autre part par la communion entre les évêques et les fidèles, sceau ultime de l'expérience de foi et de son expression.

Bien que l'ecclésiologie conciliaire semble témoigner d'un processus encore en marche et certainement pas achevé – s'il peut l'être – elle n'apparaît pas encore tout à fait au clair avec le renouveau de la catéchétique qui d'ailleurs n'est abordée que très succinctement.11 Cependant, c'est l'ensemble du corpus théologique de Vatican II qui constituera le terreau des réformes catéchétiques à venir.12 S'appuyant sur les accents majeurs qu'il dégage de l'ensemble des seize documents promulgués au moment où il rédige son article, le jésuite Marcel Van Caster dégage quatre pistes d'avenir pour la catéchèse :

1. La catéchèse doit retrouver plus nettement, comme base de toute son action, le souci pastoral dans la fonction qu'elle a à remplir pour susciter la

¹⁰ Vatican II, *LG*, § 12. Sur la dimension dialogique de la Révélation on pourra consulter *DV*, § 2 et 8. *LG*, § 12 et 35 déploie de manière plus particulière la fonction herméneutique et prophétique des laïcs.

¹¹ Vatican II promeut toutefois, de manière neuve, le catéchuménat comme « formation à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître ». *AG*, § 14. Aussi les évêques doivent-ils soit le restaurer ou l'aménager : *CD*, § 14 ; *SC*, § 64 ; 66.

¹² On consultera l'article de grand intérêt de Maurice Simon sur l'histoire du *Catéchisme de l'Église catholique*. Simon trace l'évolution du rapport de l'Église au Catéchisme et démontre qu'au sortir du dernier concile, ce sont les textes conciliaires eux-mêmes qui étaient considérés comme « le grand catéchisme des temps modernes » selon l'expression de Paul VI. De Vatican II au Synode sur la catéchèse en 1977, il était convenu qu'il revenait à chacune des conférences épiscopales de publier leur propre catéchisme. Sous Jean-Paul II, le retour à un catéchisme *universel* s'est imposé jusqu'à sa publication en 1997. Maurice Simon, « Le « Catéchisme de l'Église catholique », de Vatican II à Jean-Paul II, » *Revue théologique de Louvain* 32 (2001) : 3-23. Aussi : Maurice Simon, « Vatican II et le mouvement catéchétique, » *Revue théologique de Louvain* (1978), 59-82. Maurice Simon, *Un catéchisme pour l'Église catholique : du Concile de Trente à nos jours* (Leuven : Leuven University Press : Peeters, 1992).

rencontre des hommes avec Dieu, en Jésus-Christ, au sein de l'Église, et la rencontre mutuelle des hommes dans la charité chrétienne... 2. Premièrement, celle-ci (la catéchèse) doit faire connaître les signes existentiels du message chrétien que comportent les « *témoignages de vie* » du passé et du présent... Deuxièmement, la catéchèse doit tendre de toutes ses forces à *faire connaître explicitement Jésus-Christ*, à travers toutes les sortes de signes qui sont utiles à l'homme... 3. Les matières désignées pour l'enseignement et les méthodes de catéchèse feront une place plus large au *dialogue* et au respect de la *liberté*... 4. Dans la ligne de l'intérêt que le Concile a montré pour les *problèmes de la vie terrestre*, il importe d'élaborer très soigneusement une catéchèse prenant, comme sujet à traiter, les problèmes de la vie.¹³

On notera ici la troisième piste présentée par Van Caster : l'importance prépondérante accordée au mode dialogique au sein de l'acte catéchétique. Ici, toutefois, il est intéressant de constater qu'il n'est nullement fait mention de la fonction des Écritures dans la catéchèse.

En conclusion de *Christus Dominus*, les Pères du concile demandent notamment la rédaction d'« un directoire sur l'enseignement catéchétique du peuple chrétien, dans lequel on traitera des principes fondamentaux et de l'organisation de cet enseignement, ainsi que de l'élaboration de livres traitant de la question ».¹⁴ Paul VI promulgue le document sous le titre de *Directoire Catéchétique Général* en 1971. Le *Directoire* souhaite s'inscrire dans l'ecclésiologie de Vatican II et certaines préoccupations et intentions de *Gaudium et Spes* se traduisent notamment dans l'objet de sa première partie alors qu'il situe la catéchèse dans un monde en mutation. Il importe alors « de dégager certains traits ou caractères de la situation actuelle, en indiquant leurs répercussions spirituelles et les devoirs nouveaux qui incombent à l'Église ».¹⁵ Si le rapport Église-monde semble posé d'entrée de jeux, le *Directoire* est plus discret sur la figure concrète que prend l'Église à qui incombent ces devoirs nouveaux ? Gilles

¹³ Marcel Van Caster, « La catéchèse selon l'esprit de Vatican II, » *Lumen Vitae* 21, n° 1 (1966) : 27-28.

¹⁴ Vatican II, *CD*, § 44.

¹⁵ Congrégation pour le clergé, *Directoire catéchétique général* (Paris : Association épiscopale catéchétique, 1971), § 1.

Routhier constate avec étonnement que le *Directoire* demeure silencieux au sujet de la paroisse et « de plus, quoi qu'il en soit de la signification exacte du terme communauté, tous les passages du *Directoire* où il est utilisé n'établissent pas un lien organique entre catéchèse et communauté et ils proposent encore moins que la communauté soit responsable de la catéchèse ou que le milieu de la catéchèse soit la communauté ».16 Toujours selon Routhier, pour comprendre cette quasi dichotomie entre paroisse et catéchèse, il faut replacer le *Directoire* dans le contexte qui l'a vu naître – celui de la pastorale d'ensemble et d'une époque qui remet en doute la « paroisse comme institution porteuse » et le document qui en a commandé la rédaction – le décret *Christus Dominus* qui associe le *Directoire* à la tâche d'enseignement des évêques.¹⁷

La seconde partie du *Directoire* est consacrée à l'exploration du ministère de la parole qui est présenté comme le « héraut » de la tradition vivante. Dans le sillage de *Dei Verbum*, la tradition vivante est présentée, au numéro 13, comme la conversation que Dieu entretient avec les hommes (DV 2). Le modèle de la communication présenté est ici explicitement descendant :

Les Pasteurs de l'Église, non seulement proclament et expliquent directement au peuple de Dieu le dépôt de la foi qui leur a été confié, mais, en ce qui concerne les expressions et explications que les fidèles recherchent et proposent, ils décident avec autorité, si bien que « dans le maintien de la foi transmise, dans sa pratique et sa confession, s'établit, entre évêques et fidèles, une singulière unité d'esprit » (DV, 10).

C'est la raison pour laquelle il est indispensable que le ministère de la parole rapporte la révélation divine telle que le Magistère l'enseigne et telle que, sous la vigilance du Magistère, elle s'exprime dans la conscience et la foi vivantes du peuple de Dieu. De cette façon, le ministère de la parole n'est pas la simple répétition de la doctrine du passé, mais sa reproduction fidèle avec une adaptation aux problèmes nouveaux et une intelligence croissante de cette doctrine.¹⁸

¹⁶ Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse*, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 11-12.

¹⁸ *Directoire catéchétique général*, § 13.

S'inscrivant dans l'ecclésiologie du concile, le *Directoire* permet d'envisager la catéchèse dans l'ensemble de l'activité d'évangélisation de l'Église¹⁹ qui est responsable « d'annoncer la foi aux hommes d'aujourd'hui et de la promouvoir au cœur d'une société secouée par de profondes mutations socioculturelles ».²⁰ Cependant, si l'ensemble du document témoigne du souci de prendre acte de ces mutations socioculturelles et des multiples rapports que les personnes peuvent entretenir à la foi,²¹ il n'en demeure pas moins que s'y exprime l'intérêt, de la part de l'Église, de s'adapter aux différentes postures croyantes et diverses situations humaines afin de transmettre de la meilleure manière la vérité, la foi, la catéchèse, le vrai message ou le contenu. La dimension dialogique de la catéchèse apparaît ici très ténue²² et semble s'inspirer de l'esprit des propos de Paul VI, qui, lors de l'ouverture de la seconde session du concile, affirmait pourtant la nécessité d'engager un véritable dialogue avec le monde puisque « l'Église le regarde avec une profonde compréhension, avec une admiration vraie, sincèrement disposée non à le subjuguier, mais à le servir ; non à le déprécier, mais à accroître sa dignité ; non à le condamner, mais à le soutenir et à le sauver ».²³ Les transactions de l'Église en direction du monde apparaissent assez largement explorées alors que celles du monde envers l'Église ne semblent pas encore faire partie du paysage de la catéchèse.

Quelques dix années après le concile, les fondements et les finalités de la catéchèse sont revus à nouveaux frais. En 1977, Paul VI convoque une assemblée du synode des évêques consacré à la catéchèse.²⁴ L'un des fruits de ce synode sera

¹⁹ On verra à ce sujet particulièrement les numéros 2, 6, 17, 18 et 126.

²⁰ *Directoire catéchétique général*, § 1.

²¹ On verra à ce sujet particulièrement les numéros 6, 7 et 8 qui dépeignent différentes postures croyantes par rapport à la foi chrétienne et la cinquième partie du *Directoire* qui détermine les différents accents de la catéchèse selon les âges en s'appuyant sur la conviction que « multiples sont les voies et les moyens par lesquels le message chrétien peut s'adapter aux divers besoins des hommes ». § 77.

²² On retrouve quatre occurrences du substantif dialogue dans le *Directoire*. Aucune d'entre elles ne laisse entendre clairement qu'engager un dialogue pourrait nourrir l'activité interprétatrice de l'Église.

²³ Paul VI, « Discours de S. S. Paul VI lors de l'ouverture de la deuxième session du Concile, » dans *Vatican II : les seize documents conciliaires* (Montréal et Paris : Fides, 1967), 610.

²⁴ On consultera avec intérêt les principaux documents et actes du Synode des évêques de 1977 sur la catéchèse réunis et présentés par Jacques Potvin. *Synodus episcoporum, Réalités et avenir de la*

l'exhortation apostolique *Catechesi tradendae* promulguée en 1979 par Jean-Paul II. Ici, l'autorité du Christ enseignant est instituée comme clé de voûte de tout l'édifice catéchétique²⁵ et le but de la catéchèse défini en ces termes : « mettre quelqu'un non seulement en contact mais en communion, en intimité avec Jésus-Christ : lui seul peut conduire à l'amour du Père dans l'Esprit et nous faire participer à la vie de la Trinité Sainte ». ²⁶ Si le christocentrisme de *Catechesi Tradendae* (CT) poursuit l'idéal de *mettre en communion* les catéchisés avec le Christ, la voie préconisée se focalise sur la transmission de l'orthodoxie de l'unique doctrine : la Vérité que transmet le Christ lui-même.

Dans cette optique, le « dire » du Christ est conçu avant tout comme le dévoilement de l'« être » ; il est l'expression du réel. Dans cette optique, le langage est vu en priorité comme le moyen par lequel s'énonce le vrai. Aussi, l'autre aspect du langage qui le fait voir comme moyen d'interlocution, comme ce qui permet l'entretien entre les hommes, comme ce par quoi se construisent les relations de solidarité et de reconnaissance mutuelles, est non point nié, mais quelque peu relégué au second plan. En d'autres termes, dans l'image du Christ enseignant, c'est la fonction référentielle du langage qui est mise en relief tandis que sa dimension interlocutrice et dialogique demeure plutôt dans l'ombre.²⁷

Le christocentrisme de CT – présentant comme modèle de la catéchèse la figure du Christ enseignant avec autorité – encadre la catéchèse dans un modèle de communication descendant. La présentation de la distribution hiérarchique des responsabilités catéchétiques en offre d'ailleurs une patente illustration : des évêques aux reli-

catéchèse dans le monde : principaux documents du Synode des Évêques 1977, Documents d'Église (Paris : Le Centurion, 1978).

²⁵ Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, 1977, § 7. On consultera avec grand intérêt sur ce sujet le troisième chapitre de André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 45-64. Denis Villepelet stipule que le paradigme qui présente la catéchèse comme transmission de la « fides quae creditur » engendre un type de catéchisé écoutant et recevant la vérité qui vient de Dieu. L'aspect didactique est ici privilégié puisque l'enseignement « expose », « apprend », « explique », « fait comprendre », « déploie » le message chrétien. Cf. Denis Villepelet, « Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains », *Catéchèse*, n° 165 (2001) : 21-44.

²⁶ Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, § 5.

²⁷ André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 58.

gieux et religieuses puis aux laïcs dont l'action est « souvent humble et cachée ».²⁸ Non seulement cette perspective engendre-t-elle un recentrement manifeste sur la fidélité doctrinale mais en plus, par voie de conséquence, cette exhortation, « au moins en certains de ses paragraphes, semble vouloir réduire au minimum l'activité interprétante des catéchistes ».²⁹ En effet, « on suppose ici qu'une communication transparente du message est possible pourvu que soit évité tout parasitage venant de la personnalité du catéchiste, de ses attitudes ou de ses opinions personnelles. La médiation du catéchiste, qui est un témoin en acte et en parole de la doctrine du Christ, tend à cet égard à être purement instrumentale ».³⁰ Inscrit dans une lignée fondée sur la transmission d'une doctrine toujours reçue d'un tiers qui le précède, voire de l'autorité du Magistère, le catéchète se voit donc attribué le rôle de « porte-parole ».³¹ Il est intéressant de constater que cette vision « descendante » dans la hiérarchie des responsables de la transmission de l'enseignement de Jésus-Christ soit quasi absente du *Message au peuple de Dieu* qui a suivi l'assemblée ordinaire des évêques de 1977.³² La troisième partie du *Message* énumère les responsables de la catéchèse dans un ordre renversé par rapport à celui de *Catechesi Tradendae* : au numéro 12, ce sont d'abord tous les chrétiens, « de par leur baptême, et par la grâce spécifique du sacrement de confirmation, (qui) sont appelés à annoncer l'Évangile et à se soucier de la foi de leurs frères dans le Christ ». Puis, au numéro 13, la communauté chrétienne est posée comme « lieu ou milieu ordinaire de l'enseignement catéchétique ». Enfin, ce n'est qu'au numéro 14 qu'on évoque le rôle de l'évêque et des autres responsables de

²⁸ Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, § 66.

²⁹ André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 62.

³⁰ *Ibid.*, 131-132.

³¹ André Fossion, dans son analyse de l'ecclésiologie de *Catechesi Tradendae* confirme que « la Révélation dont l'Église est dépositaire, est plutôt considérée comme un tout constitué qui donne sens, de manière autonome et d'en haut, aux réalités de ce monde sans que la prise en compte de ces dernières intervienne de manière déterminante dans l'appropriation ainsi que dans l'élaboration progressive du sens de la Révélation elle-même. Comprendre la Révélation, revient essentiellement à se mettre à l'écoute d'un sens déjà donné, tel qu'il est déposé, fixé dans la mémoire de l'Église ». *Ibid.*, 308.

³² Synode des évêques, « Message au peuple de Dieu : la catéchèse en notre temps, spécialement pour les enfants et les jeunes », *Documentation catholique*, n° 1731 (4 décembre 1977) : 1016-1021. On y présente toutefois au paragraphe 14 les acteurs de la catéchèse dans l'ordre suivant : « l'évêque et ses prêtres, les diacres, les parents, les catéchistes, les enseignants, les animateurs des communautés chrétiennes ».

la catéchèse. Ceux-ci sont appelés à remplir deux responsabilités spécifiques : la coordination de la catéchèse et la catéchisation elle-même. La participation des catéchistes est exprimée ici de manière plus conforme à la véritable responsabilité qu'ils remplissent dans l'exercice du ministère catéchétique alors qu'on prend en compte que « dans de nombreux pays, les catéchistes travaillent avec les prêtres à l'animation des communautés chrétiennes. En union avec leur évêque, ils sont responsables de la transmission de la foi ».³³

Enfin, le *Message au peuple de Dieu* de 1977 ouvrait un véritable espace dialogique entre la catéchèse et le pluralisme « du monde actuel ». L'activité catéchétique y était promue comme une aide offerte aux chrétiens afin de non seulement se situer au sein du pluralisme social et religieux mais aussi « elle les sensibilisera également au dialogue, un dialogue qui respecte les autres et qui reste parfaitement fidèle à la vérité ».³⁴ Or, CT semble manifester une certaine circonspection à l'égard de la culture.³⁵ Cette réserve pourrait même laisser entrevoir une paradoxale difficulté à entrer véritablement en dialogue. On retrouve cette prudence notamment lorsque CT évoque le risque, voire le danger du rapport à la culture comme une menace d'altération de l'Évangile : « la force de l'Évangile est partout transformatrice et régénératrice. Lorsqu'elle pénètre une culture, qui s'étonnerait qu'elle en redresse bien des éléments ? Il n'y aurait pas de catéchèse si c'était l'Évangile qui devait s'altérer au contact des cultures ».³⁶ La perception de la culture ambiante inscrite dans CT semble établir Église et culture sur des terrains bien différenciés où l'ignorance de Dieu est posée comme

³³ Synode des évêques, « Message au peuple de Dieu : la catéchèse en notre temps, spécialement pour les enfants et les jeunes », § 14.

³⁴ *Ibid.*, § 15.

³⁵ On trouve une posture ecclésiale similaire dans une analyse que André Fossion trace du Directoire Général pour la Catéchèse. « Dans son analyse de la situation, le *DGC* campe le principal adversaire de l'Église : la non-croyance représentée par le « sécularisme », l'« athéisme » ou encore l'« indifférence religieuse »... Par rapport à ce monde qui semble s'éloigner de Dieu, la foi chrétienne apparaît avec les attributs du « plein » appelé à combler le « vide » et le non-sens de la non-croyance. Mais est-ce bien ainsi que les choses se présentent ? N'eut-il pas été utile tout d'abord d'affiner l'analyse sociologique et de prendre en compte le résultat des enquêtes récentes ? » André Fossion, « Un nouveau Directoire Général pour la Catéchèse », *Lumen Vitae* 53, n° 1 (1998) : 98.

³⁶ Jean-Paul II, *CT*, § 53. Cette prise de position semble marquer une fracture avec certains paragraphes de *GS* notamment aux numéros 43 et 44. On y décrit l'aide que L'Église, par les chrétiens apporte à l'activité humaine et celle que l'Église reçoit du monde d'aujourd'hui.

l'une des caractéristiques de la culture actuelle. Jean-Paul II dira : « Les chrétiens d'aujourd'hui doivent être formés à vivre dans un monde qui largement ignore Dieu ou qui, en matière religieuse, au lieu d'un dialogue exigeant et fraternel, stimulant pour tous, s'enlise trop souvent dans un indifférentisme niveleur ».³⁷ Cette analyse ou cette perception pour le moins étonnantes de la culture ambiante pourrait laisser présager, à tort, la perception de l'absence de Dieu au sein du monde et le besoin de construire les croyants selon une identité forte, claire et perçue dans un rapport d'altérité au monde. Il nous apparaît que selon de telles perspectives, l'espace dialogique de la catéchèse soit largement réduit. Depuis le concile, le rapport « annonce de la foi » et « culture » n'a pourtant pas cessé d'alimenter la réflexion de l'Église. Le lien organique qui pourrait permettre un véritable dialogue entre l'Église et la culture contemporaine devient l'enjeu majeur de la catéchèse selon Jacques Audinet. Or, le défi demeure colossal puisque certaines prémices de la prise de parole ecclésiale sont encore aujourd'hui teintées d'une culture pluricentenaire : l'héritage de la culture du *Petit catéchisme*.³⁸ Il n'aura d'ailleurs fallu que quelques années pour que l'Église commande la publication d'un nouveau catéchisme mais cette fois, pour l'Église universelle et l'ensemble des Églises locales. Le souhait de la rédaction d'un tel catéchisme est exprimé lors de l'assemblée spéciale du synode romain de 1985.³⁹ Jean-Paul II le promulguera en 1992.

³⁷ Jean-Paul II, *CT*, § 57.

³⁸ Audinet décrit certains principes et visées du *Petit catéchisme* qui ont contribué à uniformiser l'identité croyante : « Une sorte de langage commun s'est ainsi constitué d'un bout à l'autre de la planète, tel que, franchi l'obstacle des traductions, tous peuvent communiquer dans les mêmes mots d'un pays à l'autre, d'une génération à l'autre... Cette totalité n'est pas seulement géographique, elle est aussi culturelle. Elle engendre un même type d'homme : celui qui, quelles que soient ses origines et la latitude de son pays, sera dénommé "le bon chrétien" ». Jacques Audinet, « La catéchèse, enjeu de société » : 97-98. Gilles Routhier confirme qu'« au cours des derniers siècles, la tradition catholique a eu tendance à survaloriser l'émetteur et à minimaliser le rôle du sujet réceptif. Cela s'est exprimé par une vision bipartite de l'Église thématifiée par les expressions *Ecclesia docens* et *Ecclesia dicens*. Dans cette représentation de l'Église, on oubliait le fait que les fidèles étaient de véritables acteurs. On les concevait comme des récepteurs capables d'enregistrer un message transmis. Au lieu d'être sujets actifs, les fidèles étaient considérés comme assujettis à la parole et à l'autorité de ceux qui gouvernent. » Gilles Routhier, « Une catéchèse pour adultes, » dans *Théologie, mission et catéchèse*, sous la direction de Henri Derroitte (Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002), 39.

³⁹ Le désir de doter l'Église d'un *Catéchisme de Vatican II* s'est exprimée très tôt au sortir du concile lors de la première assemblée du synode des évêques en 1967. Si la proposition ne fut pas retenue, le travail d'élaboration du directoire de la catéchèse demandé par Vatican II poursuit l'objectif d'« établir et de

L'année 1997 voit la révision du *Directoire catéchétique général*. L'ancien document revu et augmenté s'intitule désormais le *Directoire général pour la catéchèse* (DGC).⁴⁰ L'Église se dote ainsi d'un directoire qui réactualise la nature et la fonction de la catéchèse, appuyée et nourrie par la production généreuse de documents ecclésiastiques⁴¹ qui ont repris les intuitions du concile sous Jean-Paul II. Par le DGC, la caté-

définir le contenu, la matière de la catéchèse, les choses qui doivent être enseignées dans les catéchismes car on a besoin d'un « exposé organique et pastoral efficace du message du salut » qui puisse servir de base pour tous les catéchismes ». Maurice Simon, *Le catéchisme de Jean-Paul II* (Leuven ; Sterling, Va. : Peeters, 2000), p. 30. Maurice Simon fait le constat qu'au terme du processus de rédaction, l'exposé des vérités de la foi compte pour 17 % de l'ensemble du Directoire de 1971 (Simon, 34). Aussi, « on peut faire remarquer que l'exposé doctrinal du Directoire est la première catéchèse de toute l'Église catholique parue depuis la publication du Catéchisme romain en 1566 » (Simon 37). En 1983, lors d'une conférence donnée à Lyon, Joseph Ratzinger affirmait que « ce fut une première et grave faute de supprimer le catéchisme et de déclarer « dépassé » le genre même du catéchisme ». Pour lui, cette décision « erronée » et « hâtive » provient de « l'évolution générale de l'enseignement et de la pédagogie, qui se caractérise elle-même par une hypertrophie de la méthode en comparaison du contenu des diverses disciplines. Les méthodes deviennent critères du contenu et n'en sont plus le véhicule. » Il condamne ainsi « la tendance actuelle de subordonner la vérité à la praxis, qui, dans le contexte des philosophies néo-marxistes et positivistes, se fraya une voie, même en théologie. Tous ces faits contribuèrent à rétrécir considérablement l'anthropologie : préséance de la méthode sur le contenu signifie prédominance de l'anthropologie sur la théologie, en sorte que celle-ci dut se trouver une place dans un anthropocentrisme radical. Le déclin de l'anthropologie fit apparaître à son tour de nouveaux centres de gravité : règne de la sociologie, ou encore primauté de l'expérience, comme critères de la compréhension de la foi traditionnelle ». Joseph Ratzinger, « Transmission de la foi et sources de la foi, » *La documentation catholique* n° 1847 (6 mars 1983) : 261. Maurice Simon rend compte des conclusions du Rapport final de l'Assemblée extraordinaire du synode (1985) concernant la rédaction d'un catéchisme en ces termes : « Le cardinal Ratzinger a précisé que le *Rapport* a été approuvé par 146 des 155 Pères présents ce jour-là. Ce souhait ne se trouvait pas dans le bagage des conférences épiscopales comme expression du désir de tous les évêques de chaque Église locale. C'est ainsi que les vœux des évêques d'Europe au cours de leur quatrième symposium d'octobre 1985 n'envisageait pas la publication d'un catéchisme du concile, pas plus que le rapport théologique que W. Kasper a destiné à l'épiscopat allemand en vue de la préparation du synode. Le souhait a donc mûri en cours de synode et est devenu le souhait des présidents de conférences épiscopales et des autres participants. En 1563, tous les Pères d'un concile général ont décrété la publication d'un catéchisme à l'usage des curés ; en 1965, la presque unanimité des Pères d'un autre concile général a décrété la publication d'un directoire de catéchèse destiné aux conférences épiscopales ; en 1985, un synode extraordinaire d'évêques, dans sa toute grande majorité suggère la mise en chantier d'un nouveau catéchisme devant servir de point de référence pour tous les catéchismes particuliers. » Simon, p. 51-52.

⁴⁰ On consultera Gérard Defois, et collab. *Évangélisation, Catéchèse, Catéchistes : une nouvelle étape pour l'Église du troisième millénaire* (Paris : Pierre Téqui éditeur, 2000). L'ensemble de l'ouvrage se veut un commentaire et du DGC et du Catéchisme de l'Église catholique. On s'attardera plus particulièrement, pour notre propos, à Dario Castrillon Hoyos, « Le directoire Général pour la Catéchèse : motifs et critères de la révision », pp. 40-69. On pourra aussi consulter les articles suivants : Henri Derroitte, « Les tâches de la catéchèse : regards sur le Directoire Général pour la Catéchèse, » *Lumen Vitae* 53, n° 1 (1998) : 103-112. André Fossion, « Un nouveau Directoire Général pour la Catéchèse, » *Lumen Vitae* 53, n° 1 (1998) : 91-102.

⁴¹ La préface du *Directoire général pour la catéchèse* trace un portrait de l'ensemble des productions de l'Église en ce qui a trait à l'appropriation des intuitions du concile. On y découvre combien la catéchèse

chèse se veut véritablement enchâssée dans la mission évangélisatrice de l'Église par une présentation organique de l'ensemble de sa nature, ses finalités et ses moyens.

La possibilité d'entrevoir l'acte de transmission de l'Église comme une opération transactionnelle entre catéchisés et catéchètes se voit honorée par le *DGC*.

Si la communauté chrétienne apporte beaucoup au groupe des catéchisés, elle reçoit également beaucoup en retour. Les nouveaux convertis, surtout les jeunes et les adultes, par leur adhésion à Jésus-Christ, apportent à la communauté qui les accueille une nouvelle richesse humaine et religieuse. Ainsi la communauté grandit et se développe, car la catéchèse conduit non seulement à la maturité de la foi des catéchisés, mais à celle de la communauté en tant que telle.⁴²

Le *DGC* confirme ainsi que les catéchisés font vraisemblablement plus que de s'agréger de manière indistincte mais qu'ils sont eux-mêmes, de par l'originalité de leur expérience croyante source de richesse humaine et religieuse pour la communauté. D'ailleurs le *DGC* affirme que le catéchisé doit être considéré comme un « sujet actif, conscient et coresponsable, et non comme un récepteur silencieux et passif ». ⁴³ Cependant, au cours du processus de catéchisation, sa contribution active – surtout s'il est adulte stipule le *DGC* – est souhaitée afin de « contribuer activement au progrès de la catéchèse en indiquant les voies les plus aptes à favoriser la compréhension et l'expression du message, comme l'apprentissage par l'action, la recherche et le dialogue, l'échange de point de vue ». ⁴⁴ Le *DGC* ne semble donc pas évoquer un possible apport original du catéchisé au travail de réappropriation ecclésiale du message, à son actualisation et à son exploration théologique et spirituel. D'ailleurs, puisque le catéchisé est foncièrement considéré comme un apprenant, le *DGC* stipule que la communauté est le lieu où le catéchisé pourra mettre en pratique et vivre ce qu'il aura ap-

s'insère dans l'ensemble de la maturation de l'appropriation de l'ensemble de l'activité missionnaire de l'Église.

⁴² Congregatio pro Clericis, *Directoire général pour la catéchèse* (Ottawa : Conférence des Évêques du Canada, 1997), § 221.

⁴³ *Ibid.*, § 167.

⁴⁴ *Ibid.*, § 157.

pris.⁴⁵ Est-ce que ce qu'il aura appris aura un impact significatif sur la communauté ? Le *DGC* ne semble pas explorer ou envisager explicitement cette perspective.

La participation active du catéchisé à titre de collaborateur à l'élaboration et à l'intelligence interprétative de la Révélation semble donc plutôt exclue. Elle est réservée au Magistère qui, « soutenu par l'Esprit Saint et doté du « charisme de vérité », a la charge d'« interpréter de façon authentique la Parole de Dieu » ». ⁴⁶ Si la catéchèse est une action instituée par l'Église, ne pourrait-on pas, en raison de sa nature même, la considérer aussi comme un acte instituant ? ⁴⁷ Ainsi, la participation active des catéchisés pourrait peut-être même être envisagée dans l'ensemble du processus catéchétique comme une participation active du *sensus fidelium* contribuant à l'interprétation sans cesse renouvelée de la Parole de Dieu. *Dei Verbum* affirmait d'ailleurs à cet égard que la Tradition, si elle est reçue des apôtres, « se développe pourtant dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit ».⁴⁸

2. L'apport des documents de l'Église du Québec et de la France

Au Québec, les récentes orientations de l'AÉCQ concernant la formation à la vie chrétienne engagent l'évangélisation et la catéchisation dans la vocation « humanisa-

⁴⁵ *Ibid.*, § 220 en lien avec CT24.

⁴⁶ *DGC* § 44 en lien avec Vatican *DV* § 10b. Alberich stipule à cet égard que « la fidélité à la mission et au contenu de la catéchèse vue comme service de la Parole de Dieu comporte aussi sa part de difficultés. ♦ Pour demeurer fidèle aux *vérités révélées*, la catéchèse dit préserver son caractère *d'orthodoxie* et de *totalité* pour pouvoir être un message authentiquement révélé. Mais une telle exigence peut entrer en conflit, du moins en apparence, avec d'autres exigences d'ordre pédagogique et pastoral (adaptation suivant l'âge des destinataires, question de langage, etc.). ♦ La catéchèse est présentée comme un *itinéraire de foi toujours ouvert* où on ne fait pas appel à des réponses préfabriquées face aux problèmes religieux. Mais la catéchèse ne doit-elle pas *transmettre des certitudes* ? Y a-t-il une place pour *le doute et la recherche* par rapport aux vérités religieuses ? » Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 111.

⁴⁷ Gilles Routhier affirme à cet effet que « le premier rapport que l'on décrit entre catéchèse et Église est donc un rapport de nature instituant, c'est-à-dire un rapport qui permet à l'Église d'advenir en un lieu. En somme, c'est par la catéchèse, comprise comme un lieu d'échange de paroles qui engagent des individus au niveau de leur foi, c'est-à-dire de ce qui met leur vie en jeu, que l'Église, qui nous précède certes, advient sans cesse. Il s'agit, me semble-t-il du rapport le plus fondamental entre Église et catéchèse, qu'elle soit formelle ou informelle, systématique ou occasionnelle ». Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse*, 80.

⁴⁸ Vatican II, *DV* § 8.

trice » de la proposition chrétienne. Il est intéressant de constater que les évêques du Québec définissent que ce qui guide un projet catéchétique est « l'appel à entrer dans l'humanité nouvelle en communiant au mystère du Christ et en marchant à sa suite ».49 Ici, la catéchèse se définit comme le service ecclésial qui rend l'homme à lui-même en lui permettant, par le Christ, d'advenir à sa pleine stature. L'orientation générale est clairement énoncée : « ouvrir à la rencontre du Christ, voie d'humanisation intégrale pour les personnes et pour le monde ».50 L'éducation à la vie communautaire est ici présentée, exactement selon les mêmes convictions que le DGC, comme l'une des tâches fondamentales de la catéchèse. Or, en s'appuyant sur le document *Annoncer l'Évangile dans la culture actuelle au Québec* ainsi que sur la réflexion théologique récente sur la catéchétique, les évêques situent la catéchèse dans l'environnement de communautés ecclésiales ou à réinventer ou à déployer dans leurs possibilités à vivre l'expérience originale de la foi.

Pour correspondre à cet appel les communautés paroissiales ont de sérieux défis à relever. Peu nombreuses sont celles qui offrent l'ensemble de ces possibilités (de vivre toutes les facettes de la vie chrétienne), à commencer par celle d'y vivre une véritable expérience communautaire. Rares sont les chrétiens qui y reconnaissent un lieu privilégié d'apprentissage de la vie chrétienne, et qui s'y rattachent de façon stable. Le modèle paroissial et le lien des chrétiens à la communauté ont besoin d'être repensés selon une nouvelle vision mieux ajustée au statut de minorité qui est désormais celui des disciples du Christ dans une société pluraliste. 51

Le constat de la fragilité des communautés chrétiennes du Québec comme lieu pertinent pour faire l'expérience de l'Église ne suscite-t-il pas un nouveau type de relation entre la catéchèse ou plutôt les catéchisés et la communauté ? Il nous apparaît que l'expérience communautaire inhérente à la catéchisation constitue une source d'inspiration féconde pour le renouvellement de ce que nous identifions usuellement comme communautés chrétiennes. Les évêques tiennent des propos de cette nature

⁴⁹ Assemblée des Évêques du Québec, *Jésus Christ, chemin d'évangélisation : orientations pour la formation à la vie chrétienne* (Montréal : Médiaspaul, 2004), 55.

⁵⁰ *Ibid.*, 23.

⁵¹ *Ibid.*, 82-83.

lorsque, s'appuyant sur le DGC, ils affirment que l'initiation à la vie communautaire « commence dans le groupe même des personnes catéchisées, qui y font l'apprentissage d'un cheminement fraternel préparant leur intégration à la communauté plus large ».52 Si, dans cette perspective, une visée intégrative est clairement indiquée, le texte des évêques québécois pose tout de même le défi de repenser les modèles des communautés chrétiennes territoriales de type paroissial telles que nous les connaissons maintenant. Le rapport entre catéchisé et communauté nous semble toutefois encore obscur et difficile à circonscrire dans ce texte des évêques québécois.

La Conférence des évêques de France publie en 2006 le *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*.53 Ici, s'appuyant sur *CT* et le *DGC*, les évêques français présentent, notamment, la catéchèse comme une introduction à la vie ecclésiale. L'esprit communautaire est ici promu et soutenu par des initiatives pastorales favorisant l'affiliation. « Le mot < affiliation > désigne un processus d'adoption en cours. On est affilié quand on est admis dans une communauté de filiation, mais aussi quand on s'y inscrit et qu'on y adhère. L'affiliation permet à l'individu la constitution d'une identité sociale ».54 La communauté chrétienne, premier lieu de la catéchèse, offre l'expérience d'un « bain » de vie ecclésiale. S'appuyant sur la Lettre aux catholiques de France, on rappelle que la communauté est le milieu nourricier pour l'enracinement de l'expérience de foi. Ici, les évêques ne décrivent pas les conséquences de la découverte de l'Esprit à l'œuvre dans le monde. Comment honorer ce travail de l'Esprit ? Doit-elle s'y associer ? Doit-elle en faire un lieu théologique ? La perspective semble plutôt de favoriser la fonction maternelle de l'Église selon un rapport mère-enfant. Cette image s'enracine dans la longue tradition de l'Église depuis la patristique jusqu'à Vatican II.55

⁵² *Ibid.*, 77.

⁵³ Conférence des évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France : et principes d'organisation* (Paris : Bayard ; Paris : Fleurus-Mame ; Paris : Cerf 2006).

⁵⁴ *Ibid.*, 61.

⁵⁵ *Cf. LG* § 52.

À l'image et avec l'aide de la Vierge Marie, une communauté catholique exerce ainsi une fonction maternelle à l'égard de la catéchèse. Par l'action de l'Esprit, elle met au monde le Christ dans le cœur des fidèles. Elle nourrit, soutient et fortifie l'éclosion de leur vie de foi. Elle les accompagne dans la croissance de leur vie chrétienne, en se tenant proche d'eux, dans la joie comme dans les difficultés, en s'appliquant à « garder dans son cœur » ce qui marque leur histoire. Sans cette « *sollicitude maternelle* » de la communauté chrétienne, la catéchèse ne pourrait pas aider des hommes et des femmes à « *se tenir dans la vie en croyants* ». ⁵⁶

Ici, la communauté chrétienne, mère, semble sortir indemne de son enfantement. Remplie de sollicitude, elle n'est pas esquissée comme sujet elle-même de la catéchèse, catéchisée par ceux « qu'elle met au monde ». Le silence sur cette question est évocateur de la posture d'une Église qui cherche peut-être plus à enfanter qu'à consentir à son propre enfantement par la catéchèse. La fonction catéchétique ne peut-elle permettre à l'Église non seulement d'enfanter mais aussi d'être enfantée ?

* * *

Le *Petit catéchisme* a été construit à partir d'une visée pédagogique originale et rend compte de l'ecclésiologie et de la théologie de la Révélation qui ont vu sa genèse et accompagné son évolution. Si le *Petit catéchisme* fut abandonné au tournant des années 1960, il n'est pas moins sûr que le mode de transmission de la doctrine de cet outil catéchétique aie été pour autant abandonné.⁵⁷ Il semble avoir laissé des traces durables dans l'élaboration des programmes qui le suivront notamment dans la série

⁵⁶ *Ibid.*, 32-33.

⁵⁷ Gilles Routhier affirme à cet égard qu'« alors qu'au Québec l'assemblage des mots « adulte », « foi » et « éducation » crée un nouvel espace de réflexion, les documents romains ne semblent pas marqués par le même phénomène. Ici, tout l'accent est reporté sur la foi envisagée davantage comme un dépôt que comme la réponse d'un sujet libre. Dans cet enseignement, l'adulte est surtout considéré comme un destinataire et non comme un sujet à la recherche de la vérité, et l'éducation est trop réduite à un processus de transmission et n'est pas conçue comme une activité d'apprentissage. » Gilles Routhier, « La formation des adultes au Québec, » dans Ambroise Binz et collab. *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler* (Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000), 49.

Viens vers le Père de l'OCQ.⁵⁸ Le souci de la transmission de la doctrine s'avère une constituante importante de la culture de l'Église en ce qui a trait à sa manière de se faire présente au monde. Cette attitude de gardienne et d'ouvrière consacrée à la transmission du *dépôt* de la foi questionne cependant la qualité d'un véritable dialogue entre l'Église et la culture ambiante. Le magistère n'a-t-il pas lui-même déploré à maintes reprises le véritable et tragique divorce entre foi et culture ?

Culture ecclésiale particulièrement marquée par près de quatre cents ans de transmission de la doctrine, éclatement contemporain du phénomène religieux et scission entre les domaines religieux et profane, voilà trois constituants de la problématique à laquelle est confrontée la catéchèse. Devant l'ampleur de la tâche, Audinet risque une voie nouvelle : lier profane et religieux comme un tout permettant à l'être humain d'assumer son idéal et de trouver un « pôle unificateur ». Une articulation nouvelle entre foi et culture se pose comme l'enjeu majeur pour la catéchèse. Les modalités restent à déterminer.

3. L'apport de théologiens

Dix-sept ans après la clôture du concile Vatican II qui a donné un formidable élan au renouveau catéchétique, Emilio Alberich comment, en 1982, *Catechesi e passi ecclesiale*. L'ouvrage sera traduit en 1986 sous le titre de *La catéchèse dans l'Église*. L'articulation du binôme catéchèse et Église tisse la trame de cet ouvrage. L'auteur

⁵⁸ Dans une étude sur la pédagogie sous-jacente à la série *Viens vers le Père* (1964) de l'Office de Catéchèse du Québec, Robert Hurley démontre combien le rapport à l'expérience des enfants a pu être instrumentalisé au profit d'une possible meilleure compréhension de la doctrine. Ici encore, au sortir de l'institution du *Petit catéchisme*, il semble que son influence soit prépondérante même dans les pédagogies qui veulent s'en distancer. « As we tried to demonstrate, the ultimate object of this method is the transmission of the doctrinal heritage of the Church, and not the elucidation of the lives of children. The experiences of children were examined for analogies which could help explain the doctrinal points under study. The emphasis on psychological development proved to be a sophisticated tool in the service of the assimilation of doctrinal content. Thus, the method of *Viens vers le Père* represents only a more subtle form of indoctrination than that evidenced in its neo-scholastic predecessors. » Robert Hurley, *Hermeneutics and Catechesis : Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series* (Lanham, Md. : University Press of America, 1997), 262. On verra aussi Robert Hurley, « Un renouveau catéchétique made in Québec, » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 201-214.

offre un état des lieux de la catéchèse et s'emploie à la redéfinition de sa nature et de ses tâches. Son objectif est le suivant :

...former la mentalité de base des catéchètes. Pour cela de proposer des éléments clairs et ordonnés permettant de répondre aux questions essentielles posées par la pratique de l'Église : qu'est-ce que la catéchèse, quel but poursuit-elle, quel rôle joue-t-elle dans la communauté ecclésiale, qui en est responsable, où et pourquoi la faire ? etc.⁵⁹

Qu'est-ce qui fait la catéchèse constitue l'une des questions fondamentales de l'ouvrage. Pour y répondre l'auteur propose le concept d'expérience comme cheville ouvrière de l'ensemble de son argumentaire. « La catéchèse, service de la parole de Dieu pour la maturation de la foi, ne se réalise vraiment qu'à travers l'approfondissement de l'expérience propre et sa *mise en rapport* avec les expériences fondatrices de la réalité chrétienne ». ⁶⁰ L'auteur situe d'entrée de jeu la catéchèse au sein des quatre fonctions ou des médiations ecclésiales que sont la diaconie, la *koinônia*, le kérygme et la liturgie. La définition et la précision de la fonction catéchétique de l'Église permet à l'auteur d'envisager « l'influence rénovatrice incalculable (de la catéchèse) si on la conçoit non pas comme une façon de restaurer le passé – tentation fort grande à une époque où l'Église perd pratiquement son importance sociale – mais comme une façon de promouvoir de nouvelles manières de vivre en chrétien dans la monde actuel ». ⁶¹ Alberich traduit par l'ensemble de cet ouvrage sa conviction que « l'action catéchétique, en tant qu'éducation et promotion de la maturité de la foi, *est un élément fondamental du renouveau de l'Église* qu'exigent les circonstances présentes ». ⁶²

⁵⁹ Emilio Alberich, *La catéchèse dans l'Église* (Paris : Cerf, 1986), 22.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 100. On consultera avec intérêt le chapitre III de cet ouvrage qui s'emploie à définir et à respecter la structure de l'expérience chrétienne. Le respect de cette structure « devra garantir à la catéchèse la fidélité au double aspect de l'économie chrétienne : celle-ci est une économie de *grâce* (don, gratuité, transcendance par rapport à l'humain et une économie de *continuité* et de *corrélation* avec cet humain (révélation comme réponse et comme « reconnaissance ») ». *Ibid.*, 102.

⁶¹ *Ibid.*, 65-66.

⁶² *Ibid.*, 64.

Or, lorsque l'auteur explore le lien entre catéchèse et communauté, il identifie d'entrée de jeu quatre problèmes : l'absence de communautés signifiantes ; la difficulté de tenir la communion entre les nouveaux groupes d'appartenance communautaire ; les égarements doctrinaux possibles dans les petits groupes et les communautés restreintes ; la paroisse et l'école comme lieux pertinents pour éduquer à la foi.⁶³ Pour résoudre ces difficultés majeures, Alberich analyse et explicite les racines socioculturelles et les fondements théologiques et pastoraux du mouvement communautaire dans l'Église. C'est ainsi que par la suite il propose de considérer le rapport catéchèse et Église à partir d'une articulation renouvelée : il ne faut plus faire de la catéchèse en communauté mais bien envisager la catéchèse de la communauté. Ici, la catéchèse devient « communautaire ».⁶⁴ Or, le passage vers une catéchèse communautaire sera possible si on envisage, selon l'auteur, quatre déplacements : une approche nouvelle de l'exploration de la Parole de Dieu qui devra se faire *en commun* et selon une *auto-catéchèse* entre les membres de la communauté ; une nouvelle approche du message chrétien dont le primat n'est plus le programme de catéchèse mais bien les *personnes en situation*, le déploiement d'une *insistance anthropologique* et le dialogue entre *foi et culture* ; une méthodologie de type communautaire qui « implique *participation* et partage des responsabilités »⁶⁵ et qui convoque à une expérience chrétienne globalisante ; un nouveau type de catéchète animateur-éducateur-promoteur de la participation-témoin de la foi. Si l'intention d'Alberich semble appuyée sociologiquement, théologiquement et ecclésialement sur des principes et des analyses avérées, il n'en demeure pas moins que le passage à une catéchèse communautaire ne semble répondre que partiellement aux heurts et écueils qui font surface dans le rapport contemporain de la catéchèse à la communauté chrétienne. Le passage d'une situation problématique clairement identifiée vers une nouvelle forme de catéchèse communautaire peut-elle trouver des appuis valables dans l'expérience contemporaine de l'Église universelle, diocésaine et locale ? La proposition d'Alberich suscite toutefois un intérêt

⁶³ *Ibid.*, 207-208. L'essentiel du chapitre VII de l'ouvrage explore et tente de définir le lien entre catéchèse et communauté.

⁶⁴ *Ibid.*, 223.

⁶⁵ *Ibid.*, 225.

majeur puisqu'elle permet de s'extirper du dilemme de l'origine de la catéchèse : doit-on catéchiser des individus pour qu'ils s'investissent dans une communauté ou doit-on attendre l'avènement d'une communauté (puisque'elle doit être l'instigatrice de la catéchèse) avant de commencer la catéchisation. Ici, le modèle proposé envisage de catéchiser du même souffle et la communauté et les catéchisés. Si l'auteur identifie les passages qui favoriseront l'arrimage entre catéchèse et communauté, les leviers qui pourront y contribuer demeurent toutefois moins perceptibles voire à réinventer. L'espace de questionnement et de prospection apparaît ici à investir afin d'y apporter des éléments de réponses contextualisés et pertinents.

Exactement vingt années plus tard, Alberich écrit, en collaboration avec Henri Derroitte et Jérôme Vallabaraj, l'imposant *Les fondamentaux de la catéchèse*. L'objet de cet ouvrage, selon l'auteur, sera de tenter « de refaçonner la science de la catéchétique et d'en promouvoir une compréhension adéquate ».66 Alberich présente à l'Église les fruits d'une véritable entreprise de saisie globalisante et holiste de la catéchétique en fonction de sa nature identitaire, ses formes, sa mission et ses finalités. L'ouvrage est de plus enrichi par une recherche bibliographique d'une exceptionnelle diversité qui appuie, confirme et ouvre les propos de l'auteur.

Le rapport catéchisés-communauté est abordé à quelques reprises tout au long de l'ouvrage. Si Alberich réaffirme que la paroisse constitue un lieu privilégié de la catéchèse,67 c'est qu'en elle la catéchèse trouve « sa référence naturelle et fondamentale ».68 Ainsi, la communauté est présentée premièrement comme sujet véritable de la catéchèse, deuxièmement comme destinataire ultime et troisièmement comme objet et but.69 Qu'est-ce à dire ? Premièrement, en lien avec l'ecclésiologie de Vatican II70 et à titre de sujet, la catéchèse redéfinit les anciennes catégories plus ou moins

⁶⁶ Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 12.

⁶⁷ *Ibid.*, 200.

⁶⁸ *Ibid.*, 280.

⁶⁹ Le développement qui suit s'inspire de Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 280-281.

⁷⁰ L'auteur appuie le développement présenté à partir des traits décisifs de l'ecclésiologie de Vatican II et de leurs influences sur la catéchétique. Cf *Ibid.*, 187-216.

étanches entre catéchisé et catéchiste. Ici, le *qui catéchise qui ?* offre un espace de réciprocité au sein d'une catéchèse où tous sont à la fois catéchistes et catéchisés. Deuxièmement, comme destinataire, la communauté trouve dans la catéchèse une assistance inestimable contribuant à son propre processus de maturation. Selon une présentation plutôt intra-ecclésiale, la catéchèse intergénérationnelle est ici proposée comme une chance pour la catéchèse de trouver un terreau signifiant à son message. Enfin, comme objet et but de la catéchèse, la communauté est créée par l'action catéchétique puisque sa mise en œuvre renouvelle et féconde la communauté et parfois même en fonde de nouvelles.

Comme dans *La catéchèse dans l'Église* et selon un argumentaire fondé et formulé sur les mêmes principes, Alberich présente la dimension communautaire comme chance et passage nécessaire pour la catéchèse. La communauté se voit notamment convoquée à revêtir une fonction herméneutique des « personnes en situation, qui deviennent, d'une certaine manière, le critère de sélection et d'interprétation du contenu de la catéchèse ». ⁷¹ L'auteur fonde cette affirmation sur le *DGC* qui affirme que le renouveau catéchétique « signifie aussi présenter un contenu vigoureusement tourné vers l'introduction de motivations évangéliques dans la vie des personnes pour qu'elles puissent grandir dans le Christ ». ⁷² Ainsi, la fonction herméneutique est une responsabilité ecclésiale qui permet une interprétation évangélique de l'expérience humaine. Or, il nous apparaît qu'une question demeure ouverte : serait-il possible d'envisager que le catéchisé puisse être herméneute en raison de l'expérience inédite et prophétique qui l'habite ? Bien sûr, Alberich a bien affirmé que tous sont catéchisés et catéchètes. Mais lorsque l'herméneute, le catéchisé, s'exprime selon des locutions et des concepts qui peuvent être non familiers aux modes d'expression alors en vigueur dans le groupe dans lequel il est inscrit, quels sont les mécanismes de la communauté qui permettent la réception ou l'exclusion de cette herméneutique ? Lorsque la communauté fait l'expérience d'être catéchisée, y a-t-il des cadres, des frontières et des

⁷¹ *Ibid.*, 284.

⁷² *DGC*, § 100.

matières qui établissent les limites et les contenus effectifs de cette catéchisation ? En fait, il nous semble qu'une réflexion approfondie sur les modes d'inculturation et de dialogue entre la communauté et les nouveaux catéchisés provenant nécessairement d'environnement culturels et d'expériences humaines et spirituelles hétérogènes à la culture ecclésiale s'avérerait pertinente.

La question du rapport entre la culture ecclésiale instigatrice de la catéchèse et la culture que nous qualifierons de séculière d'où proviennent les catéchisés a été sérieusement abordée dans *La catéchèse dans le champ de la communication* de André Fossion publié en 1990. L'auteur y aborde la complexe question de la communication de la foi. Le constat est clair, la problématique définie : « la transmission quasi automatique de la foi, comme cela a pu être le cas jusque dans un passé récent, est désormais culturellement impossible... Ainsi, la catéchèse se trouve-t-elle jetée au plus vif du débat sur les rapports nouveaux à trouver entre la foi et le monde contemporain ».73 Fossion présente d'abord la catéchèse en fonction de la relation entre destinataires et destinataires.74 Puis, l'analyse subordonnée à l'exhortation apostolique *Catechesi Tradendae* (1979) des principaux courants catéchétiques contemporains constitue le scénario de la seconde partie de l'ouvrage. Enfin, la réflexion emprunte dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage une orientation résolument prospective sur l'inculturation des lieux, contenus et méthodes de la catéchèse. À cet égard, l'auteur met en garde contre le risque d'un ecclésio-centrisme catéchétique qui ferait de la communauté chrétienne l'ultime lieu privilégié de la catéchèse. Si l'auteur reconnaît d'emblée que les préoccupations de type ecclésial ou communautaire ne sont pas

⁷³ André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 13. On verra aussi André Fossion, « Catéchèse et modernité, » *Lumen Vitae* 51, n° 1 (1996) : 39-53.

⁷⁴ Sur la question du rapport entre le destinataire et le destinataire, on consultera avec grand intérêt Jean-Marie Labelle, « La réciprocité éducatrice des personnes, fondement de l'éducation des adultes, » dans *Former des adultes en Église : État des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, sous la direction de Ambroise Binz et collab., (Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000), 93-110. L'auteur y affirme que « la réciprocité éducatrice des personnes entre elles amène donc à reconnaître que la science et l'art de l'éducation des adultes reviennent à considérer les personnes adultes comme les acteurs/auteurs collégiaux de leur propre développement jamais accompli » (page 109).

forcément l'apanage des nouveaux croyants, il propose d'investiguer de nouveaux espaces catéchétiques dans la cité : dans les lieux de l'autre, proches des lieux d'exclusion et en deçà du clivage croyants/non-croyants.

L'auteur propose une interprétation théologique de l'inculturation du contenu de la catéchèse fondée sur le principe de communication. La révélation elle-même est ici sise dans une mouvance communicationnelle qui lui laisse « logiquement un espace ouvert pour une possible révélation de l'Autre dans le champ de la communication humaine ».⁷⁵ S'il est impératif que les catéchistes perçoivent les contours des « structures fondamentales du message chrétien » afin de reconnaître « les opérateurs de reconnaissance que l'on peut discerner à travers la multiplicité des expressions culturelles »,⁷⁶ la communauté chrétienne est appelée à développer l'aptitude à recevoir « ce qu'elle pourrait en (le monde) apprendre comme valeurs, comme sciences, comme projets, comme intérêts pour penser et exprimer la foi à nouveaux frais ».⁷⁷

On constate que Fossion situe l'inculturation dans un véritable rapport transactionnel. Ce rapport s'avère en parfaite cohérence avec l'explicitation des concepts fondamentaux de l'argumentaire qu'il ébauche au début de son ouvrage : « l'autre à qui on s'adresse n'est pas seulement un destinataire, un récepteur. En tant que l'autre est présent dès l'émission du message et non pas simplement à sa réception, il est coauteur du dire, il coopère à la production du sens ».⁷⁸

* * *

La littérature consacrée à la catéchétique ne peut faire fi des enjeux liés à la transmission considérée elle-même en situation de crise. Les propos des théologiens apportent une nouvelle profondeur au débat et à la réflexion en se démarquant d'un

⁷⁵ André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 409.

⁷⁶ *Ibid.*, 484.

⁷⁷ *Ibid.*, 485.

⁷⁸ *Ibid.*, 34.

modèle catéchétique de nature plutôt transmissif ou enseignant pour tendre vers un modèle plus transactionnel : communauté catéchisante et catéchisée par l'acte catéchétique. Une plus grande perméabilité est ici promue entre catéchisé et communauté selon un rapport qui permet aux uns et aux autres d'être et catéchisés et catéchisants. Le déplacement vers un tel modèle exigera certainement l'apport de médiations particulières et de types d'expériences correspondant au modèle de communication envisagé. À ce sujet, les théologiens sont demeurés discrets sinon muets.

4. La catéchèse des adultes

Emilio Alberich et Ambroise Binz commettent en 1993 *Adulti e catechesi* qui est traduit en 2000 sous le titre de *Adultes et catéchèse*. Cet ouvrage, nourri et appuyé par une importante recension de la production internationale sur le sujet, se propose de faire l'état des lieux de la catéchèse des adultes et d'en préciser les contours, la profondeur et les finalités afin de « fournir des indications et des critères pour son application concrète, en prenant en considération certains de ses moments et de ses exigences fondamentales ».⁷⁹ D'entrée de jeu, les auteurs situent la catéchèse des adultes dans un contexte de crise. « Il s'agit d'une crise d'entrée et de sortie, car la CA (catéchèse des adultes) ne rejoint pas les adultes de manière significative et elle ne prépare pas les « chrétiens engagés » dont la société actuelle a besoin. C'est aussi une crise de la qualité adulte de la catéchèse elle-même, car il existe encore trop de pratiques de CA infantilisantes et aliénantes ».⁸⁰

Lorsque les auteurs abordent les finalités et les objectifs de la CA, ils affirment la conviction que « de fait et de droit, la CA constitue une *véritable expérience de communauté chrétienne*, où il doit être possible de vivre et d'approfondir sa propre foi *de manière communautaire* ».⁸¹ Ils chargent la CA de l'opérationnalisation de

⁷⁹ Emilio Alberich et Ambroise Binz, *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte* (Montréal : Novalis, 2000), 16.

⁸⁰ *Ibid.*, 15.

⁸¹ *Ibid.*, 157.

l'émergence de « *micro-réalisations* d'une Église renouvelée » puisqu'il est incontournable pour elle de ne pas se borner à être une courroie de transmission de la Tradition mais bien « un lieu d'élaboration et de réflexion active sur cette tradition ».82 D'ailleurs, les auteurs proposent un important déplacement :

Si jadis on pouvait dire que la catéchèse avait pour objectif d'« intégrer dans l'Église », il s'agit plutôt aujourd'hui, au regard des adultes, de dire qu'il faut « faire Église », et de considérer la *CA* comme « un moyen de réforme permanente de l'Église, un instrument pour « reconstruire l'Église dans le siècle présent, dans l'histoire que nous sommes en train de vivre ».83

Or, si la *CA* peut rendre possible « l'élaboration d'un *discours théologique* qui ait comme sujet la base ecclésiale »,84 il semble encore difficile de percevoir, à travers les propos des auteurs, la possibilité d'envisager un discours théologique qui ait comme sujet l'expérience séculière de laquelle sont issus les nouveaux catéchisés.

Bien que les auteurs présentent d'entrée de jeu la situation de crise dans laquelle est plongée la catéchèse, ils demeurent assez peu loquaces quant aux moyens et aux modalités qui permettraient à la catéchèse de devenir un système de renouvellement ecclésial. S'il apparaît cependant clairement que la présence bien sentie d'une ecclésiologie pré-conciliaire soit à la source des accents « institutionnels » et « hiérarchio-logiques » inspirant l'être au monde d'un nombre important de communautés chrétiennes, ne sommes-nous pas devant une situation relevant d'une quasi impasse puisque la *CA* a foncièrement besoin du support de la communauté et que cette dernière s'avère sinon disfonctionnelle, à tout le moins mal située ecclésiologiquement ? La communauté peut-elle alors promouvoir d'autres types de catéchèse que celles qui seraient « infantilisantes » selon l'expression même des auteurs et proposer une *CA* « adulte » ? Bien que Alberich et Binz fassent la promotion d'un nouveau modèle de

⁸² *Ibid.*, 161.

⁸³ *Ibid.*, 158-159.

⁸⁴ *Ibid.*, 162.

croyant adulte et celle de communautés adultes dans la foi, nous percevons que les médiations qui permettront de tendre vers la rencontre de telles réalités demeurent sinon encore obscures ou à tout le moins peu explorées par les auteurs.

Dans *Catéchèse et maturité de la foi* de Paul-André Giguère, on retrouve le même constat d'une réflexion qui demeure à la périphérie des enjeux relatifs au lien entre CA et communauté. L'auteur se propose de revisiter l'institution catéchétique à l'aune du concept de maturité. Il fait même de ce concept une finalité poursuivie tant dans les étapes de conception, de réalisation et d'évaluation des activités catéchétiques. L'auteur s'emploie à définir les termes et concepts de foi et de maturité afin d'en proposer une articulation pouvant convenir non seulement à un état de finalité plus ou moins objectivée mais bien selon un état de satisfaction corrélative aux divers âges de l'existence. Ici, la maturité de la foi est perçue dans sa dimension plutôt personnalisante puisque la « foi chrétienne est mûre quand elle permet de faire face aux défis présents de son existence en distinguant bien, dans sa tradition religieuse comme dans d'autres traditions spirituelles, l'essentiel de l'accessoire, la certitude de l'opinion, l'universel du particulier ».85

Bien que Paul-André Giguère soutienne que la maturation de la foi positionne l'activité catéchétique dans une double tension entre accomplissement et dépassement, entre expérience et tradition,86 cette tension semble plutôt ou perçue ou reléguée à l'espace personnel. Les transactions opérantes entre l'Église elle-même en processus de maturation – au plan collectif et au regard de ce qu'elle est aussi composée d'un certain nombre d'identités individuelles – et les catéchisés semblent absentes du propos de l'auteur. Si l'auteur expose les rôles de la communauté chrétienne et les conditions nécessaires pour qu'elle puisse soutenir la maturité de la foi, l'apport des nouveaux catéchisés à l'avènement de l'expérience communautaire semble si ténu que

⁸⁵ Paul André Giguère, *Catéchèse et maturité de la foi* (Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002), 92. L'auteur présente d'ailleurs la tradition comme des contenus ou des matériaux qui servent à l'élaboration du système de sens à la page 143.

⁸⁶ *Ibid.*, 128.

« d'une manière paradoxale, la faiblesse des communautés peut être un facteur favorable à la maturation de la foi, chacun étant renvoyé à lui-même et à un réseau primaire de solidarités. Quand les appuis manquent à l'extérieur, ne faut-il pas se structurer davantage à l'intérieur ? »⁸⁷ L'interrogation que pose cette question-affirmation concerne les modes de structuration intérieure de l'expérience croyante. Or, pouvons-nous véritablement envisager une structuration intérieure si cette dernière ne peut jouir du support d'une certaine cohérence d'appuis extérieurs connaturels ? Pouvons-nous véritablement évoquer l'une sans les autres dans l'avènement de la maturité d'un sujet ? Il s'agit ici pour nous d'un lieu d'exploration à investir qui dévoile combien l'équation sujet-communauté s'avère difficile à traiter dans l'état actuel de l'Église si non en Occident, en Amérique du Nord à tout le moins.

Ce rapport sujet-communauté sera abordé par le Centre national de l'enseignement religieux (CNER) en France qui a commis en 1986 un important ouvrage sur la formation chrétienne des adultes : *Formation chrétienne des adultes – un guide théorique et pratique pour la catéchèse*.⁸⁸ La problématique à laquelle cet ouvrage se propose d'apporter éclairage et solutions est le manque d'instruments de réflexion de la part des promoteurs de la CA. En fournissant une étude sérieusement étoffée de la formation chrétienne des adultes, le CNER souhaite ainsi livrer des repères aussi bien théoriques que pratiques.

Parmi les différentes formes recensées de la formation chrétienne des adultes, les auteurs présentent deux dominantes possibles : une CA à dominante individuelle et changement de représentation ou une catéchèse communautaire et apprentissage de la co-responsabilité. Ici, la catéchèse communautaire est présentée comme un espace de confrontation et de concertation entre les différents groupes paroissiaux afin d'identifier les problématiques, y réfléchir ensemble et élaborer des solutions. La mise en œuvre d'une catéchèse à dominante communautaire ne va pas sans engendrer et

⁸⁷ *Ibid.*, 145.

⁸⁸ Centre National de l'enseignement religieux (France), *Formation chrétienne des adultes : un guide théorique et pratique pour la catéchèse* (Paris : Desclée de Brouwer, 1986).

soutenir une réflexion critique à propos de la nécessaire ecclésiologie liée à sa viabilité. Le CNER s'inspire de l'article de Hervé Legrand dans *Initiation à la pratique de la théologie*⁸⁹ afin de proposer le modèle d'une « Église de sujets et Église sujet ». Aussi, l'apprentissage d'une véritable co-responsabilité engage l'Église à considérer ses membres comme « des « agents sociaux », c'est-à-dire comme jouant un rôle actif dans la détermination de la vie de cette communauté ».90 Le plateau d'expérimentation de la catéchèse à dominante communautaire nécessite, selon le CNER, une organisation ecclésiale où le pouvoir des membres de l'Église est partagé entre tous. Ce partage dépasse les cadres du seul champ catéchétique pour embrasser l'ensemble de l'organisation institutionnelle.

Ici, la détermination des besoins se déroule habituellement en deux étapes. D'abord, un travail en groupes homogènes permet à chaque groupe constitué d'élaborer son point de vue ; par exemple, en paroisse, l'équipe liturgique, les catéchistes, les groupes caritatifs, les mouvements se réunissent chacun de leur côté ; en aumônerie, jeunes, parents et animateurs élaborent leur point de vue respectif. Ensuite, on procède à une confrontation entre les représentants de ces groupes ; il s'agit alors de parvenir à un projet collectif dont chaque partenaire soit partie prenante.⁹¹

Bien que peu expérimenté en Europe, ce modèle de catéchèse communautaire révèle, selon ses auteurs, combien la catéchèse est inévitablement enchâssée dans une ecclésiologie qui déterminera les accents qui y seront déployés.

Plusieurs ouvrages se sont penchés sur le *qui est l'adulte ?* en catéchèse. Aux États-Unis, Nancy T. Foltz dirige la publication de *Handbook of adult religious education*. Cet ouvrage coécrit par des auteurs de dénomination protestante s'offre comme « a resource tool for the adult professional as he or she does ministry. This handbook

⁸⁹ Hervé Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu, » dans *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé (Paris : Cerf, 1983), 179-180.

⁹⁰ Centre National de l'enseignement religieux (France), *Formation chrétienne des adultes : un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, 218.

⁹¹ *Ibid.*, 184.

is to inform, affirm, and encourage the religious educator ».⁹² L'ouvrage débute par une exploration des fondements de la mission de l'Église et une description du processus d'apprentissage à l'âge adulte. Par la suite, l'éducation religieuse sera envisagée en fonction des différents âges de l'adulte ainsi que les diverses situations sociales ou psychologiques (parents célibataires, adultes séparés ou divorcés ou adultes endeuillés). Si Leon McKenzie, à titre de corédacteur de l'ouvrage, propose une reconceptualisation des buts et de la portée de l'éducation religieuse, il affirme que cette dernière ne doit pas seulement être théologique mais aussi « on principles of adult education, an understanding of educational anthropology and contextual metalanguage, research information regarding adult development, and on the principles of marketing ».⁹³ On prend ici la mesure d'une approche-client qui vise à mieux cerner qui il est, ses besoins, ses modes d'achats et ses intérêts afin de mieux lui proposer ce que nous avons à offrir. La relation communauté-catéchisé semble absente de l'ouvrage. Tout au plus, la communauté est-elle abordée comme facteur d'adéquation tripartite – avec les considérations psychologiques et socioculturelles comme coefficient de validité du ministère catéchétique.

A Church Ministering to Adults publié aux États-Unis en 1986 propose lui aussi un essai d'adéquation entre l'éducation chrétienne dans la culture protestante et l'âge adulte. L'adaptabilité de l'éducation chrétienne est ici envisagée en fonction d'une meilleure saisie du fait adulte et de ses besoins ainsi qu'une meilleure connaissance de ses modes d'apprentissage. L'expérience communautaire comme principe et espace éducatif est ici peu prégnante. L'adulte est plutôt un centre d'intérêt pour lui-même à mieux cerner afin de pouvoir être à même de lui adresser des formes et contenus d'éducation chrétienne adaptés. À ce titre, on trouve dans cet ouvrage une exploration

⁹² Nancy T. Foltz, *Handbook of Adult Religious Education* (Alabama : Religious Education Press, 1986), 2.

⁹³ Leon McKenzie, « The Purposes and Scope of Adult Religious Education, » dans *Handbook of Adult Religious Education*, sous la direction de Nancy T. Foltz (Alabama : Religious Education Press, 1986), 21-22.

du concept de « teachable moment ».⁹⁴ Ces moments « enseignables » s'identifient aux moments de crises et de passages qui jalonnent l'expérience adulte. Mieux connaître l'adulte permettra d'identifier les meilleures modalités d'une transmission harmonieuse et respectueuse des caractères propres à l'âge ou l'étape de vie d'un individu.

Enfin, dans *The Religious Education of Adults*, Leon McKenzie aborde la question de l'éducation chrétienne des adultes à partir des problèmes et des questions que pose cette pratique au sein des milieux paroissiaux. L'auteur identifie cinq dimensions problématiques :

Adult religious programs in many local churches and parishes are 1) dominated by a scribal caste vis-à-vis the determination of program content, 2) ordained out of all proportion toward formative rather than critical education, 3) fixated on theological content and explicitly religious content to the exclusion of all other adult concerns, 4) conducted by religious educators who are prepared academically in theology and only minimally in the study of education as a social practice, and 5) conceived in a research vacuum.⁹⁵

Fort de cette analyse, l'auteur engage par la suite une réflexion sur l'éducation chrétienne des adultes à partir de la clarification des concepts de l'adulte contemporain, de l'andragogie et de la mission de l'Église afin d'élaborer une proposition théorique concernant l'éducation religieuse. Mieux comprendre l'objet et le sujet de l'enseignement ou de l'éducation apparaît être une fois de plus ce qui assurera le succès de l'entreprise. L'éducation chrétienne peut contribuer à la formation de la communauté stipule l'auteur⁹⁶ mais les propos de l'ouvrage ne développent pas les possibles transactions entre éducation chrétienne et communauté. Ici encore, les adultes sont perçus comme des destinataires et non pas comme des destinataires. La question

⁹⁴ Jerry M. Stubblefield, « An Adult Teachable Moment, » dans *A church Ministering to Adults*, sous la direction de Jerry M. Stubblefield (Nashville : Broadman press, 1986), 239.

⁹⁵ Leon McKenzie, *The Religious Education of Adults* (Birmingham : Religious Education Press, 1982), 57-58.

⁹⁶ *Ibid.*, 132.

des traits culturels et des expériences fondatrices de l'âge adulte comme lieu d'expression du révélé demeure en arrière-fond sinon absente.

Lorsqu'ils commettent *Adultes et catéchèse, pédagogie et catéchèse*, André Fossion et Louis Ridez partent du principe qu'*il n'est pas de catéchèse qui ne rende adulte*. La singularité de cet ouvrage consiste en l'application de la méthode de corrélation comme base de la construction de l'argumentaire des auteurs et comme proposition originale de mise en œuvre catéchétique.⁹⁷ L'objet de la démarche des auteurs sera « d'éclairer le rapport à établir entre les expériences des sujets et du groupe et le message présenté. Il s'agira en effet d'établir un rapport d'expérience à expérience, en découvrant le message comme la cristallisation des expériences faites par les générations de croyants et récapitulées dans les expériences du Christ ». ⁹⁸ Ici, la catéchèse, tout comme l'acte pédagogique, se voit honorée d'une méthode qui lui permette de « mettre en relation le besoin de sens et la situation ». ⁹⁹

Le rapport de la CA à la vie ecclésiale est toutefois abordé avec retenue. Bien que les auteurs affirment que la catéchèse contribue « à lire les signes du Royaume et à

⁹⁷ Sur ce sujet, on consultera avec grand intérêt Robert Comte, « Identité narrative et formation, » dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, sous la direction de Ambroise Binz et collab., 201-221. L'auteur y propose des cadres théoriques afin d'apprécier la mesure anthropologique du récit de vie. Dans *La dimension spirituelle de la formation*, Ambroise Binz stipule que « le défi de toute formation est sa capacité à articuler le savoir d'expérience des formés avec le savoir théorique. Les différents auteurs donnent à cette capacité, considérée comme centrale diverses dénominations : « penser en structures » (Bruner, Vester 1985), « pensée corrélée » (Liebert 1994), « *double loop learning* » (Argyris 1982) ou « théologiser comme pratique de corrélation » (Blasberg-Kuhnke 1997). Pour la formation chrétienne des adultes, l'enjeu est de taille car il vise une foi incarnée, celle qui entre en dialogue dialectique à partir de son expérience avec la foi de l'Église. Ambroise Binz, « La dimension spirituelle dans la formation », dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, 233. On consultera aussi Claude Geffré, « La révolution comme histoire : enjeux théologiques pour la catéchèse, » *Catéchèse*, n° 100-101 (1985) : 59-76. Aussi, Binz explore certaines pédagogies permettant une appropriation personnelle des récits de vie qui compose la trame de toute personne. Les propos de l'auteur permettent de percevoir la pertinence des récits de vie en catéchèse. Ambroise Binz, « Le récit de vie en catéchèse, » *Catéchèse*, n° 157 (1999), 39-47.

⁹⁸ Louis Ridez, « La corrélation en catéchèse, expérience de la tradition et expériences d'aujourd'hui, » dans *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*, sous la direction de André Fossion et Louis Ridez (Paris : Desclée ; Bruxelles : Lumen Vitae, 1987), 109-110.

⁹⁹ Michel Soëtaud, « Corrélation de la théorie et de la pratique, » dans *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*, sous la direction de André Fossion et Louis Ridez, 74.

entendre les appels à transformer la vie, afin de manifester le mystère du rapport de l'Église au monde »,100 ils n'abordent pas concrètement les impacts ou même les transactions entre les catéchisés et la communauté. Tout au plus, stipulent-ils qu'« issus de la communauté, les groupes catéchétiques sont destinés à y retourner pour enrichir et développer sa vie liturgique et apostolique. L'aptitude à articuler et à corréler développera les possibilités de relier la catéchèse à la vie de la communauté et de l'Église et au dessein du salut de Dieu pour le monde ».101

* * *

La question du *qui est l'adulte* rencontre plusieurs productions qui permettent de l'aborder sous les multiples aspects de la maturation humaine et croyante. Emilio Alberich et Binz dressent un portrait des différentes approches analytiques de la maturation croyante chez l'adulte. Les travaux de Fowler et Oser y sont notamment parcourus afin d'approcher une meilleure saisie du processus de croissance et d'apprentissage humain et croyant de l'adulte.102 On trouvera un développement similaire chez Gilles Routhier, *L'éducation de la foi des adultes, l'expérience du Québec* qui en présente un vaste horizon exploratoire en seconde partie de l'ouvrage. Cependant, l'exploration du qui est l'adulte et la proposition d'une ecclésiologie qui puisse promouvoir une catéchèse « adulte » pour adultes ne semblent pas encore en mesure de laisser percevoir des leviers concrets et pertinents qui puissent lier adultes, CA et communautés adultes. Si nous cherchons à mieux saisir le fait adulte, l'Église se voit aussitôt questionnée sur sa qualité d'adulte et interrogée sur ses pratiques pouvant valablement conduire à la stature adulte.

¹⁰⁰ Louis Ridez, « La corrélation en catéchèse, expérience de la tradition et expériences d'aujourd'hui », 133.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 136.

¹⁰² Cf. Emilio Alberich, et Amboise Binz, *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, 93-144. On trouvera aussi une section très fouillée de ce même sujet dans *Formation chrétienne des adultes* du CNER au chapitre 9. On consultera aussi Robert Comte, « Les âges de la vie adulte : perspectives pour la formation, » *Catéchèse*, n° 130 (1993) : 11-21. Michèle Jabot, « L'adulte en évolution constante : étape du milieu de vie, » *Catéchèse*, n° 155 (1999) : 15-25.

5. Le rapport entre la catéchèse et la communauté ecclésiale

Lorsqu'il publie en 1996 *L'éducation de la foi des adultes*, Gilles Routhier présente un bilan des multiples initiatives mises en œuvre dans ce domaine depuis trois décennies.¹⁰³ Recensions, analyses et prospectives composent la première partie de cet ouvrage alors que la seconde est entièrement consacrée à l'*adultisme* afin de cerner les différentes caractéristiques tant socio-psychologiques que spirituelles de cet âge. L'analyse fouillée et rigoureuse de l'auteur lui permet d'établir la correspondance entre l'évolution de la société québécoise et les accents déployés dans l'éducation de la foi des adultes :

Révolution tranquille (renouvellement du message) ; développement des théories en matières d'apprentissage (éducation permanente et andragogie) ; investissement sociopolitique (Chantier) ; développement d'un style de gestion technocratique (recherches, groupes de travail, études) ; crise économique et crise de l'État (révision de ses pratiques) ; mouvement orienté vers la croissance personnelle et le nouvel âge (croissance spirituelle et intériorité) ». ¹⁰⁴

L'apport manifeste de cet ouvrage sera de situer les pratiques en cours selon les courants qui les ont vu naître.

Pour sa part, lorsqu'il pose la question de la transmission de la foi, Flavio Pajer y associe derechef le concept de communauté chrétienne « en tant qu'origine, lieu et milieu de la transmission religieuse, en tant que sujet et destinataire de la parole, en tant qu'objectif à viser dans et par l'action pastorale ». ¹⁰⁵ Si la conviction est clairement énoncée, le problème posé l'est tout autant : quelles sont les conditions permettant à la catéchèse de se vivre « dans » et « depuis » la communauté chrétienne ? La

¹⁰³ Sur le même thème, du même auteur on consultera avec grand intérêt « La formation des adultes au Québec : nœuds, passages et enjeux, » dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques*, 31-53.

¹⁰⁴ Gilles Routhier, « Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec, » dans *L'éducation de la foi des adultes : l'expérience du Québec*, sous la direction de Gilles Routhier (Montréal : Médiaspaul, 1996), 212.

¹⁰⁵ Flavio Pajer, « Communauté chrétienne catéchisante et catéchisée, » dans *Théologie, mission et catéchèse*, sous la direction de Henri Derroite, 19.

démarche analytique de l'auteur basée sur une interprétation des traits de la culture ecclésiale passée et ambiante l'engage à envisager, avant même toute entreprise de renouveau catéchétique un triple assainissement : celui des structures et des modalités de gestion, de participation et de communion.¹⁰⁶ Pour lui, « il ne suffit pas d'être communauté ; il faut *faire* communauté ». ¹⁰⁷ Si Pajer affirme que la catéchèse naît de la communauté et la construit du même souffle, cette conviction demeure en quelque sorte l'idéal d'une maïeutique où la communauté chrétienne souhaitée par l'auteur engage un nouveau type de relation intra-communautaire où tout baptisé est considéré comme un révélateur du révélé.¹⁰⁸

Cette intuition a été développée de manière percutante dans l'article de Norbert Mette *De la catéchèse dans la communauté à la catéchèse de la communauté*. C'est en 1977 que le Synode commun des diocèses de la République Fédérale Allemande promut le concept de « catéchèse communautaire » – nous retrouvons ici la proposition explicitée par Alberich présentée précédemment. La catéchèse communautaire y est perçue comme un véritable levier pouvant engendrer le renouveau et de la communauté et de la catéchèse. Si, au moment de sa sortie des écoles, la catéchèse a été reprise en charge par les communautés afin d'offrir aux enfants un enseignement de qualité, la catéchèse était alors perçue comme un service offert *dans* la communauté. Un certain déplacement s'est opéré lorsque l'éventail des destinataires s'est élargi aux parents des enfants en catéchisation. En faisant des adultes les destinataires prioritaires de la catéchèse, celle-ci pouvait espérer avoir un avenir puisque les adultes « devaient pouvoir faire l'expérience d'une foi dynamisante dans leur vie, afin de la

¹⁰⁶ *Ibid.*, 25-28.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 28.

¹⁰⁸ On trouvera des propos similaires chez André Fossion : « ... ce qui est transmis, ce n'est pas seulement la foi mais, avec elle et dans le même mouvement, la capacité de la vivre, de la redire, de la réexprimer de nouvelle façon. En ce sens, bien qu'une même inspiration les réunisse, la « *reditio* » (le témoignage rendu) ne sera jamais la copie de la « *traditio* » (le témoignage donné). Forcément, la transmission apporte avec elle du neuf et de l'autre. » André Fossion, « L'évangélisation comme surprise, » *Lumen vitae* 59, n° 1 (2004) : 42.

transmettre à la génération suivante d'une manière convaincante ».109 Ici, l'option privilégiée est celle d'une catéchèse pour la communauté. Le plaidoyer de Mette est cependant pour la promotion d'une catéchèse *de* la communauté où les membres de la communauté ne sont pas perçus seulement comme des destinataires mais bien aussi, en même temps, comme des acteurs de la catéchèse : « d'une part, chaque chrétien est considéré comme ayant une compétence en catéchèse, c'est-à-dire une capacité à transmettre à d'autres ses propres expériences de vie chrétienne ; et d'autre part, la vie même de la communauté est à considérer comme « l'école » spécifique du chrétien, et donc à restructurer dans cette perspective ».110 Les transitions et mutations ecclésiales que demande la catéchèse *de* la communauté demeurent assez majeures pour que sa mise en œuvre soit encore aujourd'hui fragilisée.111 Cependant, elle offre une perspective nouvelle et à la catéchèse et à la communauté qui leur permet d'être des lieux de résonance et d'expression de l'ecclésiologie inscrite au cœur même de *Dei Verbum*.

En 2000, sur cette même question de la catéchèse de la communauté, Norbert Mette poursuit sa réflexion à partir des travaux du Comité directeur de l'Association allemande des catéchètes. Cette dernière stipulait en 1992 que « nous devons constater que de nos paroisses et communautés chrétiennes ne se dégagent guère de forces d'attraction ou de motivation poussant les hommes à vouloir vivre en elles et avec elles. Elles sont difficilement perceptibles en tant que communautés de relations dans lesquelles les hommes puissent trouver soutien existentiel et vérité de vie ».112 Pour

¹⁰⁹ Norbert Mette, « La catéchèse dans la communauté à la catéchèse de la communauté, » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 389.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ À cet égard, Mette identifie les raisons suivantes à la difficulté de mettre en œuvre la catéchèse de la communauté : une conception de la foi comme une somme de vérités ne pouvant être garantie que par le magistère de l'Église ; le nombre considérable de personnes qui ne trouvent plus rien de signifiant dans l'expérience religieuse chrétienne – la catéchèse des adultes semble ici avoir marqué un échec ; le témoignage des communautés chrétiennes qui semble être plutôt négatif, voire même comme un lieu de « désapprentissage » de la foi ; des projets ecclésiaux qui ont peine à encourager l'érection de communautés mûres et responsables – des projets catéchétiques encore sous le modèle du *pour* la communauté. Cf. *Ibid.*, 390-391.

¹¹² Norbert Mette, « La communauté chrétienne comme catéchèse vivante, » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 139.

dénouer l'impasse, l'auteur propose plutôt d'envisager une transition de la catéchèse paroissiale vers la paroisse-catéchèse. Mette affirme qu'« il y a à la base une méprise funeste : on croit à tort que la paroisse en tant qu'entité juridique et organisationnelle est déjà per se une paroisse au contenu théologique ».¹¹³ Ainsi, l'auteur entend plutôt favoriser des processus de formation de communauté paroissiale afin de faire de l'entité paroissiale une véritable catéchèse vivante par le témoignage de son expérience.

Cette intuition d'une paroisse-catéchèse trouve un écho explicite dans les travaux de Henri Derroitte, Luc Aerens et Reinhilde Houtevels-Minet. Ces théologiens belges apportent à la fin des années '90 une contribution originale à la réflexion et à la pratique catéchétique. S'appuyant sur l'expérimentation d'une catéchèse s'extirpant des cloisons des âges et se présentant dans une dimension de permanence et de cheminement, Henri Derroitte commet *La catéchèse décloisonnée* en 2000.¹¹⁴ L'ouvrage est devenu rapidement une référence francophone dans son genre, offrant à la réflexion sur les projets catéchétiques des appuis théoriques et pratiques. L'auteur aborde le problème d'une mise en œuvre catéchétique habituellement compartimentée aux différents âges de la vie et aux demandes religieuses et sacramentelles particulières. Reprenant les propos de Gilles Routhier, Derroitte propose une nouvelle approche : une exploration renouvelée de la nature d'un projet catéchétique envisagé sous la forme d'un système catéchétique complexe articulant plusieurs composantes. Selon Derroitte, le projet catéchétique diocésain et paroissial devra tenir compte de cinq conditions afin de soutenir un véritable renouveau de la catéchèse : une catéchèse intergénérationnelle, initiatique, communautaire, propositionnelle et attentive à

¹¹³ *Ibid.*, 148.

¹¹⁴ Henri Derroitte, *La catéchèse décloisonnée : jalons pour un nouveau projet catéchétique* (Bruxelles : Lumen Vitae, 2000). On pourra aussi consulter sur le même sujet : Allan Harkness, « Une catéchèse intergénérationnelle, » dans *Théologie, mission et catéchèse*, sous la direction de Henri Derroitte, 47-62 ; Anne-Marie Notte, « La catéchèse de cheminement. Approfondir la foi en communauté toute la vie, » *Lumen Vitae* 54, n° 2 (1999) : 199-213 ; Marie-Adèle Verheecke, « La catéchèse paroissiale aujourd'hui, » *Lumen Vitae* 42, n° 1 (1987) : 28-32 ; Henri Derroitte, « Les conditions d'un renouveau de la catéchèse paroissiale, » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 125-138.

l'aspect psychopédagogique de l'expérience religieuse.¹¹⁵ Si l'auteur affirme qu'il ne peut y avoir « de catéchèse sans l'appui de communautés vivantes », ¹¹⁶ il demeure étonnamment discret sur la *qualité intrinsèque* de la communauté en rapport à ses perspectives et à ses antagonismes avec la culture ambiante, sur l'ecclésiologie qui la meut et celle vers laquelle elle est appelée à tendre ainsi que ses mécanismes de transmission et de réception.

Notons aussi que l'auteur passe sous silence l'influence prépondérante du discernement et du choix des pédagogies catéchétiques à privilégier au sein d'un projet catéchétique paroissial. Même s'il semble malaisé et périlleux de s'aventurer sur le terrain de l'élection objectivante d'une pédagogie par rapport à une autre, l'établissement de balises ou de repères concourant à assurer des choix plus éclairés de pédagogie pourrait soutenir une cohérence plus affirmée entre les orientations théoriques et les choix pratiques des milieux diocésains et paroissiaux.¹¹⁷ L'ouvrage de Derroitte a le mérite de proposer à la catéchèse un cadre ecclésial tout autre que celui qui serait promu par une catéchèse façonnée sur le modèle scolaire. Cependant, le processus de maturation de la communauté et des catéchisés par l'expérimentation de la catéchèse semble plutôt envisagé comme une prospective que comme une réalité complexe analysée et cernée – à moins qu'elle ne le soit déjà implicitement pour l'auteur.

Dans le mouvement de la catéchèse décroïsonnée, Reinhilde Houtevels-Minet publie en 1999 *Il nous parlait en chemin, La catéchèse paroissiale : Communauté, Pa-*

¹¹⁵ Henri Derroitte, *La catéchèse décroïsonnée : jalons pour un nouveau projet catéchétique*, 69-82. On consultera aussi Henri Derroitte, « Les conditions d'un renouveau de la catéchèse paroissiale, » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 125-138.

¹¹⁶ *Ibid.*, 75.

¹¹⁷ Derroitte reprend à cet effet, dans la revue *Lumen Vitae*, le constat de J. Colomb qui dressait, au début des années soixante-dix, une liste de contestations adressées à la catéchèse : « - contestation d'une méthode catéchétique coupée de la vie concrète et manquant de confiance dans les possibilités du groupe ; - contestation de contenus plus théologiques qu'anthropologiques ; - contestation du type de foi visé par la catéchèse, trop statique, très univoque ; - contestation surtout du langage catéchétique, incompréhensible pour beaucoup. » Henri Derroitte, « De Vatican II à l'an 2000, qu'est devenue la catéchèse, » *Lumen Vitae* LV, n° 1 (2000) : 87.

role, Chemin.¹¹⁸ Conçu dans un souci de présenter concrètement des activités expérimentées, des témoignages et certains appuis théologiques, cette analyse donne un visage concret à la catéchèse de cheminement. De plus, il est intéressant de rencontrer dans cet ouvrage une confrontation entre les différentes aspérités rencontrées dans la mise en œuvre d'une catéchèse prenant l'orientation résolue du « décloisonnement » et les repères théologiques qui soutiennent pourtant une telle visée pédagogique-ecclésiologique.

Trois ans plus tard, Luc Aerens, publie en 2002 *La catéchèse de cheminement, pédagogie pastorale pour mener la transition en paroisse*.¹¹⁹ Appuyé par une pratique catéchétique de plus de vingt ans, l'auteur guide la réflexion selon une confrontation et un enrichissement des axes réflexifs et pratiques de la catéchétique. L'objet de cet ouvrage est d'offrir des repères aux responsables pastoraux qui souhaitent entamer une reconfiguration de la catéchèse paroissiale vers le modèle de la catéchèse dite de *cheminement*. Aerens propose en seconde partie des outils pour les paroisses déjà inscrites dans ce type d'approche catéchétique et enfin des moyens pour en évaluer les pratiques. Par *La catéchèse de cheminement*, la catéchétique profite de l'expertise d'une réflexion menée selon les paradigmes de la théologie pratique : d'une pratique problématique à une réflexion théologique et à ses fondamentaux, ce qui conduit finalement à une révision et un ajustement de la pratique initiale. Puisque tous sont catéchisés en même temps, les transactions entre nouveaux catéchisés et communauté peuvent opérer avec plus d'aisance et de fluidité : l'acte de communication entre la communauté et les catéchisés est enchâssé à même l'action catéchétique.

Ce que les Belges nomment « catéchèse de cheminement » trouve des affinités certaines avec ce que la littérature de langue anglaise nomme l'« intergenerational education ». Dans *Intergenerational Education for an Intergenerational Church ?* Allan

¹¹⁸ Reinhilde Houtevels-Minet, *Il nous parlait en chemin, La catéchèse paroissiale : Communauté, Parole, Chemin* (Bruxelles : Lumen Vitae, 1999).

¹¹⁹ Luc Aerens, *La catéchèse de cheminement : pédagogie pastorale pour mener la transition en paroisse* (Bruxelles : Lumen Vitae, 2002). L'auteur reprend l'essentiel de son argumentaire dans Luc Aerens, « Mener la transition vers la catéchèse de cheminement, » *Lumen Vitae* LV, n° 2 : 149-169.

G. Harkness dresse le tableau des principales productions sur le sujet dans l'ensemble de la communauté anglophone internationale. Si, selon l'auteur, l'édification d'une réflexion et l'exploration d'une pratique intergénérationnelle fructueuse s'avère avoir été stimulée à l'origine par la situation problématique des enfants inscrits dans les programmes traditionnels d'éducation religieuse, ce dernier constate que certains cursus d'éducation religieuse adoptent maintenant unilatéralement une approche intergénérationnelle comme modèle d'édification paroissiale. Cette perspective nouvelle permet de lier de manière plus cohérente l'action liturgique ainsi que la famille comme cellule de base ecclésiale. Cependant, l'expérience semble avoir démontré qu'un accent prédominant en faveur d'un modèle paroissial « familial » soit difficile à promouvoir de manière généralisée du fait qu'il peut engendrer des tensions pour les individus qui sont aux prises avec des problématiques de divers ordres dans leur perception et leur expérience familiale. « In attempt to overcome some of the restrictions inherent in a "family" model of church, some Christian educators (e.g., General Synod Board of Education 1988 ; Graystone 1989) are advocating a "pilgrim church" model – "a pilgrim community [comprising] a large band of people all sharing in and learning from common experiences" (General Synod Board of Education 1988, 33) ».120 Ce modèle d'organisation ecclésiale semble lier de manière pertinente catéchèse et communauté. Cependant, la perspective du tout intergénérationnel peut-elle être crédible ou envisagée de manière extensive ? Ne devrait-on pas envisager un amalgame entre des activités propres à des âges particuliers et un mode d'existence communautaire favorisant des apprentissages intergénérationnels ? La question posée demeure ouverte et sa solution ne semble certainement pas aisée si l'on désire honorer les deux types d'apprentissages proposés qui devront nécessairement être recadrés et enchâssés dans une ecclésiologie paroissiale revue de manière significative.

Aux États-Unis, le souci de lier la catéchèse à la vie de toute la communauté a trouvé une vitrine innovatrice dans *La catéchèse de toute la communauté* de Bill

¹²⁰ Allan G. Harkness, « Intergenerational Education for an Intergenerational Church ? » *Religious Education*, vol. 93, (1998) : 435-436.

Huebsh. La problématique catéchétique identifiée par l'auteur se situe au plan de la structure scolarisante et cloisonnante – c'est-à-dire liée à des clientèles et des groupes d'âges isolés les uns des autres – de la catéchèse telle qu'elle est massivement vécue aux États-Unis. L'originalité et l'apport de la proposition de l'auteur sera de lier la catéchèse à la liturgie dominicale.

Il y a trois aspects pour joindre liturgie et catéchèse. Le premier est d'établir le processus qui permet à la liturgie de devenir les fonts baptismaux de toute la catéchèse dont découle la paroisse. Le second est d'examiner la « liste des hôtes » afin de voir qui sont les bienvenus et qui sont les exclus dans l'assemblée dominicale. Et le troisième est de revaloriser le statut du baptême et de l'expérience quotidienne d'être baptisé dans le Christ.¹²¹

Huebsh rend compte de l'expérience naissante d'un modèle de catéchèse paroissial qui, à partir de la liaison catéchèse-liturgie se déploie autour de pôles fédérateurs : d'abord, la diffusion de pistes d'échange hebdomadaire à vivre dans l'ensemble des groupes paroissiaux à partir de l'extrait de l'évangile proclamé le dimanche précédent à l'église. Deuxièmement, une centration catéchétique et pastorale sur la famille, « lieu vital où la foi se vit et se partage », par la proposition d'un ensemble de services religieux mais aussi profanes à offrir aux familles. Troisièmement, une option résolue pour la mise en œuvre d'une catéchèse intergénérationnelle qui prend la dénomination de « catéchèse de toute la communauté ». L'intérêt de l'expérience de Huebsh tient en ce qu'il engage la catéchèse dans une perspective holistique dans ses composantes, ses modes, ses buts et ses finalités ainsi que la diversité des personnes qui peuvent l'habiter. Il offre en effet une perspective synergique des différentes composantes de l'expérience croyante chrétienne, centrée sur le Christ, la Parole et le témoignage vivant de l'autre, figure incarnée et du Christ et de la Parole. Par le fait même, il ouvre un chemin pertinent pour faire de la catéchèse un lieu de vitalisation de l'expérience croyante des individus par l'entité « famille », elle-même soutenue par la communauté chrétienne.

¹²¹ Bill Huebsh, *La catéchèse de toute la communauté : vers une catéchèse par tous, avec tous et pour tous* (Bruxelles : Lumen Vitae ; Paris : Bayard ; Montréal : Novalis, 2002), 45.

Le souci de revisiter l'ensemble de l'espace ecclésial de la paroisse en vue d'un redéploiement de la catéchèse est aussi honoré, en 2003, par Gilles Routhier dans *Le devenir de la catéchèse*. Cet opuscule d'une audace toute particulière dans ses propos est composé de trois conférences aboutées. Il se veut une explicitation du lien intrinsèque qui lie la paroisse à la catéchisation et à l'initiation comme plates-formes fondatrices. Souverainement, catéchèse et initiation sont elles-mêmes modes communicatifs de la Parole de Dieu « échangée, c'est-à-dire une Parole reçue, méditée, partagée et annoncée ».¹²² L'auteur prend en compte les multiples défis posés à la catéchisation dans une culture ecclésiale et sociale en constante mutation. La perte des repères traditionnels sur lesquels l'Église savait amarrer ses activités pastorales permet à Routhier d'ouvrir des perspectives nouvelles et audacieuses afin de réinventer les modes de proposition catéchétique. Les impacts des mutations en cours sur l'initiation chrétienne sont envisagés notamment en termes de « perte de monopole de la parole au profit du dialogue ».¹²³ Imaginer d'autres types de rassemblement, réapprendre à habiter la prière de l'Église, se remettre à l'écoute de l'Évangile et enfin réapprendre à intervenir en paroles et en actions dans l'espace commun constituent des défis posés à l'Église par l'initiation.¹²⁴ La réorganisation paroissiale de la pastorale qui est décrite par l'auteur se situe dans une perspective de révision des modèles traditionnels afin d'oser une véritable créativité dans le but d'aménager de véritables déplacements ecclésiaux dans les espaces publics et selon les nouveaux accents incontournables de la culture contemporaine (rapport au temps, à l'espace, à la communication, etc.).¹²⁵

L'acte catéchétique, comme toute communication, n'engage pas seulement la transmission d'un message ou d'un contenu d'un émetteur vers un récepteur. Ce que l'on communique ou ce qui passe entre deux êtres humains

¹²² Gilles Routhier, *Le devenir de la catéchèse* (Montréal : Médiaspaul, 2003), 11.

¹²³ *Ibid.*, 31.

¹²⁴ *Ibid.*, 31-32.

¹²⁵ Sur les lieux de la catéchèse, on consultera notamment Godefroy Pirsoul, « Les communautés sont-elles lieux de catéchèse ? : regard et réflexions, » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 367-376 ; Jacques Audinet et collab., « Dans quels lieux catéchiser ? » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 377-386.

qui échangent, c'est bien plus que cela. Ce que mon interlocuteur comprend, c'est si je suis réellement sérieux lorsque je dis « croire », si cela m'engage réellement, si cela me bouleverse.¹²⁶

Or, les impacts de ces bouleversements dans l'acte de communication ne sont pas abordés comme tel. La question des transactions entre la culture contemporaine et la culture ecclésiale comme une chance aussi de réinventer à nouveaux frais l'Église semble se situer en amont des propos de l'auteur. Il eut peut-être été intéressant de dégager les implications de telles perspectives en aval de la réflexion.

Gilles Routhier reprend la question de l'acte de communication en catéchèse dans *Sacrée catéchèse* publié en 2007. L'auteur présente l'Église comme « une construction sans cesse en devenir »¹²⁷ et la catéchèse des adultes est clairement posée comme une pratique instituante de son devenir. Routhier identifie clairement les pièges qui guettent et qui parfois même paralysent la CA jusqu'à la remettre en cause. Il signale notamment le danger de penser la catéchèse des adultes à partir du modèle de la catéchèse des enfants, la tentation de concevoir l'éducation comme une adaptation d'un individu à un système, la réduction de la CA à une acculturation d'individus (les catéchisés) à un groupe chrétien (la communauté).¹²⁸ Pour dénouer l'impasse, l'auteur propose de ne plus envisager la CA dans une dynamique binaire (catéchète – catéchisé) mais bien dans un schéma ternaire (catéchète – Parole de Dieu – catéchisé). « Une relation inégalitaire plus qu'asymétrique construit le face-à-face entre deux personnes : le catéchiste et le catéchisé. Cette relation sans tiers, l'Évangile du Règne, situe l'un en position d'offrir l'Évangile qui serait en sa possession et l'autre en position

¹²⁶ Gilles Routhier, *Le devenir de la catéchèse*, 97.

¹²⁷ L'auteur affirme à ce sujet que « cette perspective qui adopte le point de vue suivant lequel l'Église est un ensemble construit et stable (un corps institué), sujet d'action (habiliter des chrétiens à devenir de véritables disciples du Christ en les intégrant) au bénéfice de personnes qui sont objets de ses soins (soumis à un processus transformant et objet de l'activité de l'Église) comporte au moins trois limites. D'une part, elle néglige – ce qui l'est généralement – le fait important que le rapport Église- catéchisé est réciproque et non à sens unique. [...] D'autre part, c'est appréhender l'Église simplement à partir du pôle de l'institué alors que la considération de l'institution commande de tenir ensemble l'instituant et l'institué. [...] Enfin, c'est accorder un statut trop faible aux chrétiens adultes qui sont engagés dans un parcours d'éducation de la foi des adultes, à leur statut de chrétien, à leur dignité fondamentale de baptisé et mépriser leur capacité d'initiative ». Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse*, 81-82

¹²⁸ *Ibid.*, 83-84.

de recevoir ce qu'il n'a pas ».129 C'est dans le sillon de cette ternarité (l'Évangile comme troisième pôle) que l'auteur propose une avenue salutaire pour la *CA* : la penser comme une interlocution entre ces trois pôles. En s'appuyant notamment sur les écrits d'Augustin, Routhier convoque l'Église à initier la *CA* à partir de l'écoute et de la réception de la demande de ceux qui s'adressent à la communauté. Il la convoque aussi à se faire « chercheuse » avec les catéchisés et de se soustraire de tout réflexe qui lui permettrait de prétendre posséder une vérité préfabriquée à transmettre de facto. Si l'auteur affirme que la clé de la *CA* est le partenariat (catéchisés – catéchistes) et que ce partenariat ne peut s'établir qu'au sein de relations d'accueil et de réciprocité, il n'en demeure pas moins qu'il n'aborde pas les impacts, pour les catéchistes, de l'adoption de cette posture. Non seulement devront-ils revoir les approches pédagogiques (andragogiques) à proposer mais peut-être pouvons-nous prétendre qu'ils n'en sortiront pas eux-mêmes indemnes ? Si « le défi n'est pas simplement aujourd'hui d'intégrer des catéchisés à la communauté » et qu'il faille « tout autant intégrer la communauté à la catéchèse »,130 nous pouvons prétendre, avec assurance, que ces déplacements engendreront d'importantes transformations, pour les catéchistes, au niveau de la posture pastorale à adopter. Ces déplacements pourront avoir même des répercussions au-delà de l'acte catéchétique lui-même et toucher plus extensivement d'autres sphères pastorales. En affirmant que l'Église est un corps en mouvement, Routhier situe la *CA* dans un processus dynamique et composé d'interrelations entre deux interlocuteurs réceptifs aux retentissements de la Parole de Dieu. Si par cet ouvrage l'auteur explore une voie salutaire pour l'acte catéchétique, il n'entrevoit pas les impacts ecclésiaux possibles de cette expérience de Salut.

Par « *Catéchèse pour adultes* », Gilles Routhier revisite les mécanismes ecclésiaux de régulation de la foi à la lumière des développements de la *CA*. L'auteur affirme qu'« il nous faut tirer cependant les conséquences de l'émergence du sujet comme acteur de toute démarche d'éducation de la foi des adultes et cela aussi bien

¹²⁹ *Ibid.*, 83.

¹³⁰ *Ibid.*, 94.

dans notre manière de concevoir l'Église, la Révélation, la tradition et la foi ».131 Ses propos permettront de cerner et d'habiter la tension saine qui devrait engager toute pédagogie catéchétique à « accorder une égale importance aux activités de *traditio* et de *redditio* ».132 Les propos de l'auteur résolument exposés dans une perspective ecclésiologique proposent un recadrage de l'expérience d'Église :

Ce n'est pas que le « nous » ecclésial soit complètement écarté, mais il ne va plus de soi. Pour être crédible, ce « nous des chrétiens » doit demeurer ouvert et ne pas tenir l'individu prisonnier. Pour devenir crédible et pertinent, le « nous » ecclésial doit devenir un lieu de vérité et de liberté. Dans cette perspective, les petits groupes constituent sans doute des lieux qui effraient moins et qui ont plus de chance de favoriser l'intégration de l'expérience chrétienne. L'Église doit être vécue comme un réseau de cellules formant un corps et vivant dans la communion.133

La préoccupation d'envisager un remodelage de l'espace paroissial afin d'y favoriser une meilleure synergie avec un possible renouveau de la catéchèse se voit aussi honorée par Alphonse Borras. Ce dernier soutient d'ailleurs qu'il serait difficile d'imaginer l'un sans l'autre, ces deux chantiers étant étroitement liés l'un à l'autre.134 Borras identifie quatre conditions pouvant permettre une véritable inter-action entre le renouvellement conjoint de la paroisse et de la catéchèse : accepter, pour l'Église d'occident, de ne plus se percevoir selon les traits, les formes et les modes du régime de chrétienté ; faire de l'engendrement à la foi le leitmotiv de l'action paroissiale et catéchétique ; concevoir à l'aide de perspectives plus complexes et holistiques la place de la paroisse dans l'ensemble des lieux d'expérience ecclésiale et situer la catéchèse dans un plan directeur diocésain multipartite et organique. En ce qui a trait à la finalité de la catéchèse, l'auteur apporte une perspective qui déplace certains accents convenus :

¹³¹ Gilles Routhier, « Une catéchèse pour adultes, » dans *Théologie, mission et catéchèse*, sous la direction de Henri Derroitte, 39. Dans les pages qui suivent, l'auteur propose quelques pistes de réflexion sur les déplacements conceptuels liés à l'Église, la Révélation, la tradition et la foi en lien avec la catéchèse des adultes.

¹³² *Ibid.*, 40.

¹³³ *Ibid.*, 41.

¹³⁴ Cf. Alphonse Borras, « Nouvelles paroisses et nouvelle catéchèse : comment la catéchèse peut-elle soutenir le redéploiement paroissial ? » *Lumen Vitae* 58, n° 4 (2003) : 396-408.

Si les communautés paroissiales sont, pour leur part, dans un territoire donné qui est autant un territoire particulier, « l'origine et le lieu de la catéchèse », elles ne sont pas, en rigueur de termes, le but de celle-ci : l'Église, en effet, n'est pas une fin en soi, ni un but à atteindre. Elle est l'horizon sans cesse à dépasser dans une confrontation féconde au monde, à l'histoire, aux autres.¹³⁵

Cette perspective résolument non-ecclésiocentrique campe le binôme paroisse-catéchèse dans une vision dynamique et missionnaire questionnant au passage l'affirmation du *DGC* qui stipule pourtant que « la communauté chrétienne est l'origine, le lieu et le but de la catéchèse ».¹³⁶

Le souci de se prémunir d'un ecclésiocentrisme qui pourrait conduire à une réduction de la finalité de la catéchèse se retrouve chez l'États-unien Orsi. Celui-ci avance que la catéchèse trouvera une chance d'avenir dans le prochain millénaire si elle met l'accent sur l'adulte comme sujet de la catéchèse, l'avènement d'une communauté de leaders, le développement de la dimension sociale comme lieu catéchétique et la liturgie comme moment catéchétique privilégié. « The Council's call for the Church to enter into dialogue with the world in order to form a more just society and to act as an agent for the upbuilding of human dignity make orthodoxy (right teaching) and orthopraxis (right action) constitutive of the catechetical enterprise ».¹³⁷ L'accent que développe ici Orsi nous apparaît original et enrichit l'ensemble des productions sur le sujet. L'auteur insiste sur le fait que les instigateurs de projets catéchétiques doivent envisager, très tôt dans leur mise en œuvre, la valorisation de la responsabilité sociale par le biais de projets de service engagés par les parents, les professeurs et les élèves. Si l'Église est promue traditionnellement comme une finalité de la catéchèse, on peut certainement lui donner ici un visage d'universalité et un mouvement de décentrement d'elle-même.

¹³⁵ *Ibid.*, 407.

¹³⁶ *DGC*, § 254.

¹³⁷ Michael P. Orsi, « Catechesis in the Third Millenium, » *Religious Education* 89, n° 3 (1994) : 402.

La dimension missionnaire de la catéchèse se voit enrichie et explorée plus systématiquement dans *Une catéchèse dans la mission de l'Église* de Henri Derroitte. L'auteur pose le problème des déplacements conceptuels de la catéchèse en fonction de l'évolution majeure du concept de mission depuis le concile. Six caractéristiques de la catéchèse conditionnant son renouveau sont explicitées en fin de propos : une catéchèse intergénérationnelle, catéchuménale, initiatique, décloisonnée, communautaire et de cheminement. Appuyés par une analyse du concept de mission, les propos de l'auteur permettent de considérer la catéchèse dans une perspective plus holistique et surtout dans un réel effort de recadrage afin de la refonder. Lorsqu'il cerne le problème de l'inculturation, Derroitte effleure la possibilité que l'échange interculturel (celui entre la culture contemporaine et celle de l'Église) puisse être bénéfique pour l'Église elle-même : « est-ce trop de dire que la rencontre du christianisme avec les cultures actuelles porte en elle-même un enrichissement mutuel ? »¹³⁸ Or, cette question posée demeurant sans véritable réponse ouvre la recherche à l'exploration des effets et de la portée d'un véritable dialogue interculturel. Un dialogue qui se cantonnerait à un exercice pour mieux comprendre et trouver les meilleures médiations pour transmettre un message quelconque pourrait réduire la catéchèse à une attitude « propositionniste » ou encore dans un « pour » et non pas un « avec » prenant radicalement le risque de l'altérité. Ce risque de l'altérité n'est-il pas pourtant à l'origine même de l'acte de foi ?

* * *

Nous l'avons vu, le rapport entre la *CA* et la communauté ecclésiale apparaît encore en processus de définition et en développement. Ses prémisses s'avérant le plus souvent fragilisées, il appert qu'il faille non seulement envisager une valorisation de la *CA* par le biais d'une communauté signifiante ou la valorisation de la communauté chrétienne par le biais d'une *CA* pertinente mais plutôt considérer le renouvellement,

¹³⁸ Henri Derroitte, « Une catéchèse dans la mission de l'Église, » dans *Théologie, mission et catéchèse*, sous la direction de Henri Derroitte, 199.

en même temps ou de manière plus ou moins synchronique, de l'une et de l'autre. Ce projet d'envergure laisse présager des défis de taille et soulève moult questions pertinentes. Bien que des avancées manifestes aient vu le jour ces dernières décennies et que des réponses significatives puissent prendre corps, l'image du dilemme de la quête de l'origine entre la poule et l'œuf semble aujourd'hui s'appliquer à l'origine et à la tension entre la catéchèse et la communauté ecclésiale. Si la catéchèse doit « travailler » la communauté ecclésiale et que, vice versa, la communauté ecclésiale doit travailler la catéchèse, certaines approches pédagogiques en catéchèse peuvent contribuer à ce travail mutualisant. Les approches catéchétiques dont les fondements favorisent l'expérience communautaire à même la catéchisation nous semblent à privilégier en ce sens. La Catéchèse biblique symbolique propose, de par son originalité pédagogique, des avenues que nous explorerons maintenant.

6. La Catéchèse biblique symbolique

Le couple Claude et Jacqueline Lagarde sont les concepteurs de la pédagogie catéchétique « Catéchèse biblique symbolique ». Voilà plus d'une trentaine d'années que ce théologien et cette pédagogue déploient et articulent une pédagogie établie essentiellement sur la méditation des Écritures. Lorsqu'ils publient en 2000 l'ouvrage volumineux *La Bible, parole d'amour*, le couple Lagarde propose une synthèse théologique et exégétique de leur pratique catéchétique. Ils y posent les fondamentaux de leur pédagogie catéchétique. Les Lagarde affirment que cette pédagogie suscite une catéchèse initiatique qui « vise à modifier notre rapport aux choses en transformant peu à peu et en profondeur notre rapport aux récits bibliques ».¹³⁹ Pour ce faire, la Catéchèse biblique symbolique ne vise pas l'acquisition d'une somme de connaissances bibliques ou théologiques mais bien « le salut de l'homme par la guérison de sa parole ».¹⁴⁰ Or, pour les Lagarde, faire catéchèse à partir de la Bible demande qu'on en connaisse la pédagogie d'écriture. C'est pourquoi ils appuient leur catéchèse sur

¹³⁹ Claude et Jacqueline Lagarde, *La Bible, parole d'amour : quand l'initiation chrétienne guérissait la parole* (Paris : Bayard, 2000), 290.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 303.

l'héritage du Talmud et des midrashim ainsi que sur l'exégèse biblique des Pères de l'Église. La Bible est ici placée au cœur de l'expérience catéchétique. «La catéchèse ne considère pas la Bible comme un texte sans sujet, un texte «hors sujet», mais comme un «corps» destiné à revêtir de l'intérieur l'âme du croyant».141

Le processus catéchétique de la Catéchèse biblique symbolique s'articule autour de la déconstruction du texte dans sa dimension d'extériorité pour en assurer la reconstruction dans l'intériorité du sujet croyant. Aussi, la Catéchèse biblique symbolique propose un chemin balisé qui favorise l'intériorité et la résonance intérieure des Écritures par la corrélation entre les différents récits bibliques, les expériences humaines des catéchisés et les rites et sacrements de l'Église. Le processus catéchétique accompagne la lente reconfiguration du sujet catéchisé dans son être à lui-même, au monde et à Dieu. Cette reconfiguration s'effectue par le travail de résonance de la Parole qui lui est offerte et qui résonne en lui et dans le groupe ecclésial des catéchisés. Il reçoit cette Parole qui le précède, il l'interprète et la redonne en la publiant et en la partageant à même l'exercice de construction de sens. Il assure et contribue ainsi l'accroissement de la résonance des Écritures dans l'Église. Ainsi, la Catéchèse biblique symbolique ne s'intéresse pas seulement à la transmission mais au processus même de l'évangélisation qui est repérable selon ses trois temps distincts et intimement liés : *traditio-receptio-redditio*.

Les Lagarde proposent dans *La Bible, parole d'amour* une réflexion fondamentale sur le transmettre chrétien. Sans un tel approfondissement de la pédagogie même de la Bible, n'y a-t-il pas lieu de s'inquiéter de la mise en place de structures et de démarches bien pensées mais bien peu pensantes ? De fait, alors que l'on constate que l'enseignement des «vérités à croire» est devenu de plus en plus caduque, alors que l'on constate que la catéchèse de l'enfance se percute au mur de l'adolescence, alors qu'on fait souvent de la catéchèse un «enseignement» de la foi à partir de laquelle on tente de faire des rapprochements avec l'expérience des individus, alors qu'on tente

¹⁴¹ *Ibid.*, 78.

parfois plus de faire entrer dans l'expérience religieuse que dans l'expérience du salut dans le Christ, n'aurions-nous pas oublié que l'initiation est d'abord une restructuration de l'individu dans l'Amour de Dieu ? Ainsi, l'objectif de l'initiation consiste à faire l'expérience intériorisée de la mort-résurrection, clé essentielle de relecture de toute existence chrétienne.

Afin de bien souligner la césure qui sépare l'enseignement de la religion de l'initiation chrétienne par la Bible, les Lagarde évoquent la spécificité de la culture catéchétique en ces termes :

Un enseignant qui connaît bien la nature humaine transmet les savoirs et les logiques de sa matière ; un catéchète, grâce à la nature divine, travaille sur une parole doublement référencée, référée à la fois à la Bible et à l'existence. Le phare de l'enseignant n'est pas celui du catéchète parce que les deux cultures ne sont pas de même nature. Une culture s'appuie normalement sur les savoirs d'une société, la catéchèse est une culture de la parole biblique qui, à partir des Écritures, sollicite intériorité, liberté et dialogue. Cette parole ne se cultive pas en parlant de la Bible en fonction de nos connaissances terrestres, à partir de ce que tout le monde sait. La culture catéchétique de la parole fait quasiment l'inverse : elle fait parler nos vies et nos relations à partir de la Révélation biblique. Ce « dire » n'a pas l'intolérance des certitudes définitives, au contraire il confie à l'autre, en toute humilité, un murmure fragile, un éclairage fugace qui vient de l'intérieur du corps. Voici l'amour inouï que la Bible révèle à l'Église et au monde.¹⁴²

Le rapport transactionnel entre la communauté chrétienne et les catéchisés n'apparaît pas abordé de manière frontale dans cet ouvrage ni non plus dans l'ensemble des autres ouvrages du couple. Il appert que ce ne soit pas un intérêt prégnant pour les auteurs. Leur préoccupation s'attache à d'autres perspectives de l'univers catéchétique. Tout au plus, pouvons-nous intuitionner la nécessité d'envisager une « communauté de recherche » afin de donner corps à la prise de parole des catéchisés. Cette communauté de recherche pourrait ainsi figurer comme première expérience communautaire centrée sur la parole et la Parole. Cependant,

¹⁴² *Ibid.*, 61.

une catéchèse qui engage le catéchisé dans une stature « parlante » n'engage-t-elle pas du même souffle une ecclésiologie où le sujet devient interlocuteur, concepteur et créateur d'une parole neuve, existentielle et ecclésiale ?

En publiant en 2006 *Renaître en catéchèse – la pédagogie de la parole*, le couple Lagarde aborde de manière renouvelée et à partir de certains récits des Écritures l'anthropologie biblique inhérente à la pédagogie catéchétique. Les objectifs catéchétiques traditionnels (savoir ; savoir-faire ; savoir-être) se voient ici recadrés par les finalités de la méditation de la Parole : le savoir catéchétique devient celui de la mémoire biblique, le savoir-faire tient en la capacité de « parler la Parole » et le savoir-être dans la prière et la charité.¹⁴³

Les Lagarde ont produit au fil des décennies une abondante littérature autour de la Catéchèse biblique symbolique. On dénombre notamment des ouvrages de références qui concernent la mise en œuvre pédagogique et de nombreux autres de réflexion pédagogique.¹⁴⁴

* * *

L'apport du couple Lagarde à la catéchétique dépasse l'environnement des méthodes de catéchèse. En articulant leur pédagogie sur une approche s'inspirant de certains fondements du mouvement socioconstructiviste, une nouvelle voie s'ouvrait à la catéchétique marquant une véritable discontinuité avec la pédagogie du *Petit caté-*

¹⁴³ Claude et Jacqueline Lagarde, *Renaître en catéchèse : la pédagogie de la parole* (Paris : Lethielleux, 2006), 67-84.

¹⁴⁴ On citera plus particulièrement ici les ouvrages d'animation pédagogique suivants : *Animer une équipe en catéchèse : pour une initiation à la parole symbolique* (Paris : Centurion, 1983) ; *L'adolescent et la foi de l'Église : animer une équipe en catéchèse tome 2* (Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1990) ; *Catéchèse biblique symbolique : séquences* (Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1983) ; *Catéchèse biblique symbolique : séquences tome 2* (Paris : Centurion, 1985) ; *Catéchèse biblique symbolique : séquences tome 3* (Paris : Centurion, 1993) ; *L'Ancien Testament raconté aux enfants* (Paris : Mame, 1979) ; *Jésus Christ raconté aux enfants* (Paris : Mame, 1980) ; *Comprendre la messe avec la Bible* (Paris : Mame, 1991) et les ouvrages de réflexion pédagogique suivants : *La foi des commencements* (Paris : Bayard/Centurion, 1988) ; *Pour raconter l'Évangile dans l'homélie et la catéchèse* (Paris : Bayard/Centurion, 1991) ; *Au nom des Pères : la Bible pour la prière* (Paris : Mame, 1993).

chisme. Les travaux de Claude et Jacqueline Lagarde s'appuient sur ceux de Jean Piaget qui a présenté les épistémologies constructivistes dans *Logique et connaissance scientifique*.¹⁴⁵ Le couple Lagarde a su intégrer la notion piagétienne des différents stades de l'évolution individuelle et les apports des travaux de Vygotsky concernant les zones de développement dont la zone proximale de développement. Chez Vygotsky, l'enfant ne construit pas seul ses savoirs mais a besoin d'un adulte qui le guide dans la résolution de conflits et de problèmes difficiles. Le rôle du catéchète en Catéchèse biblique symbolique s'inspire largement de cette posture de l'adulte par rapport à l'enfant. Enfin, le rapport à la bible est revu en profondeur et refondé à partir de certains éléments de l'exégèse allégorique et typologique des Pères de l'Église. Ces apports marquent certainement un tournant dans l'histoire moderne de la catéchétique dont les impacts sur le sujet croyant et la communauté catéchisante devront être appréciés.

Conclusion : l'originalité de notre recherche

Les perspectives de type kaléidoscopiques au sujet de la CA ainsi que les essais de synthèse qui furent produits ces dernières années font largement écho aux finalités et aux apports structurants de la catéchèse chez les adultes. Toutefois, elles semblent peu faire état du rapport complexe et mouvant qu'induisent les apports dialogiques du processus de communication en catéchèse. Les adultes catéchisés issus de la culture contemporaine pourraient-ils produire une parole structurante et prophétique pour l'Église ? Notre recherche s'emploiera à approfondir la question encore peu abordée des transactions opérantes ou inopérantes entre les nouveaux catéchisés adultes et la communauté chrétienne. Le lien organique qui devrait se tisser entre les nouvelles générations de catéchisés adultes et la communauté chrétienne locale devrait notamment avoir la qualité d'une perméabilité réciproque en ce qui concerne les cultures en présences (celle de l'Église et celle du monde qu'elle habite). Si le catéchi-

¹⁴⁵ Jean Piaget, *Logique et connaissance scientifique* (Paris : Gallimard, 1967).

sé adulte est accompagné afin d'entrer dans la culture et l'expérience ecclésiale, ne devrait-il pas en être autant de l'Église qui s'en trouverait par le fait même accompagnée par le catéchisé afin d'accueillir de manière inédite et prophétique les interpellations de l'Esprit déjà à l'œuvre dans la culture ambiante ? C'est la qualité de ce lien organique et plus ou moins perméable entre communauté chrétienne locale et nouveau catéchisé adulte qui fera l'objet de notre recherche.

CHAPITRE 2

PRATIQUES ET MÉTHODES

La revue de la littérature que nous avons présentée au chapitre précédent nous a permis de percevoir l'un des enjeux majeurs de la *CA* : la qualité du lien organique entre les catéchisés et les membres de la communauté chrétienne. La question des transactions opérantes entre ces deux groupes présente non seulement une originalité mais aussi une exigence incontournable tant pour la *CA* que pour la communauté elle-même. L'objet de ce chapitre sera de présenter comment nous avons appréhendé la pratique de la catéchisation des adultes dans la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation, pratique à laquelle s'est consacrée la recherche.

La saisie d'une pratique constitue l'un des enjeux essentiels de la pertinence du discours de la théologie pratique. L'exercice qui consiste à cerner une pratique présente certains écueils ou des dérives possibles qui sont susceptibles de faire échouer cette phase cruciale de la production du discours. Nous avons identifié certains de ces écueils que nous voudrions brièvement présenter ici.

L'un des pièges qui guettent le chercheur qui fait de la théologie pratique est de mésestimer la pratique en la réduisant à une simple somme d'actions. Évidemment, la capacité d'identifier une ou des actions précises permet déjà de ne pas confondre pratique et expérience, ce qui évite déjà un quiproquo. Qu'est-ce à dire ? La tâche d'identifier une pratique ne se réduit pas à dépeindre le décor d'une situation quelconque par la médiation ou l'intermédiaire soit d'expériences ou d'actions. Si le théologien se limite à la description des actions qu'il observe, il court le risque de ne pas s'approcher de la pratique qui elle se révèle par la médiation des actions. Illustrons

nos propos : une pièce de théâtre est composée d'un ou de plusieurs acteurs, de décors plus ou moins complexes ainsi que d'un texte qui dévoile un drame ou une histoire qui déploie un enjeu. Évidemment, le metteur en scène choisit un arrangement de décors qui favorisera la perception d'une ambiance, d'un lieu, d'une époque ou du contexte du drame par le spectateur. Ces éléments sont nécessaires : ils contextualisent le drame mais ne constituent pas le drame. Il en est de même pour le chercheur qui s'attacherait à la seule description des « décors », des « lieux » ou de l'« époque » du réel qu'il appréhende : il ne se serait pas encore confronté au drame ou l'enjeu sous-jacent aux différents contextes (époques, espaces, etc.). De même, le travail des acteurs sur scène qui se déploie en une série d'actions ne constitue pas le drame lui-même. Ces actions (paroles et gestes) dévoilent au spectateur ce qui se joue en filigrane, révèlent l'intrigue et le drame. Les actions ne sont pas le drame : elles permettent d'y accéder. Il en est de même pour le théologien. Le regard analytique du théologien doit lui permettre de déceler, au-delà du décor de la situation observée – mais aussi par son décor ou son environnement –, au-delà des actions observables par ses actants – mais aussi par ses actions – le drame qui est en jeu. Là réside le lieu véritable de la pratique, le résultat d'un processus complexe de relations entre plusieurs composantes et facteurs humains, temporels, géographiques et sociaux.

Le souci d'appréhender la pratique et non pas la réduire à la somme de ses composantes permet de souligner combien il s'avère important de pénétrer la pratique et d'en développer la saisie la plus fine possible. Cette finesse de l'appréhension devrait d'ailleurs pouvoir se valider par la possibilité de partager l'essentiel du discours sur la pratique avec un interlocuteur non croyant. L'enjeu est ici majeur : si la saisie de la pratique s'avère déficiente en raison notamment d'une influence trop marquée de l'interprétation, c'est véritablement la disqualification du discours du théologien qui sera consommée, par les sciences humaines particulièrement. Ceci n'induit pas que la production du théologien sera semblable au discours d'un non-croyant. De fait, la question du théologien se distinguera nécessairement de celle du chercheur inscrit dans une autre discipline des sciences humaines puisque l'angle d'observation des pratiques ou la perspective avec laquelle elles sont appréciées diffère fondamentale-

ment. De plus, les réponses ne pourront être les mêmes car les cadres interprétatifs sont différents. Cette précision montre combien les cadres interprétatifs, bien que présents à l'esprit du théologien, ne doivent toutefois pas influencer sa saisie de la pratique au point d'en faire une interprétation si orientée qu'elle ne serait plus accessible aux chercheurs appartenant à d'autres disciplines. Comment alors la théologie pourrait dialoguer et apporter son originalité aux autres sciences ?

L'objet de ce chapitre sera de présenter comment nous avons appréhendé la pratique de la catéchisation des adultes dans la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation, pratique à laquelle s'est consacrée la recherche. Nous exposerons donc dans ce chapitre les composantes de la méthode de recherche ainsi que les avenues empruntées afin de la conduire. Nous présenterons d'abord le cadre référentiel de la théologie pratique (1) sur lequel l'articulation et la cohérence de la recherche sont fondées. Par la suite, nous décrirons l'univers d'enquête, c'est-à-dire le terrain d'intervention sur lequel la recherche a été menée (2). Si la théologie pratique engage « une conversation entre la tradition chrétienne et les pratiques personnelles et culturelles », ¹ il est alors nécessaire d'appréhender le plus scientifiquement et le plus objectivement possible les pratiques et pour ce faire, procédures et méthodes doivent être engagées. Le chercheur a choisi de conduire une recherche-action – méthode de recherche qualitative – afin de pénétrer les pratiques, s'en saisir avec rigueur et entamer un processus de transformation de pratiques déficientes. Nous présenterons la nature et la spécificité de la recherche-action tout en démontrant sa pertinence et son ajustement par rapport au contexte de notre recherche (3). La cheville ouvrière d'une recherche-action prend la figure du collectif. Nous présenterons l'originalité d'un collectif dans le cadre de l'association d'un chercheur à un groupe de praticiens et présenterons les considérations du rapport éthique entre le chercheur et les praticiens (4). L'univers théologique de la recherche étant déterminé, l'univers d'enquête et les méthodes privilégiées pour conduire la recherche précisées, il conviendra alors de cerner ce qui, sur le terrain d'intervention, engendre une situation problématique.

¹ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique* (Montréal : Novalis, 1995), 244.

C'est pour dépasser cette situation que la recherche se consacrera à apporter un renouvellement et des pratiques et du discours théologique (5). Nous concluons ce chapitre par la description du processus de recherche en parallèle avec les étapes qui ont été parcourues par le collectif de la pré-enquête jusqu'à la conclusion de l'enquête (6). Si la théologie pratique s'engage à assurer l'articulation et la compénétration des termes théologie et pratique, ce chapitre se consacrera plus spécifiquement à la dimension *pratique* de la recherche.

1. Une recherche en théologie pratique

La théologie pratique, discipline de la théologie, définit l'environnement et le cadre scientifique de notre recherche. Nous nous emploierons ici à cerner cette discipline. Pour ce faire, nous présentons, de manière succincte,² la pratique pastorale problématique à partir de laquelle se tisse la recherche (1.1) pour ensuite démontrer la nécessité d'y réfléchir théologiquement (1.2). Enfin, nous décrirons l'univers de la théologie pratique à partir de définitions de cette discipline, de son histoire et de ses différents modèles et méthodes (1.3).

1.1 Une pratique qui pose problème

Dans le déploiement de l'acte catéchétique, le processus dialogique entre catéchisés et communauté chrétienne semble rencontrer d'importants heurts qui fragilisent la catéchétique jusqu'à remettre en cause, du moins en partie, la pertinence de certaines de ses mises en œuvre. Il appert que d'importantes déficiences dans la dynamique des transactions entre catéchisés et communauté chrétienne remettent en question la qualité du processus dialogique à l'intérieur de l'Église. Les modes de transmettre inhérents aux pédagogies catéchétiques d'inspiration socioconstructiviste soumettent l'Église à de nouvelles tensions liées à la nécessité d'envisager sinon une

² Nous proposerons une analyse plus approfondie du problème pastoral à partir duquel s'élabore la recherche au cinquième point dans ce chapitre.

nouvelle posture dans sa qualité de réceptrice de l'expérience et du dire croyant des catéchisés ou à tout le moins à un *aggiornamento* de sa posture traditionnelle. De fait, ce problème s'avère crucial puisqu'il semble remettre en cause, dans une certaine mesure, la pertinence de mises en œuvre de certaines formes de catéchèses d'adultes. Certaines d'entre elles ont parfois de la difficulté à considérer l'adulte comme un adulte – c'est-à-dire avec la capacité d'autonomie, de direction et de choix. Ce problème révèle aussi certaines fragilités de la matrice communautaire qui éprouve de la difficulté non seulement à prendre des initiatives en matière de CA – la « communauté » étant elle-même en crise aujourd'hui – mais aussi à entretenir des rapports avec les nouveaux catéchisés et d'être à même d'habiter un nouvel ethos lui permettant de se projeter dans un rapport au monde interpellant et signifiant pour les adultes. Notre problème s'avère donc essentiellement pratique puisqu'il est posé par la mise en œuvre de la catéchèse des adultes qui, bien qu'elle soit appelée à être « la principale forme de la catéchèse, parce qu'elle s'adresse à des personnes qui ont les plus grandes responsabilités et la capacité de vivre le message chrétien sous sa forme pleinement développée »³ nécessite encore après plus de quarante ans d'essor et d'expérimentation un véritable ajustement afin de soigner son arrimage au sein du processus d'évangélisation porté par la communauté chrétienne.

1.2 Nécessité d'y réfléchir théologiquement

Anselme de Canterbury († 1109) a défini la théologie comme « la foi en quête de compréhension » (*fides quarens intellectum*). « Plus précisément, la *théologie est la démarche qui nous permet d'exprimer notre connaissance et notre compréhension de Dieu*. La théologie est l'énonciation plus ou moins systématique de l'expérience de Dieu au cœur de l'expérience humaine ».⁴ La théologie articule et exprime donc la foi et, selon les mots de McBrien, « la foi n'existe qu'exprimée sous une forme théologique

³ Jean-Paul II, *Catechesi tradendae*, 1977, § 43.

⁴ Richard P. McBrien, *Être catholique : inventaire d'une foi vivante* : tome 1 (Paris : Centurion ; Ottawa : Novalis, 1984), 40.

quelconque ».5 La théologie consiste donc en un exercice de réflexion, d'articulation et d'expression par un individu ou par un collectif de l'expérience de foi qui le ou les meut. Ainsi, la formule d'Augustin *Crede ut intelligas* (crois pour pouvoir comprendre) reflète bien le mouvement premier de la foi en quête d'intelligence ou de compréhension que lui offre, comme moyen privilégié, la théologie.

L'objet de notre recherche sera non seulement de tenter d'apporter des réponses novatrices ou originales au problème pastoral identifié – cette perspective réductrice pourrait limiter nos conclusions éventuelles à un corpus de formules, de procédés et de moyens techniques applicables et efficaces par leur seule mise en œuvre – mais bien d'enraciner notre réflexion et nos pratiques renouvelées dans un véritable dire théologique inventif et original à la situation qui est nôtre.

1.3 L'univers de la théologie pratique

Saisir la nature de la théologie pratique paraît complexe, *a priori*, puisqu'il s'agit d'une discipline en plein développement qui se réfère à un vécu lui-même en pleine mouvance. Essayer d'en déterminer les contours, cheminer dans l'histoire de son développement, découvrir les éléments qui la composent, être capable de se faire une représentation imagée du modèle qu'elle emprunte et des méthodes qu'elle utilise, voilà les buts poursuivis ici.

Deux auteurs ont particulièrement retenu notre attention : Marc Donzé, en raison de la limpidité de sa pensée sur la théologie pratique en soi, et sur les méthodes qu'elle utilise ; James W. Fowler en raison de sa synthèse de l'histoire de la théologie, mais surtout par le très intéressant modèle par lequel il représente la théologie pratique. D'autres auteurs viendront alimenter notre démarche. Il s'agit entre autre de Marcel Viau, Bernard Reymond et James N. Poling. Il nous semble que le terrain sur

⁵ *Ibid.*

lequel nous pourrions progresser sera ainsi mieux balisé et que nous pourrions avancer d'un pas plus assuré.

1.3.1 Définition de la théologie pratique

Il est des réalités multiformes et pluridimensionnelles pour lesquels il s'avère difficile d'apporter une définition concise et limpide. Il nous semble que ce soit le cas de la théologie pratique. La théologie pratique, selon Marc Donzé, est mal connue dans le monde catholique francophone.⁶ Il n'en demeure pas moins que dans le monde d'aujourd'hui où l'on s'interroge sur les façons de transmettre la foi, où l'on réalise le fossé de plus en plus large entre foi et culture, où l'on questionne même la place et le rôle de l'Église dans la société, la théologie pratique prend sens en ce qu'elle interpelle l'Église dans son agir. Elle renvoie l'Église à elle-même et lui demande de s'arrêter résolument sur les questions fondamentales pour notre temps qui surgissent avec acuité face à la difficile et toujours nécessaire reprise du dialogue entre Église et monde, entre foi et culture.

Le dialogue qui unit Église et monde soulève de nombreuses questions qui amènent le chrétien, le chercheur et le théologien à une réflexion intimement concernée par le monde actuel, à une recherche d'agirs qui soient en adéquation, en corrélation, en symbiose avec la réalité matérielle et spirituelle de notre temps. Cette théologie est dite pratique en ce qu'elle part de l'homme dans toutes ses dimensions, dans tous les contextes dans lesquels il se trouve, dans toutes ses aspirations et qu'elle se demande comment, de quelle façon elle doit lui présenter Dieu et de quelle façon elle doit le conduire à Dieu.⁷ Marcel Viau l'exprime de la façon suivante : « La théologie pratique

⁶ Marc Donzé constate que la théologie pratique est en mal d'identité hormis au Québec en raison de l'importance des travaux de J. G. Nadeau et de M. Viau. Cf. Marc Donzé, « La théologie pratique : entre corrélation et prophétie, » dans *Pratique et théologie*, sous la direction de Samuel Amsler et Claude Bridel (Genève : Labor et Fides, 1989), 184.

⁷ Jacques Audinet souligne le défi de la théologie pratique en ces termes : « La théologie est de l'ordre du *Logos*, elle se déploie en discours. Mais la pratique ? Saisie en son sens premier, elle est précisément l'opposé du discours, ce qui lui résiste, ultimement le nie. Elle relève du «faire», de l'agir. Y a-t-il

s'intéresse à toutes les pratiques humaines dans la mesure où elles sont actuellement ou potentiellement le lieu de l'activité de Dieu dans le monde ».8

Les champs d'action de la théologie pratique seront donc très vastes. Qu'il s'agisse de la théologie pratique fondamentale qui comprendra tous les éléments nécessaires à sa constitution comme discipline ou encore des cinq champs d'investigation définis par Bernard Reymond : poïménique, catéchétique, homilétique, liturgique, ecclésiologie. 9 Tous ces champs d'action sont appelés à être élevés au niveau du discours, c'est-à-dire, partir de la pratique pour s'élever à l'intelligence critique de cette pratique et parvenir ainsi à une pratique renouvelée et plus éclairée, plus conforme au monde dans lequel nous évoluons. Gijsbert Dingemans cerne l'enjeu de la théologie pratique en ces termes : «practical theology has become description of a reflection on the < self-understanding of a particular religious tradition.> This approach moves from practice to theory, then back to practice ».10

La théologie pratique pourrait s'arrêter selon Donzé à une forme de sociologie religieuse qui nous instruirait sur les phénomènes eux-mêmes, leurs dimensions et leur quantification. Elle pourrait également se concentrer sur l'analyse des pratiques elles-mêmes pour en percevoir l'efficacité et essayer de les rendre de plus en plus conformes aux objectifs d'évangélisation poursuivis. Sorte de recherche-action où l'on essaie de trouver les méthodes, les façons de faire dans lesquelles le message puisse

quelque chance que l'une et l'autre perspective se rejoignent ? Tel est bien l'enjeu.» Jacques Audinet, 240.

⁸ Marcel Viau, « Postface, » dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspect théorique et pratique*, sous la direction de Ambroise Binz et collab. (Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000), 321.

⁹ Bernard Reymond, « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation, » *Cahiers de l'IRP* 121 (mai 1992) : 25. Paul-André Liégé divise la théologie pastorale en trois grands secteurs : catéchétique, liturgique et communautaire. Cf Paul-André Liégé, « Pour une théologie pastorale catéchétique, » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 39, n° 1 (janvier 1955) : 7. Marcel Viau définit cinq domaines : la théologie pratique fondamentale, l'Annonce, la Célébration, l'Accompagnement et le Service. Marcel Viau, « Postface, » 324-325.

¹⁰ Gijsbert D. J. Dingemans, « Practical Theology in the Academy : a Contemporary Overview, » *Journal of Religion*, 76/1 (1996) : 83.

s'épanouir et porter fruit.¹¹ Deux dimensions de la théologie pratique qui sont loin d'être négligeables parce qu'elles sont respectivement fondement de la réflexion critique et bonification ou affinement des pratiques en regard de leurs objectifs. Mais il est une dimension encore plus complète qui caractérise la théologie pratique et c'est celle de l'élan prophétique qu'elle suscite et dans lequel elle s'insère. « Frayer les chemins de la libération à partir des libérations évangéliques, indiquer les urgences de la lutte à partir des requêtes de la justice paulinienne, ouvrir les espaces de la nécessaire contemplation, ce sont aussi des tâches de la théologie pratique. »¹² La théologie pratique devient dès lors plus engagée et elle pourra y arriver si, et seulement si, au cœur de ses pratiques elle se consacre à produire des discours efficaces.¹³

La théologie est difficilement réductible à une définition stricte et fermée « tant est grande et multiforme la réalité de l'agir chrétien et ecclésial dans le monde et tant la réflexion sur l'aujourd'hui n'est jamais fixé et toujours à reprendre ». ¹⁴ Bernard Reymond insiste sur le fait que les réalités dont s'occupe la théologie pratique ne se laissent pas agencer dans un système bien rodé qui correspondrait à notre besoin de logique et de clarté. Au contraire, dans une période de grande instabilité sociale, culturelle et ecclésiale comme celle que nous vivons, elle partage nécessairement les ca-

¹¹ Cette analyse provient de Marc Donzé qui évoque différents objectifs insuffisants ou incomplets qui peuvent être attribués à la théologie pratique. Il les décrit en ces termes : « Pour certains, il s'agit d'avoir un état de la situation de l'Église dans le monde. Dans le sens de la «statistique», à laquelle pensait Schleiermacher. En ce cas, priorité serait donnée à la sociologie religieuse, qui aurait mission de fournir des données sur la foi, la pratique religieuse, l'impact moral et social du christianisme et d'en donner une interprétation de son point de vue. Démarche nécessaire à la théologie pratique, mais elle n'en constitue pas le tout. Elle en est le premier pas. Pour d'autres, l'important se situe dans l'analyse des pratiques, pour rendre les acteurs plus conscients de leurs présupposés et de leur efficacité. Et pour améliorer les pratiques en les rendant plus conformes à la référence dans laquelle elles s'originent (l'envoi en mission du Christ) et plus adaptées aux objectifs qu'elles poursuivent. Ici interviennent les sciences de l'agir, les procédures de décision et diverses méthodes telles que la recherche-action. Mais aussi, un moment plus spécifiquement théologique, dans la confrontation de nos pratiques actuelles avec les pratiques de Jésus, des Apôtres, etc. » Marc Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie, » 185-186.

¹² *Ibid.*, 186.

¹³ Marcel Viau définit le discours comme «la forme la plus élevée d'une pratique dans laquelle l'*intellectus* est en opération. Dès lors, il importe d'admettre que c'est toujours par le truchement de discours que les pratiques s'activent... le discours s'avère toujours être une prise de distance par rapport au réel, à l'aide de concepts qui permettent un minimum d'objectivation.» Marcel Viau, « Postface, » 322.

¹⁴ Marc Donzé, « La théologie pratique : entre corrélation et prophétie, » 187.

ractéristiques des sociétés dans lesquelles elle s'incarne. Aucun manuel ne saurait la systématiser puisque, essentiellement, elle répond par des recherches sectorielles, par des essais, par des réponses partielles et incertaines à un christianisme en plein état de crise.¹⁵

Comme nous venons d'en faire le constat, il serait hasardeux de fixer une définition unilatérale à la théologie pratique. En effet, il s'agit d'une discipline dont les tenants et les aboutissants – dont elle fait le choix délibéré qu'ils soient inscrits dans la mouvance des réalités du monde – déterminent et éclairent, de façon continuellement renouvelée, une part de son identité, certaines de ses fonctions et les multiples lieux potentiels de son investigation. Cependant retenons qu'au sein du dialogue qu'elle entretient avec le monde, elle définit sa fonction d'après l'élaboration de discours éclairés par sa réflexion sur la praxis afin de provoquer, au sein de cette même praxis, un élan de prophétisme pour l'Église et le monde.

1.3.2 Histoire de la théologie pratique

La théologie pratique n'est pas une invention nouvelle. On retrouve ses intuitions les plus profondes déjà dans l'Église primitive jusqu'au début du Moyen âge. « In this era, theology involved personal and existential inquiry into the mysteries of divine revelation, undertaken for the sake of helping the Christian community live toward truth ».¹⁶ Bernard Kaempf affirme à ce sujet que « la première ébauche de la théologie pratique est en fait une ecclésiologie, c'est-à-dire une réflexion et un discours sur la communauté chrétienne et son édification en tant que corps du Christ. L'origine la théologie pratique est donc à chercher, comme les textes bibliques le montrent, dans le service de l'Église et le souci des membres de la communauté ».¹⁷

¹⁵ Bernard Reymond, « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation, » 23.

¹⁶ James W. Fowler, « The Emerging New Shape of Practical Theology, » *Pastoraltheologische Informationen*, 16 (1996) : 206.

¹⁷ Bernard Kaempf, « Histoire de la théologie pratique, » dans *Introduction à la théologie pratique*, sous la direction de Bernard Kaempf (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997), 14. Marcel

La théologie pratique s'est toutefois affirmée comme discipline théologique reconnue que depuis les derniers siècles. Même si l'on retrouve diverses manifestations concrètes de préoccupations pastorales et pratiques lors de certaines étapes de l'histoire de la théologie, il n'en demeure pas moins qu'on attribue généralement à Schleiermacher (1768-1834) la paternité de la théologie pratique, du moins sur le plan d'une discipline scientifique. Selon son approche générale, « la théologie pratique a comme tâche de développer des règles de l'art en vue de l'accomplissement réfléchi de toutes les tâches qui peuvent se résumer dans le concept de direction d'Église. Il ne s'agit pas, à proprement parler de moyens, mais de méthodes ».¹⁸ Encore à ses premiers stades de développements, la théologie pratique s'attache au ministère de gouvernement de l'Église, occultant toute autre dimension de la mission de l'Église. L'apport du théologien allemand et protestant est « d'avoir dépassé l'aspect technique de la théologie pastorale pour donner à la théologie pratique un statut scientifique qui lui confère son indépendance, tout en maintenant sa relation avec la praxis ».¹⁹

Parallèlement à Schleiermacher, les catholiques allemands approfondissent la théologie pastorale avec l'apport de l'école de Tübingen. Plusieurs théologiens y approfondissent et y « créent une théologie résolument théocentrique où l'action pastorale est conçue comme collaboration active au salut de l'Homme opéré par Dieu. Ils adoptent une représentation communautaire et dynamique de l'Église et ils se ressource dans la Bible ainsi que chez les Pères de l'Église ».²⁰ Cependant, même si de nombreux théologiens ont œuvré à la naissance d'une véritable théologie pratique²¹,

Viau affirme quant à lui que « même si les communautés sont dirigées par des *episcopoi* (évêques), ce sont *tous* les saints qui doivent être actifs au service de l'édification de l'Église. Cela entraîne une réflexion tout à fait particulière sur l'Église en action qui l'emporte largement sur celle à propos du mystère chrétien lui-même. On peut donc affirmer qu'à l'époque apostolique, la théologie est au service de la pastorale ». Marcel Viau, *Introduction aux études pastorales* (Montréal : Médiaspaul, 1987), 13.

¹⁸ Bernard Kaempf, « Histoire de la théologie pratique, » 21-22.

¹⁹ *Ibid.*, 20.

²⁰ Marcel Viau, *Introduction aux études pastorales*, 18.

²¹ On ne saurait passer sous silence l'apport du Français Alexandre Vinet qui « a fait une synthèse qui correspondait bien aux préoccupations de son époque. En plein romantisme, il a su mettre l'accent sur la foi individuelle et donner pleinement sa valeur à la liberté personnelle. » *Ibid.*, 19.

Marcel Viau attribue à Jungman la « première tentative véritable de construire une théologie pastorale moderne... dans les années quarante ».22 Jungmann pourrait ainsi être considéré comme le père de la théologie pratique contemporaine.

Gijsbert Dingemans propose une analyse des principaux courants de la théologie pratique selon trois grandes époques, identifiables selon leurs paradigmes respectifs, du développement de la théologie pratique. Si, avec Schleiermacher et l'école de Tübingen et leurs successeurs la théologie pratique était articulée à partir d'un paradigme de la *cléricalité*, les théologiens de la seconde moitié du vingtième siècle ont mis l'emphasis sur le paradigme de l'*ecclésialité*. Dans ce courant, O. Haendler propose une théologie pratique qui, alors qu'elle était jusqu'à cette époque principalement axée sur les fonctions du pasteur, s'ouvre à l'ensemble des fonctions de l'Église comme un tout.23 À la même époque, certains théologiens d'Amérique latine développent la théologie pratique à partir du paradigme de la *libération*. Gutierrez, Boff, Segundo sont les principaux initiateurs de cette théologie qui sera dite « de la libération ». Enfin, depuis quelques années, l'auteur note qu'on a vu apparaître le paradigme de l'*individualité* ayant une influence décisive sur la théologie pratique notamment « in catechetics, homiletics, and pastoral care, the point of view of the learning individual, the hearer in the pew, and the person who seeks meaning for his life are stressed by Ernest Lange (Germany), Gijsbert Dingemans (the Netherland), and Daniël Louw (South Africa) ».24

James W. Fowler nous fait remarquer que c'est dans les deux dernières décennies que la théologie pratique a fait surface. Elle a apporté, dit-il, une profonde révolution dans la façon dont elle est perçue et dans toutes les sphères où elle se développe. Son influence s'est faite sentir dans les écoles de théologie et séminaires de formation. Elle s'est même élevée au rang de discipline et, aux États-Unis, elle est devenue fondamentale dans toutes les sphères de la société, que ce soit en pastorale, en éducation

²² *Ibid.*

²³ Gijsbert D. J. Dingemans, 84.

²⁴ *Ibid.*, 86.

chrétienne, dans la catéchétique et jusque dans l'administration des Églises. Évidemment, il s'agissait là d'une véritable révolution, habitués que nous étions de concevoir la théologie comme discipline de pure recherche et interprétation, seule source d'inspiration et de direction des agirs et des pratiques pastorales de l'Église.²⁵

Dans le même article, Fowler nous fait voir comment la théologie pratique s'est inscrite peu à peu dans l'histoire de la théologie. Dans son essence même elle est une activité herméneutique en ce qu'elle est une interprétation du présent basé sur la mémoire du passé et l'espérance qui s'en dégage. Elle ouvre aussi sur la foi et la confiance dans le futur, mouvement de va-et-vient en interrelation constante. Fowler cite Saint-Augustin en ces termes : « so that what is expect passes through what has its attention to what it remembers ».²⁶

Comme nous l'avons mentionné plus haut, la théologie pratique ne s'oppose pas à la théologie spéculative.²⁷ Au contraire, elles sont complémentaires l'une de l'autre. En effet, chez les Grecs, la praxis nous renvoie au modèle dans lequel l'action et la réflexion sur l'action s'interpénètrent dans un processus continu, se complètent mutuellement, s'enracinent l'une dans l'autre. Nous sommes bien loin de la praxis, au sens marxiste du terme, selon lequel on doit combattre les modèles de domination économique et politique pour en arriver à une société sans classe sociale. Théologie pratique n'est pas non plus directement identifiable à théologie de la libération. Cette dernière en effet s'est inspirée de la théorie marxiste de la praxis et elle a fait de cette théorie le moyen promu pour libérer l'homme de l'oppression. C'était oublier que le message du Christ n'est pas un message politique, que la libération proposée par le Christ n'est pas une libération politique, économique ou sociale. La théologie pratique,

²⁵ Nous devons ce résumé de la situation et de l'impact de la théologie pratique au États-Unis à James W. Fowler, « The Emerging New Shape of Practical Theology : New Life for Practical Theology » *Pastoraltheologische Informationen*, n° 16 (1996) : 205.

²⁶ *Ibid.*, 213.

²⁷ Marcel Viau considère même qu'il est dangereux de considérer «deux théologies, l'une spéculative, l'autre plus pastorale reprenant les principes de la première. On voit tout de suite les dangers d'une telle position : on sépare ce qui devrait rester uni et on fait de la théologie pastorale un simple renouvellement du langage théologique.» Marcel Viau, *Introduction aux études pastorales*, 19.

au sens radical du terme, s'enracine dans le message du Christ et cherche les moyens, les façons, les modèles pour transmettre le message reçu.²⁸

À la suite de l'analyse de l'histoire de la théologie et de la théologie pratique, nous pourrions terminer en donnant à la théologie pratique cette importante définition de Donzé : «elle est cette branche spécifique qui donne sa conscience réflexive à l'agir d'aujourd'hui.»²⁹

1.3.3 Modèles et méthodes

Le modèle est à la conceptualisation ce que la méthode est aux moyens de mise en œuvre des concepts. Nous tenterons de dégager certains accents de quelques modèles de la théologie pratique et nous nous pencherons plus particulièrement sur le modèle de J.W. Fowler pour ensuite nous intéresser à différentes méthodes dont, en particulier, celle de Marc Donzé.

Un modèle intéressant : celui de J.W. Fowler

James N. Poling détermine l'objet de la théologie pratique en ces termes : « The task of practical theology is not to discover the clear and distinct ideas of truth to which communities must conform their lives. Rather, the task of practical theology is to discover more adequate ways of articulating the depth, richness, and possibilities of life as they are found in concrete communities ». ³⁰ Or, la théologie pratique trouvant sa finalité dans une recherche qui part de l'expérience pour s'enrichir d'une réflexion sur l'agir afin de transformer cet agir premier en proposant une transformation de l'expérience, ne peut trouver son articulation et sa structuration que dans des modèles complexes de réseaux d'interprétations et de corrélations propres à cette disci-

²⁸ Pour ce développement sur la notion de praxis, nous nous sommes inspiré de James W. Fowler, 209-213.

²⁹ Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie, » 184.

³⁰ James Newton Poling, *Foundations for a Practical Theology of ministry* (Nashville : Abingdon Press 1985), 64.

pline.³¹ J.W. Fowler donne une définition de la théologie pratique en étayant les constituants propres d'un modèle qu'il en propose :

Practical theology, we may say, is : critical and constructive reflection by communities of faith carried on consistently in the contexts of their *praxis*, drawing on their *interpretations* of normative sources from Scripture and tradition in response to their *interpretations* of the emergent challenges and situations they face, and leading to ongoing modifications and transformations of their *practices* in order to be more adequately responsive to their *interpretations* of the shape of *God's call to partnership*.³²

Pour Fowler, «the community of faith is a community of interpretation. »³³ La théologie pratique se situe au cœur d'un réseau d'interprétations et de corrélations. D'une part, l'interprétation de disciplines telles que la recherche biblique, historique, éthique, philosophique et les études théologiques comparatives ne peut faire abstraction des interprétations de discipline que l'on pourrait appeler plus profanes telles que la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, la philosophie de l'éducation, les arts, et vice et versa. Bernard Reymond, dans l'article cité plus haut, précise cinq branches fondamentales de la théologie pratique faisant partie de ce réseau d'interprétations : la poïménique, la catéchétique, l'homilétique, la liturgique et l'ecclésiologie. À celles-ci s'ajoutent plus récemment la diaconique, la médiatique et la sociétiqu.³⁴ Celui qui fait de la théologie pratique est continuellement baigné dans ce réseau. D'autre part, ce réseau d'interprétations et de corrélations se trouve à son tour, en interrelations constantes avec les interprétations de la Parole et de l'action de Dieu dans les Écritures et la Tradition. Ce même réseau guide l'interprétation et permet le

³¹ Poling affirme à cet effet que « practical theology must be more than analytical ; it must also be constructive and evaluative. » *Ibid.*, 63. On retrouve chez P. Ballard et J. Pritchard quatre modèles inhérents à la théologie pratique : le modèle de la théorie appliquée tel que proposé par Schleiermacher, le modèle de la corrélation critique que Don Browning a largement exploré, le modèle de la praxis que l'on doit entre autre à K. Marx et enfin « the habitus model » qui n'est pas seulement axé sur les besoins de la personnes et de la communauté mais aussi « about oneself, of growing into Christ and of living in the fellowship of saints. It is also about losing oneself in God. » Paul Ballard et John Pritchard, *Practical Theology in Action : Christian Thinking in the Service of Church and Society* (London : SPCK, 1996), 57-70.

³² Fowler, 211.

³³ *Ibid.*, 212.

³⁴ Reymond, 25.

discernement dans l'engagement actuel de la praxis ecclésiale. En d'autres termes, la praxis ecclésiale se sent partenaire, partie prenante, expression de la praxis divine pour notre temps. Cet enracinement dans l'Écriture et la Tradition qui permet le discernement pour la praxis ecclésiale actuelle sera également source et racine de l'engagement de la théologie pratique dans son développement.

La théologie pratique se situe donc dans ce modèle, au cœur de toutes les disciplines sacrées ou profanes en interrelations constantes avec ces disciplines. Raymond l'affirme en ces termes :

La théologie pratique ne peut fréquenter des disciplines relevant d'un point de vue différent du sien sans se mettre à considérer aussi les choses de ce point de vue là. En d'autres termes, la théologie pratique a découvert la nécessité de porter sur son domaine de prédilection, qu'elle croyait bien connaître, un autre regard, plus extérieur, moins complaisant, souvent déniaisant.³⁵

Elle sera également en interrelations constantes avec les données, les interprétations des Écritures et de la Tradition. Ce vaste réseau d'interprétations permettra le discernement dans la praxis actuelle et sera la source d'agirs et de pratiques renouvelées dans l'Église. Elle permettra de revoir avec des yeux neufs nos façons de dire Jésus Christ au monde ; elle nous ouvrira sans doute sur des voies nouvelles d'évangélisation ; elle exigera de nouveaux sentiers de formation ; elle pourra sans doute nous préparer à faire face aux nouveaux défis posés à l'Église. Tout ce réseau de connaissances, d'attitudes, de modèles de comportement, de façons de faire, deviendra, nous l'espérons bien, un levain plein de promesses pour l'Église d'aujourd'hui et celle de demain.³⁶

³⁵ *Ibid.*, 28.

³⁶ Explorant l'apport de la réflexion du théologien Van der Ven, Richard Osmer affirme la capacité transformatrice de la théologie pratique en ces termes : «He views this discipline, we can recall, as charged with the task, not only of describing the operative communicative praxis of the church in relation to society, but also, of transforming it toward its ideal form.» Richard Osmer, « Rationality in Practical Theology, » *IJPT*, volume 1 (1997) : 18.

Les méthodes

En ce qui concerne les méthodes de réflexion propres à la théologie pratique, elles sont multiples, liées aux habitus intellectuels de leurs auteurs, se présentant selon des phases ou séquences plus ou moins nombreuses. Pour Donzé, il s'agit d'un phénomène tout à fait naturel si l'on tient compte de la jeunesse de la discipline et de son identité encore en développement. Il n'en demeure pas moins que quel que soit le nombre d'étapes retenues et quelles que soient les dénominations choisies elles ne sont quand même pas divergentes dans leur contenu.

Donzé élabore une méthode en cinq phases distinctes dans la démarche.³⁷ Ces cinq phases ne doivent pas être perçues dans une succession logique immuable, mais sont plutôt des moments distincts et en continuelles interactions dans un processus toujours en évolution.

La première phase, qu'il appelle préliminaire, est celle de la prise de conscience d'une pratique qui pose problème dans l'Église. Par la suite, peut être entamée la deuxième phase qui en est une d'analyse. Il faut aller au-delà de l'observation du phénomène et au-delà de ses préjugés pastoraux. Le sociologue peut sans doute aider le théologien dans sa recherche du pourquoi, lui qui est habitué à s'interroger et à interpréter les phénomènes sociaux, leurs caractéristiques, leurs développements. Peut-être y a-t-il là des indications qui permettraient de questionner notre agir ? Qu'en dit, quant à lui le psychologue ? Le spécialiste du développement de l'enfant et du développement de l'adolescent jusqu'à l'âge adulte ne pourrait-il pas apporter quelques éclairages essentiels sur ce qu'est l'adolescent auquel on s'adresse, sur le comment on peut s'adresser à lui, sur le temps où on peut le rejoindre ? Le spécialiste en communication pourrait peut-être me démontrer jusqu'à quel point ma façon d'entrer en contact avec le jeune est inadéquate, vide de sens pour le jeune, vouée à l'échec. Toutes ces interrelations entre diverses disciplines vont permettre de cerner la probléma-

³⁷ Le développement suivant s'inspire de Marc Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », 187.

tique. Il s'agit de quelques disciplines citées ici pour illustrer les démarches de cette étape. Nous pourrions élaborer plus longuement sur le sujet mais tel n'est pas notre propos.

La troisième phase est appelée phase de corrélation.³⁸ Elle consiste à se demander si le problème auquel nous sommes confronté est tout à fait nouveau ou s'il n'y a pas dans l'Ancien ou le Nouveau Testament de même que dans la Tradition des situations semblables où la praxis de Dieu, de Jésus-Christ ou de l'Église puisse nous interpeller. Or, quelle ouverture de constater que, dans les premiers siècles de l'Église, on semblait être confronté à des situations semblables puisque la pratique du catéchuménat s'est développée graduellement comme réponse possible au problème et comme pédagogie de la foi dans un monde pluriel au plan religieux. L'interprétation du phénomène à cette époque ne peut-elle pas éclairer mon interprétation du phénomène actuel ? N'y aurait-il pas là une *praxis* de l'Église des premiers temps qui pourrait éclairer une *praxis* actuelle ?

Une quatrième phase apparaît aussitôt comme possible. Celle de l'élaboration et de la mise en place d'un projet concret. C'est sans doute l'une des phases les plus difficiles à réaliser. Serait-il possible de revenir à une certaine forme de catéchuménat pour aujourd'hui ? Quelles modalités pourraient répondre au contexte de l'Église d'aujourd'hui ? Est-ce un modèle qui pourrait s'opérationnaliser dans le monde d'aujourd'hui ? Quelles seraient les particularités à établir pour correspondre aux besoins sociologiques des familles, aux besoins psychologiques des adolescents. Comment tenir compte des moyens modernes d'entrée en communication ? Comment l'Église va-t-elle réagir à un projet semblable ? Comment vont réagir les intervenants pastoraux ? Autant d'éléments qui interviennent dans l'élaboration d'un projet et dans sa mise en

³⁸ On retrouve un développement beaucoup plus exhaustif de l'étape de corrélation dans Poling qui la décrit en trois phases : « (1) a hermeneutic of the Christian story, (2) a hermeneutic of interpretations from the culture, and (3) a critical correlation of these interpretations with one another by an analogical method. The result will be systematic theological statements that are informed by cultural perspectives, that arise out of a particular community, and that state its claims in language accessible to the public arena. » Poling, 86.

place s'il y a lieu. Finalement, une interrogation cruciale : est-ce que je porte une illusion ou un élan de prophétisme ? Choix difficile, choix douloureux qui renvoie aux prophètes de Dieu dans l'Ancien Testament, à Jésus-Christ dans l'Évangile et aux prophètes dans l'histoire millénaire de l'Église.

Enfin, la dernière phase, celle de la vérification. Vérification de la pertinence de l'analyse effectuée, de la justesse des corrélations établies, de l'opportunité de tous et chacun des éléments du projet, de l'efficacité des processus engagés, etc... Autant d'éléments en constante interaction dans une réflexion toujours en mouvance.

Il est remarquable de constater comment la méthode développée par Donzé se retrouve complètement incarnée dans le modèle proposé plus haut par Fowler.³⁹ Il en sera de même d'ailleurs de la méthode développée par Poling.⁴⁰ On y retrouve les étapes telles que formulées par Donzé, notamment les trois premières. Là où quelques nuances se présentent c'est au niveau de la quatrième et cinquième étape où les auteurs développent davantage sur le sens et la valeur de l'interprétation de même que sur la critique de l'interprétation. Pour eux, il y a toujours un moment en théologie pratique, où la corrélation est radicalement relative et où le chrétien doit faire acte de foi sans l'assurance d'une logique et d'une cohérence absolue.⁴¹ C'est à partir de ce constat qu'ils ajoutent la critique de l'interprétation qui doit permettre de vérifier d'une part si l'interprétation est appropriée pour les personnes à qui elle s'adresse, si cette interprétation est libératrice et source de créativité et, d'autre part, si elle est suffisamment riche dans son symbolisme pour donner sens à la plénitude de la vie dans son essence.⁴²

³⁹ Nous avons été très intéressé par le rapport dynamique au temps qu'établi Fowler. Le passé éclaire le présent et ouvre sur le futur de la mission. On retrouvera cette articulation dans Fowler, 212-213.

⁴⁰ Poling propose une méthode fondée sur les composantes suivantes : « 1. Description of lived experience ; 2. Critical awareness of perspectives and interests ; 3. Correlation of perspectives from culture and the Christian tradition ; 4. Interpretation of meaning and value ; 5. Critique of interpretation ; 6. Guidelines and specific plans for a particular community. » Poling, 69.

⁴¹ Cf. Poling, 87.

⁴² Ces propos proviennent de Poling qui affirme que la communauté devra valider l'interprétation sous trois angles : « First, the community must ask if the interpretation is appropriate to persons with vari-

Nous pourrions terminer cette partie par un texte de Donzé qui résume ces étapes de la méthodologie et qui reprend à son compte le modèle de Fowler proposé plus haut : «La méthode qui m'apparaît la plus adéquate est celle d'une corrélation critique entre la réalité de la pratique ecclésiale et ses référents (dans l'ordre : le Christ, l'Évangile, la Tradition); une corrélation qu'il ne faut pas concevoir dans un système de questions-réponses au sens où la pratique questionnerait et le monde de la référence répondrait mais comme une interaction constante entre les requêtes du temps présents, les pratiques du peuple chrétien et les références fondatrices. »⁴³

2. L'univers d'enquête

En présentant l'univers d'enquête au sein duquel a été conduite la recherche, nous choisissons de définir et préciser les contours et les prémisses de la recherche. « Le point de départ de la pensée (en théologie pratique), a priori, n'est ni l'Écriture, ni l'histoire, mais la pratique. »⁴⁴ L'enquête que nous avons poursuivie s'insère dans une paroisse du Diocèse de Québec. Selon les orientations de son projet catéchétique, ce diocèse souhaite faire de l'éducation de la foi des adultes la pierre angulaire de son édifice catéchétique. De fait, l'orientation diocésaine formulée en 2002 s'énonce en ces termes :

Dans la perspective où les évêques du Québec estiment que l'éducation de la foi des adultes aujourd'hui a besoin d'être relancée et renouvelée, le projet catéchétique diocésain repose sur une catéchèse des adultes, qui prend en compte les expériences des personnes, se met à l'écoute de leurs questionnements et va à la rencontre de leur quête de sens en vue de leur proposer l'accueil de Jésus Christ.⁴⁵

ous developmental needs and at various levels of maturity... Second, the community must ask if the interpretation is liberating for persons and communities in the world... Third, the community must ask if the interpretation is sufficiently rich in its symbolism about the depth of life, or whether it narrows perception about life. » Poling, 92.

⁴³ Donzé, 185.

⁴⁴ Audinet, 247.

⁴⁵ Diocèse de Québec, *Projet catéchétique diocésain de Québec*: « Fiche V – Priorité à la catéchèse des adultes », 2002.

Le terrain d'intervention de cette recherche est celui de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation. Elle est située au nord de Québec, près de l'aéroport international Jean-Lesage. Ses 32 600 habitants se répartissent sur le territoire de la municipalité de L'Ancienne-Lorette (16 600 habitants) et sur le territoire du Quartier Laurentien de la Ville de Québec⁴⁶ (15 200 habitants). La population se compose d'un noyau de familles établies dans le milieu depuis plusieurs générations⁴⁷ et d'un nombre prépondérant de nouvelles familles implantées depuis le développement des nombreux quartiers résidentiels qui accroissent la population depuis les années '60⁴⁸ pour le territoire de L'Ancienne-Lorette et depuis la décennie '90 pour le Quartier Laurentien.

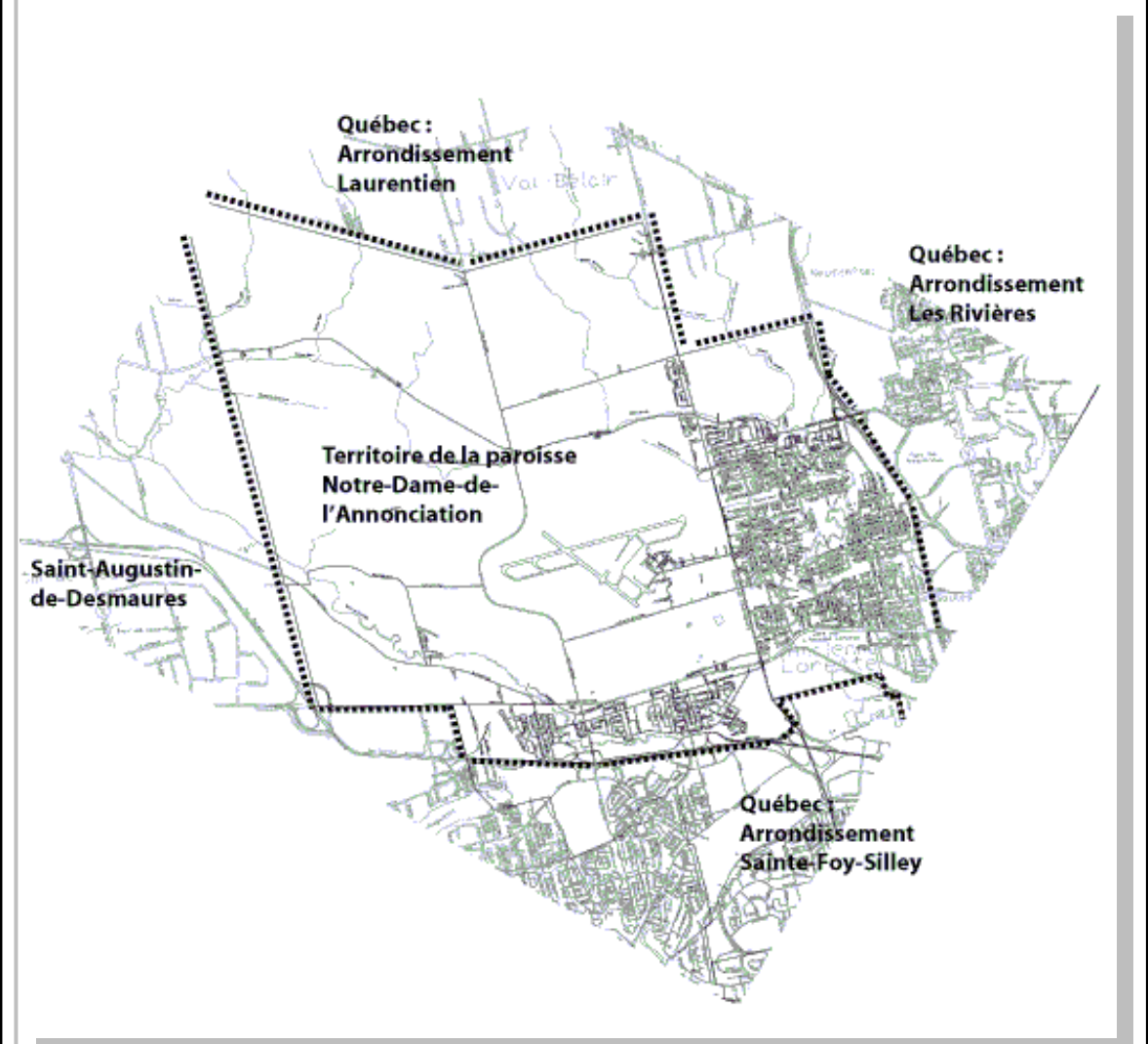
⁴⁶ Le Quartier Laurentien est composé d'anciens territoires de Val Bélair, L'Ancienne-Lorette, Cap Rouge, Saint-Augustin et la portion ouest de Sainte-Foy. Dans son ensemble, il regroupe 83 000 habitants et représente 16 % de la population totale de la ville de Québec. Par rapport aux autres arrondissements de la ville de Québec, c'est dans le Quartier Laurentien que l'on retrouve la plus grande représentation du groupe des 0-14 ans. De 1991 à 2001, il affiche un taux exceptionnel de croissance de 13,8 % avec une hausse des ménages de 26,4 % par rapport à 14 % pour l'ensemble de la ville de Québec. Source : Ville de Québec, *Portrait du territoire* (Québec : Ville de Québec, 2005).

⁴⁷ C'est en 1673, lors de l'établissement de la première mission huronne, que L'Ancienne-Lorette débute son histoire. Vingt-quatre ans plus tard, en 1697, les Hurons s'établissent au Village huron actuel qu'ils nomment « Jeune Lorette ». Le territoire de la paroisse prend le nom de « vieille Lorette » et ensuite de « Ancienne-Lorette » en 1722 lors de l'érection civile des paroisses.

⁴⁸ De 1961 à 1976, la population de la municipalité de L'Ancienne-Lorette a triplé, passant de 3 961 personnes à 11 694. Elle s'est accrue depuis de 5 000 personnes.

Le leadership pastoral de la paroisse est assuré par une équipe de trois prêtres – dont certains ont une tâche à temps partiel – un agent de pastoral, un diacre et deux intervenantes en pastorale. Depuis maintenant plus de dix ans, l'équipe pastorale et le Comité paroissial de pastorale se sont impliqués dans une importante réflexion quant au type et au modèle de communauté chrétienne à promouvoir au sein d'un ensemble aussi considérable de baptisés. Cette recherche permet la production et la mise en œuvre, en 2000-2001, d'un projet paroissial de pastorale audacieux.

Figure 1 : Territoire de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation



Les avancées et perspectives qui se dégagent de ce premier lieu de réflexion engendrent plus ou moins simultanément le désir de revisiter le champ pastoral de

l'initiation sacramentelle considéré alors comme vétuste dans sa structure et déficient dans son rapport aux enjeux ecclésiaux de l'évangélisation auquel il devrait pourtant contribuer de manière plus dynamique et efficiente. Les responsables de ce champ pastoral expriment alors un réel essoufflement et un désir de renouvellement des pratiques promues jusqu'alors. Confrontés à des demandes fort nombreuses de démarches sacramentelles – plus de trois cents baptêmes et trois cent cinquante confirmations par année –, il devient de plus en plus impératif d'envisager la révision en profondeur des orientations catéchétiques et de considérer les pratiques d'initiation sacramentelle dans l'univers plus englobant de la pastorale d'ensemble. Une vaste entreprise d'analyse de ces pratiques conduit l'équipe des permanents à amorcer une mutation conceptuelle et structurelle de ce champ pastoral vers le modèle plus complexe et organique de l'initiation chrétienne des enfants. Cependant, envisageant plus qu'un *aggiornamento* conceptuel et structurel de l'initiation sacramentelle, l'équipe pastorale conçoit un projet catéchétique paroissial dans lequel il inclura notamment l'initiation chrétienne des enfants.

Au nombre des critères qui charpentent le projet catéchétique paroissial, on compte : un projet souple offrant plusieurs portes d'entrée et de sortie au cours d'une même année ; un projet capable de s'adapter aux différentes situations sociales et religieuses ainsi qu'aux contraintes éventuelles des demandeurs, un projet centré sur l'exploration de la Parole de Dieu ; un projet convoquant les catéchisés à un engagement libre et volontaire et enfin une valorisation du modèle catéchuménal afin de proposer la catéchèse à tous les groupes d'âges et en particulier aux adultes.

En 2001, l'équipe pastorale se met en quête d'une pédagogie catéchétique pouvant correspondre aux critères pastoraux qu'ils avaient privilégiés. Le choix s'arrête sur la Catéchèse biblique symbolique en raison de ses multiples affinités avec les visées pastorales du projet catéchétique conceptualisé. Cette pédagogie catéchétique s'impose pour les raisons suivantes : la souplesse de son programme qui suit le cycle liturgique et son fonctionnement par séquences autonomes ; sa pédagogie fondée sur l'exploration des Écritures ; sa versatilité qui ne demande, de la part des catéchisés,

que des compétences minimales (capacité d'une parole critique sur la Bible, capacité réflexive afin d'être en mesure d'élaborer, avec des pairs, un discours spirituel et théologique, etc.) pour participer aux activités catéchétiques proposées ; ses fondements socioconstructivistes qui placent les sujets catéchisés au centre de l'acte catéchétique favorisant la libre participation ainsi que la potentialité de construire eux-mêmes leurs savoirs et enfin sa possibilité d'être offerte tant aux adultes, aux adolescents qu'aux enfants.

C'est au moment du choix de la Catéchèse biblique symbolique par l'équipe de Notre-Dame-de-l'Annonciation que notre collaboration avec cette dernière débute. Nous avons fait, l'année précédente, un stage d'étude en France qui nous avait permis d'acquérir une formation en Catéchèse biblique symbolique. À notre retour, nos compétences pédagogiques et exégétiques sont donc sollicitées afin de donner une formation catéchétique tant aux responsables de la catéchèse qu'aux catéchètes eux-mêmes. Deux intervenantes en pastorales de la paroisse se joignent à l'équipe de formation et notre travail commun nous conduira, de 2001 à 2007, à préparer et animer cinq journées de formation catéchétique annuelles. Alors qu'en 2001 nous assurions la formation d'environ une trentaine de catéchètes, leur nombre est aujourd'hui passé à plus de quatre cent cinquante pour l'ensemble des diocèses de Québec et de Baie-Comeau. La paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation est demeurée, depuis les débuts de l'implantation de la Catéchèse biblique symbolique dans le diocèse de Québec, un lieu phare de mise en œuvre de la pédagogie par une imposante équipe de catéchètes et par la formation des catéchètes qui elle-même s'est élargie au plan diocésain. C'est à cette formation que nous sommes étroitement associé. Notre association avec cette équipe a permis d'échanger et de réfléchir avec les membres de cette équipe à certains enjeux liés à la catéchisation de toute la communauté. Ces enjeux seront à la base de la recherche à entreprendre dans ce milieu : une recherche-action.

3. La recherche-action : définition et justification

La théologie pratique nécessite que le chercheur soit en mesure d'appréhender scientifiquement la pratique à partir de laquelle il souhaite théologiser. « Qui dit théologie pratique dit, par un aspect ou l'autre, la mise en œuvre d'instruments scientifiques d'analyse des situations, des relations, des discours. Un travail qui relève des méthodes et procédures des sciences humaines ».⁴⁹ La méthode choisie pour conduire ce volet de notre entreprise est la recherche-action.

Cette méthode de recherche fait appel à un horizon plutôt vaste de définitions en raison notamment de la multiplicité des conceptions qui la sous-tendent ainsi que des pratiques variées qui en permettent la mise œuvre. Paillé définit quatre dimensions constitutives de sa nature⁵⁰ : 1. la recherche-action est recherche appliquée en ce que l'objet de recherche est sujet qui agit. Ainsi, elle ne s'applique pas à une action mais elle s'élabore à partir des actions du sujet. 2. la recherche-action est recherche impliquée car le chercheur influe de manière prépondérante sur l'objet de la recherche – d'ailleurs, il en est le sujet. 3. la recherche-action est recherche imbriquée du fait que le sujet ne peut être dissocié du terrain de son intervention. 4. la recherche-action est recherche engagée, c'est-à-dire qu'elle ne peut séparer intervention et recherche ou encore recherche et action.

Les travaux de Burrell et Morgan cités par André Dolbec identifient quatre paradigmes de la recherche-action : le *paradigme fonctionnaliste* est lié à l'environnement objectivé de la nature de la science. « Cette perspective hautement pragmatique cherche à produire un savoir transmissible et est préoccupée par la recherche de solu-

⁴⁹ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique*, 255.

⁵⁰ Le développement suivant reproduit les propos de l'article de Pierre Paillé, « Recherche-action, » dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, sous la direction de Alex Mucchielli (Paris : Armand Colin, 1996), 193.

tions pratiques à des problèmes d'ordre pratique ». 51 Le *paradigme interprétatif*, embrasse une perspective subjective. « Le chercheur qui s'y situe voit la réalité sociale comme un processus émergent de l'intersubjectivité des individus concernés. Il s'intéresse au statu quo, à l'ordre social et à la cohésion des acteurs du système ». 52 Le *paradigme de l'humanisme radical* « vise le changement de la réalité sociale par une modification des modes d'appréhension de la réalité et le développement de la conscience des acteurs sociaux. En ce sens, il est à l'opposé du paradigme fonctionnaliste ». 53 Le *paradigme du structuralisme radical* « se situe au croisement de la dimension objective et du changement radical. Il prône le changement radical, l'émancipation des personnes et de leur potentiel par un changement qui met l'accent sur les problèmes de structure, les modes de domination, la contradiction, ce qui l'oppose au paradigme interprétatif ». 54

Dans un essai de synthèse voulant conjuguer ces quatre paradigmes qui favorisent son émergence, les multiples finalités qui peuvent lui être attribuées ainsi que les nombreuses méthodologies qui lui donnent corps, Lavoie, Marquis et Laurin définissent la recherche-action en ces termes :

La recherche-action est une approche de recherche à caractère social, associée à une stratégie d'intervention et qui évolue dans un contexte dynamique. Elle est fondée sur la conviction que la recherche et l'action peuvent être réunies. Selon sa préoccupation, la recherche-action peut avoir comme buts le changement, la compréhension des pratiques, l'évaluation, la résolution de problèmes, la production de connaissances ou l'amélioration d'une situation donnée.

La recherche-action doit : avoir pour origine des besoins sociaux réels, être menée en milieu naturel de vie, mettre à contribution tous les participants à tous les niveaux, être flexible (s'ajuster et progresser selon les événe-

⁵¹ André Dolbec, « La recherche-action, » dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, sous la direction de Benoît Gauthier (Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 2003), 519.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

ments), établir une communication systématique entre les participants et s'auto-évaluer tout au long du processus.

Elle est à caractère empirique et elle est en lien dynamique avec le vécu. Elle a un design novateur et une forme de gestion collective où le chercheur est aussi acteur et où l'acteur est aussi chercheur.⁵⁵

La complexité de cette définition démontre bien que la recherche-action constitue une réalité plurielle. L'articulation entre *recherche* et *action* est l'élément qui alimente les multiples nuances et les appréciations diverses des différentes formes et finalités qu'emprunte la recherche-action. En isolant le premier terme, c'est-à-dire celui de recherche, Goyette et Lessard-Hébert identifient les fonctions suivantes : « des fonctions d'investigation (description, explication/compréhension, contrôle), de critique sur le plan épistémologique, de communication et d'application. Ces deux dernières fonctions se présentent d'emblée comme des traits d'union entre recherche et action ».⁵⁶ En isolant celui d'*action*, les auteurs identifient deux finalités liées au changement : « un changement social (pouvant aller du statu quo à l'adaptation et au changement social radical) et un changement individuel, soit en tant que finalité propre, soit en tant que fonction instrumentale au service d'un changement social ».⁵⁷

Dolbec propose un modèle systémique animé de « sous-processus qui sont mis en branle simultanément et qui doivent être gérés de façon concomitante : la recherche, l'action et la formation ». Présenté sous forme d'un triangle d'interrelations entre chacun de ces trois pôles, l'auteur définit le terme *recherche* par « la préoccupation de générer des connaissances qui permettront de mieux agir dans le but d'amener des changements ».⁵⁸ Le terme *action* « représente l'intervention choisie pour provoquer un changement au sein d'une situation concrète ».⁵⁹ Enfin, le terme

⁵⁵ Louisette Lavoie, Danielle Marquis, Paul Laurin, *La recherche-action : théorie et pratique, manuel d'autoformation* (Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1996), 41.

⁵⁶ Gabriel Goyette et Michelle Lessard-Hébert, *La recherche-action : ses fonctions, ses fondements, son instrumentalisation* (Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1987), 176. Le second chapitre de cet ouvrage est consacré aux finalités et fonctions de la recherche-action.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ André Dolbec, « La recherche-action, » 525.

⁵⁹ *Ibid.*, 526.

formation « représente la volonté des acteurs impliqués comme cochercheurs ou même celle de l'organisation d'augmenter leurs habiletés à contrôler leurs propres actions plus efficacement et à continuer d'améliorer leur capacité de le faire ».60 Dolbec propose une définition synthétique de la recherche-action comme étant « un processus d'activités humaines qui vise à faire émerger un processus collaboratif dans le but de produire un changement dans le monde réel ».61

La recherche-action emprunte un procédé de mise en œuvre tout aussi original que les traits de sa nature. « Il est de plus en plus convenu que la démarche de la recherche-action relève d'une logique qui n'est pas strictement linéaire comme celle d'une certaine tradition de la recherche sociale ».62 En effet, la recherche-action se déroulera selon une logique circulaire ou cyclique.

Un projet qui donne naissance à une recherche-action est le plus souvent une œuvre de longue haleine dont le but final ne peut être obtenu directement. Des objectifs intermédiaires doivent être définis et la réalisation de ces objectifs constituent des étapes successives dont la progression conduira au résultat final. Ces étapes ont été appelées les cycles de la recherche-action car ce sont des périodes successives au cours desquelles une même séquence d'activités se déroule.63

La séquence des activités de la recherche-action est énoncée de manière variée et complémentaire dans l'importante littérature qui la concerne. Parmi les différents modèles répertoriés par Côté-Thibault et repris par Lavoie, Marquis et Laurin, nous avons choisi de nous inspirer du modèle émergent du Ford Teaching project,64 identifié chez Dolbec comme le modèle de John Elliot qui propose, après une étape d'identification du point de départ de la recherche (1^e étape), d'entamer un parcours

⁶⁰ *Ibid.*, 527.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Robert Mayer et Francine Ouellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux* (Boucherville : Gaëtan Morin éditeur, 1991), 110.

⁶³ Michel Liu, *Fondements et pratiques de la recherche-action* (Paris : Éditions L'Harmattan, 1997), 206.

⁶⁴ Les travaux de Côté-Thibault repris par Lavoie, Marquis et Laurin stipulent qu'on peut trouver cinq modèles : le changement planifié ou le processus de résolution de problèmes ; la méthodologie des systèmes souples ; le modèle de recherche-action du « Ford Teaching Project » ; le modèle australien du « Action Research Planner » ; la grille de recherche-action de Morin et Landry. On référera à l'ouvrage suivant : Louise Lavoie, Danielle Marquis, Paul Laurin, *La recherche-action : théorie et pratique, manuel d'autoformation* (Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1996), 76-83.

cyclique de clarification de la situation (2e étape), de planification de l'action (3e étape), d'action à entreprendre (4e étape) et de réflexion sur les résultats obtenus (5e étape). L'étape du partage du savoir généré se situe au terme du processus cyclique, à la fin de la mise en œuvre de la recherche-action. Ici, la précision du nombre de cycles à entreprendre est déterminée par la satisfaction des solutions apportées à la situation de départ identifiée à la première étape. Comme le soulignent Lavoie, Marquis et Laurin, « il faut cependant rappeler qu'il n'y a pas de modèle unique et fixe pour mener une recherche-action et que toute démarche doit s'ajuster au fur et à mesure de son déroulement afin de répondre de façon appropriée aux objectifs de départ ».⁶⁵

En ce qui concerne le type plus particulier de la recherche-action menée dans le cadre de notre recherche, il importe de la définir de manière précise et nécessairement arbitraire puisque la littérature révèle une multiplicité d'essais de typologie, reprenant, selon les différents chercheurs, des termes, des cadres et des repères nuancés. Si l'on utilise le regroupement de typologies de Desroches, repris par Lavoie, Marquis et Laurin, nous nous inscrirons dans « une recherche d'engagement ou < la recherche-par >. Soit par l'engagement des chercheurs dans l'action des acteurs. Soit par l'engagement des acteurs dans la recherche des chercheurs ».⁶⁶ De fait, la recherche entamée avec l'équipe de L'Ancienne-Lorette se construit par l'adjonction d'un chercheur à une équipe qui lui était au début exogène. Le chercheur se met au service de la résolution d'une problématique identifiée avec les praticiens. De leur côté, les praticiens acceptent et envisagent positivement des déplacements conceptuels par rapport à leur pratique et la révision de ces pratiques elles-mêmes. L'équipe de chercheurs-acteurs analyse donc à nouveaux frais les différents éléments en cause, leur contenu, leurs interrelations, leur pertinence, leur contingence ou leur nécessité, permettant à l'agir de se centrer sur le ou les objectifs poursuivis. Le processus d'identification du problème et de mise en marche d'actions renouvelées ou nouvelles

⁶⁵ *Ibid.*, 186.

⁶⁶ *Ibid.*, 74.

permettra la modification des perceptions, l'ajout de nouvelles connaissances et la mise en œuvre de solutions novatrices.

Le choix de la recherche-action comme méthode de recherche se justifie par la nature même de la recherche, de ses enjeux et de ses acteurs. Dans le cadre de cette recherche, le chercheur ne tente ni de décrire les constituants d'un phénomène ni de proposer un modèle théorique d'un phénomène social. Il ne s'attache pas non plus à décrire et interpréter des comportements culturels ou à fournir des éléments nouveaux sur un sujet pouvant enrichir ou nuancer une théorie. Son objet est d'identifier un problème précis auquel il tentera, avec l'aide d'un collectif, d'apporter des solutions novatrices, nourries tant par la réflexion sur l'action que par la mise en œuvre d'actions nouvelles enrichies par la réflexion. Ici, c'est tant la transformation des pratiques que la production de connaissances sur le sujet d'où émane la situation problématique qui justifie le choix de la recherche-action comme méthode de recherche qualitative.

Méthode favorisant la dynamique de groupe et le changement social, la recherche-action semble ajustée au type de relation qui s'est établie, au fil des ans, entre le chercheur, le milieu d'intervention, le collectif et l'équipe pastorale. En effet, dans cette méthode de recherche, le chercheur est engagé. De plus, la recherche-action apparaît toute appropriée à la culture de recherche et d'action de l'équipe pastorale de Notre-Dame-de-l'Annonciation. En effet, investie depuis plusieurs années déjà dans le champ de l'initiation chrétienne, une réflexion de fond a été menée et des réponses novatrices ont été apportées. Cette équipe pastorale est même reconnue, auprès des autres pour sa capacité à articuler sa réflexion et la transmettre.

La méthode de recherche qualitative de la recherche-action apparaissant adéquate à la nature de la recherche, ses artisans ainsi que les buts visés par celle-ci, la recherche peut se mettre en branle. Un collectif devra être formé afin d'entamer le processus de la pré-enquête.

4. Le collectif

Un collectif de chercheurs-acteurs offre l'opportunité à ses membres d'adopter des postures dynamiques tant dans la recherche que dans l'action qui peuvent leur être moins familières. De fait, le chercheur est conduit, sinon à devenir praticien, au moins à prendre la mesure des conditions concrètes du travail pratique. De leur côté, les praticiens entrent dans un processus réflexif sur leur pratique et consentent à l'analyser de manière plus systématique, adoptant ainsi une posture de chercheur. Cette réflexion favorisera la production de connaissances nouvelles et la mise en œuvre d'actions revisitées grâce à des ajustements progressifs ou encore par l'incorporation de nouvelles actions apportant des solutions au problème ciblé. Cette dynamique qui permet aux uns de s'initier et d'habiter la posture des autres pourra faire émerger une articulation dialectique des deux termes de la méthode : recherche et action.

Notre contribution à la maturation du projet catéchétique de Notre-Dame-de-l'Annonciation s'accroît à l'automne 2004 alors que nous faisons parvenir à l'équipe d'animation pastorale une lettre de proposition de partenariat pour conduire une recherche-action sur leur terrain d'intervention pastorale. Nous avons déjà eu l'occasion, de manière informelle et à plusieurs reprises, de discuter avec l'un ou l'autre des membres de cette équipe des fruits déjà palpables de la catéchisation des adultes. Certaines questions émergeant de cette pratique avaient alors été esquissées et des éléments de problématiques avaient été partagés spontanément. L'intérêt pour l'implication des responsables pastoraux dans une recherche-action avait déjà été évoqué à quelques reprises.

La réponse de l'équipe pastorale ne tarde pas et s'avère positive. Suite à l'acceptation de l'équipe d'entrer dans un processus de recherche-action à même leur terrain d'intervention, le chercheur est entré dans la phase de recrutement des membres du collectif. Les individus recherchés afin de faire partie du collectif devaient rencontrer l'un des deux critères suivants : soit être membre de l'équipe pasto-

rale de Notre-Dame-de-l'Annonciation, soit être investis dans le projet catéchétique paroissial à titre de catéchète en Catéchèse biblique symbolique. Le collectif est formé de cinq personnes : trois membres de l'équipe pastorale, une catéchète bénévole ainsi que nous-même, le chercheur principal. Ils déterminent que la recherche se déploiera exclusivement à partir du contenu et des avancées du projet catéchétique de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation. La collecte de données ainsi que la mise en œuvre d'initiatives pratiques se feront à l'intérieur de ce milieu pastoral.

4.1 Mode de recrutement des membres du collectif

Le recrutement s'est opérationnalisé selon les étapes suivantes : une lettre fut envoyée aux membres de l'équipe pastorale afin de leur offrir la possibilité de participer à l'étude à titre de membre du collectif. Cette lettre explicitait la nature du collectif tout en présentant sommairement le type d'engagement que l'on pouvait anticiper en participant à un collectif. Dans le cas du ou des individus investis dans le projet catéchétique paroissial à titre de catéchète, ce sont les membres de l'équipe pastorale qui ont eux-mêmes adressé la lettre à quelques individus ciblés pour leur intérêt potentiel et leur compétence dans le domaine. Suite à la réception de cette lettre, les personnes intéressées ont contacté le chercheur afin de s'enquérir de manière plus détaillée de la nature du collectif et des engagements exigés à participation. Les sujets sont informés des tenants de la recherche et ils sont assurés d'avoir la possibilité de se retirer de la recherche, à quelque moment que ce soit et sans aucun préjudice. À la suite de cette rencontre, le chercheur s'assure que le participant ait la possibilité de poursuivre sa réflexion quant à sa possible implication dans le collectif. Il lui est accordé un délai d'une semaine afin de prendre une décision. Le chercheur a contacté chaque individu rencontré après ce délai et les a convoqués individuellement afin de signer le formulaire de consentement éclairé.⁶⁷ Ce formulaire est signé en deux exemplaires afin que le chercheur et que le sujet puissent chacun en conserver une copie.

⁶⁷ Le formulaire de consentement éclairé est présenté en annexe.

4.2 Modalités de la participation des membres du collectif à la recherche

Les rencontres du collectif se dérouleront dans un local au presbytère de Notre-Dame-de-l'Annonciation. Les discussions seront enregistrées sur bande audio. Un relevé des échanges sous forme de verbatim sera ensuite réalisé. Les informations recueillies dans le cadre de cette étude demeureront strictement confidentielles. Aucun nom et prénom ne seront cités dans les rapports. Toute donnée susceptible de permettre d'identifier le participant sera anonymisée dès la retranscription du verbatim. Les cassettes audio enregistrées seront identifiées par un code numérique. Elles seront conservées sous clé par l'étudiant, jusqu'à leur destruction après la soutenance de la thèse.

Le chercheur estime que les membres du collectif pourront retirer de leur investissement personnel les bénéfices suivants : la satisfaction d'avoir participé à un groupe de recherche contribuant à l'avancement des connaissances concernant la dimension ecclésiale de la catéchétique ; l'acquisition de nouvelles expertises en intervention pastorale et plus particulièrement en catéchétique par le travail d'élaboration et de mise en œuvre d'actions dans le cadre de la recherche. Aucun inconvénient spécifique n'est identifié par le chercheur.

4.3 Contribution originale du chercheur au sein du collectif

Lorsque le collectif est formé, le chercheur choisit de mettre en œuvre le processus de la recherche-action afin de mener la pré-enquête. Des balises sont établies afin de délimiter l'objet de la recherche. La recherche-action se fonde sur le travail d'un collectif de recherche. Or, si par sa composition le collectif est enrichi par la diversité des expériences ecclésiales de chacun de ses membres, il n'en demeure pas moins que le chercheur oriente la recherche, la redéfinit tout au long de l'expérimentation et la catalyse. Il se lie donc à cette équipe plurielle et fait le choix d'œuvrer à partir des avancées du collectif.

Notre participation au collectif pourrait se définir selon les quatre pôles suivants : planification – organisation – contrôle – direction. De fait, puisque nous avons acquis une certaine maîtrise conceptuelle de la méthode de recherche, notre contribution au sein du collectif nous permet d'assurer un véritable leadership dans la planification des étapes à concevoir et à mettre en œuvre. Nous sommes aussi à même d'engager le collectif dans une vision plus globale de son action afin qu'il puisse tenir autant un pôle d'engagement pratique qu'un pôle réflexif et prospectif. Nous assurons aussi une part importante de l'organisation de la recherche. La planification établie nécessite une phase d'opérationnalisation qui tienne compte de l'orientation et des moyens mis en œuvre dans la recherche. La direction que nous assurons permet au collectif d'être appuyé par un leadership qui met en valeur les ressources des différents membres et qui engage le collectif dans un processus de travail commun. Enfin, le contrôle du chercheur permet de s'assurer de l'intégrité de chacune des étapes entreprises ainsi que de la bonne marche du processus entamé.

En ce qui a trait au rapport que nous entretenons avec les membres du collectif, nous nous sommes assuré de n'entretenir aucune relation d'autorité avec ces derniers. En ce sens, le type de liens que nous avons établi avec les membres du collectif est plutôt de l'ordre de l'accompagnement et il remplit les conditions nécessaires afin d'être considéré comme non-conflictuel à l'égard d'intérêts quelconques qui pourraient orienter ou biaiser la recherche. La mise en œuvre de la recherche-action « implique l'abandon de toute volonté de direction centralisée et planifiée, car si elle existait, les participants exécuteraient un ensemble d'activités prédéterminées conçues et décidées sans eux, et de ce fait, ils ne seraient plus autonomes ».⁶⁸ Voici les considérations éthiques qui valident la rigueur de notre position de chercheur : premièrement, nous ne faisons pas partie de l'équipe pastorale en question. Notre positionnement exogène dans la genèse et à la mise en œuvre du projet catéchétique de la paroisse nous situe d'emblée comme un partenaire se joignant à une équipe responsable du projet déjà en cours. Aussi, les membres de cette équipe souhaitent entretenir une

⁶⁸ Michel Liu, 204.

perception la plus aiguisée des tenants et des aboutissants de la démarche catéchétique à l'échelle locale. Le chercheur se voit donc imposé une posture respectueuse des responsables pastoraux en place, du projet engagé et du travail de réflexion et de maturation pratique émanant des nombreuses années investies en catéchétique dans ce milieu.

La paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation n'est pas le terrain exclusif d'intervention pastorale du chercheur. Cependant, les engagements professionnels de ce dernier avec les membres de l'équipe pastorale de ce milieu lui permettent d'établir un partenariat qui a engendré avec les années une relation de confiance mutuelle et la construction d'un certain laboratoire d'expérimentation et de réflexion sur les pratiques.

5. La catéchèse des adultes : situation problématique

Lors de l'implantation du projet catéchétique de Notre-Dame-de-l'Annonciation, comme nous l'avons mentionné précédemment, des orientations précises sont établies afin d'offrir des propositions catéchétiques à tous les âges de la vie. Cependant, depuis 1983, la pratique catéchétique a été prioritairement orientée vers l'initiation sacramentelle des enfants. La demande des parents en vue de l'initiation sacramentelle de leurs enfants demeure massive. L'offre de préparation aux sacrements s'organise autour de parcours balisés d'étapes et d'exigences minimales avant la célébration de l'un ou l'autre des trois sacrements de la séquence pénitence et réconciliation, eucharistie et confirmation. La catéchèse antécédente se limite à une rencontre de parents et trois catéchèses avant la pénitence et la réconciliation et trois autres avant l'eucharistie, le tout échelonné sur quelques semaines pour toute la démarche. Dans le cas de la confirmation, la présence de l'enfant à quatre rencontres de catéchèse est requise. La structure d'initiation sacramentelle s'apparente à celle que l'on retrouve dans la plupart des paroisses du diocèse de Québec. Le service offert est le même pour tous, le calendrier des rencontres est habituellement préparé plusieurs mois à l'avance et ceux qui demandent d'entrer en démarche d'initiation sacramen-

telle peuvent soit se conformer à la proposition ferme qui leur est adressée ou encore aller comparer le type de démarche offerte dans d'autres paroisses. Le rapport qui s'établit entre baptisés et équipe pastorale paroissiale s'apparente à une relation client-pourvoyeur de services.

Au terme de plus de vingt ans d'expérimentation d'accompagnement et d'initiation des enfants aux sacrements (pardon-eucharistie-confirmation),⁶⁹ il devenait impératif pour l'équipe pastorale, d'engager un virage audacieux vers l'initiation à la vie chrétienne. En collaboration avec l'équipe pastorale de la paroisse Notre-Dame-de-Foy à Sainte-Foy, un travail de réflexion et d'orientation s'étendant sur plusieurs années se concrétise en 2004 par la mise en place d'un nouveau parcours d'initiation chrétienne et de catéchèse permanente. À ce moment, le groupe des 6 à 12 ans bénéficie encore toutefois d'une part importante des ressources et moyens catéchétiques investis par l'équipe pastorale. La démarche est initiée par une soirée d'information et de discernement à l'intention des parents. Cette soirée appelée « passage » est animée conjointement par deux prêtres et deux laïcs. Elle poursuit l'objectif de broser un tableau du paysage religieux québécois d'avant 1960 et de celui qui est devenu nôtre. On souhaite y offrir un espace pour que les parents puissent nommer comment ils se situent par rapport à leur expérience croyante et par rapport à l'accompagnement dans la foi de leur enfant. Enfin, les grands axes du parcours catéchétique sont exposés bien qu'aucune inscription ne soit faite ce soir-là et qu'aucune date de célébration des sacrements ne soit précisée. Pour les parents qui désirent faire un pas de plus, une deuxième soirée nommée « pré-parcours » est offerte. Cette soirée présente la pédagogie catéchétique de la Catéchèse biblique symbolique, le calendrier

⁶⁹ C'est en 1983 que l'Assemblée des évêques du Québec publie les nouvelles orientations pastorales concernant l'initiation sacramentelle des enfants. Dorénavant, la paroisse reprend l'initiative de cette pratique qui était alors sous la responsabilité des enseignants de l'école. Pour une analyse de cette pratique tant dans les motivations et orientations qui l'ont engagée que dans les impacts multilatéraux qu'elle a engendrée on consultera Luc Bouchard, *L'initiation sacramentelle des enfants : Impasse ou signe d'espérance?* (Montréal : Fides, 1997). On verra aussi le document officiel : Assemblée des évêques du Québec, *L'initiation sacramentelle des enfants : orientations pastorales* (Montréal : L'Assemblée, 1983).

des catéchèses et des activités familiales ainsi que le projet spécifique pour les 11-15 ans.

Les *exigences* minimales de formation catéchétique avant la célébration des sacrements sont majorées. On demande maintenant 12 périodes d'une heure de catéchèse (3 séquences en Catéchèse biblique symbolique) avant la célébration des sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie. Pour le sacrement de la confirmation, on passe à 16 périodes de catéchèse. Ces exigences sont motivées par le souci que les enfants acquièrent une connaissance minimale des Écritures et qu'ils puissent y découvrir une Parole stimulante et nourrissante pour leur foi. Des propositions nouvelles de discernement sont intégrées au cheminement et sont proposées autant aux enfants qu'à leurs parents. Des catéchèses à l'intention des parents sont offertes en même temps que celle des enfants. Un grand nombre d'adultes y participent de manière régulière. Enfin, des activités offertes mensuellement sont présentées aux familles. Elles se veulent un soutien à l'initiation chrétienne des enfants et ciblent les différents pôles de l'expérience croyante.

Dès la première année, le nombre d'enfants qui participent aux activités catéchétiques diminue drastiquement passant de 300 à quelques dizaines. Pourtant, au fil des ans, leur nombre s'accroît substantiellement, plusieurs d'entre eux choisissant de s'inscrire dans le parcours qui va au-delà des exigences minimales pour la célébration des sacrements. Aujourd'hui, la première communion et la confirmation sont célébrées par une centaine d'enfants respectivement à chaque année.

La catéchisation des enfants en âge de scolarité sollicite d'importants investissements en temps et en ressources humaines – formation pédagogique, catéchisation des catéchètes, supervision et encadrement de leur action, planification, organisation et coordination des activités. L'équipe pastorale n'en demeure pas moins consciente de l'importance d'une offre catéchétique pour les adultes dès le début de la mise en œuvre de son projet catéchétique. Dans ce cas, l'expérimentation de la Catéchèse biblique symbolique par des adultes s'opère par l'incidence de la catéchisation des en-

fants. De fait, c'est essentiellement aux parents qui demandent l'initiation à la vie chrétienne de leur enfant qu'est offerte la possibilité de participer à des catéchèses d'adultes. La CA se déroule simultanément à la catéchèse de leurs enfants mais exclusivement entre adultes. Les mêmes récits bibliques sont abordés mais avec les aménagements pédagogiques appropriés.

En 2002, lors de la première année d'implantation du projet catéchétique, une trentaine de parents participent aux catéchèses d'adultes quatre fois dans l'année. Les années qui suivent voient le nombre de participants se stabiliser approximativement à soixante-quinze adultes, soit environ quarante pour cent des adultes à qui on a fait la proposition. L'engouement des adultes pour la catéchèse lors de la première année d'expérimentation est tel que douze d'entre eux adressent une demande à l'équipe pastorale afin d'obtenir des lieux et des formes supplémentaires de catéchisation. La seconde année, le nombre augmente à quinze personnes. Deux types de démarches catéchétiques alternatives et complémentaires sont offertes et trouvent preneurs.

Or, voilà que depuis l'implantation de la CA, l'équipe pastorale est témoin ou encore a entendu le récit de certains événements ou de pratiques qui semblaient jusqu'alors inédites. Il leur est donné de prendre connaissance de l'initiative d'une jeune mère de famille qui réunit chez elle voisins et amis pour partager les fruits de la catéchèse. D'autres personnes ont témoigné de leur habitude nouvelle de se réunir au restaurant afin de prolonger la catéchèse et de continuer à s'en nourrir en le faisant dans un contexte convivial. Il est probablement beaucoup trop tôt pour associer ces groupuscules ou ces initiatives à des communautés chrétiennes. Cependant, le désir de plusieurs adultes en catéchisation de continuer à fraterniser et de prolonger le partage autour des Écritures peut laisser présager la naissance potentielle de petites communautés. L'effet transformateur de la catéchèse a aussi été perçu chez les catéchètes les plus aguerris en raison de leur longue expérience. À titre d'exemple, nous avons recueilli le témoignage d'un catéchète investi depuis de nombreuses années en initiation sacramentelle. Bien que fort timide et habituellement peu loquace, ce dernier fait maintenant la promotion du ministère de catéchète auprès des parents qui

ont des enfants en catéchèse. D'autres adultes ont partagé leurs initiatives concrètes afin d'inviter des personnes à se joindre à la communauté. L'autorité avec laquelle ces individus témoignent de leur foi et de leur expérience de catéchèse apparaissait jusqu'alors beaucoup moins prégnante voire même peu perceptible.

La collection de nombreuses expériences, toutes aussi inédites que prophétiques, a engendré l'intérêt des responsables pastoraux de Notre-Dame-de-l'Annonciation pour la mise en place d'un processus réflexif afin d'analyser et de mieux comprendre ce qui se passe et s'opère chez certains adultes en processus de catéchisation. C'est dans ce contexte que le collectif prend corps afin de cerner les contours des réalités émergentes et de s'engager dans la mise en œuvre d'actions pouvant honorer leurs tenants et soutenir leurs possibles aboutissants.

Une problématique complexe, englobant des questions multiples et variées a émergé de l'analyse des premiers constats et des analyses qui ont nourri les échanges du collectif inscrit à cette étape de pré-enquête. Nous en présenterons ici quelques expressions : la difficulté de la part des responsables pastoraux de la catéchèse de discerner le processus de conversion et d'adhésion à la foi chrétienne (5.1) ; la nécessité de discerner les accents ecclésiologiques inhérents aux différentes pédagogies ainsi que les finalités projetées de la CA (5.2) ; la nécessité de s'extirper d'une offre catéchétique fragmentée pour des âges et des besoins spirituels particuliers (5.3); l'importance de considérer les liens organiques qui favoriseront la mise en œuvre de la catéchèse au sein du mouvement dynamique des quatre fonctions ecclésiales⁷⁰ (5.4) ; une compétence ecclésiale à développer en ce qui concerne la réception de l'expérience des nouveaux catéchisés et une relation plus dynamique à favoriser entre catéchisés et participants à l'assemblée dominicale (5.5) ; une précision du concept de *communauté chrétienne* (5.6) ; un leadership pastoral à tendance autocratique devant

⁷⁰ Les quatre fonctions ecclésiales pour le service du règne de Dieu, telles que présentées par Emilio Alberich, sont la *diakonia*, la *koinônia*, la *martyria* et la *leitourgia*. Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 51.

muter vers un leadership à tendance synodale (5.7) et enfin le développement d'une synergie entre catéchèse et liturgie eucharistique dominicale (5.8).

5.1 L'absence de la première annonce dans le processus d'évangélisation

La pratique de la CA pose la question des structures pastorales liées à sa mise en œuvre. En effet, il nous a été donné de constater que dans l'ensemble des milieux pastoraux qui proposent la CA, les responsables de la catéchèse semblent prendre pour acquis la conversion et une première appropriation du kérygme chez ceux qu'ils accompagnent. Notre pratique de catéchisation des catéchètes nous a pourtant amené à percevoir combien le kérygme semble le plus souvent cloisonné dans sa dimension historique comme un événement lié à un temps précis et à un contexte particulier : l'homme nommé Jésus de Nazareth qui est passé de la mort à la vie du vendredi au dimanche de Pâques au tout début de l'ère chrétienne. Or, il semble difficile de percevoir chez les catéchisés l'expérience de conversion qui leur permette d'appréhender le kérygme à la manière d'une association intime au mystère pascal du Christ dans le fondement de l'acte du croire quotidien. Faire l'expérience d'être aujourd'hui plongé dans la mort du Christ et d'en ressortir avec Lui apparaît comme une annonce et une relecture inédite de l'expérience croyante pour ces adultes qui peuvent pourtant être comptés pour la presque totalité dans le groupe des « fidèles ».⁷¹ Qu'en est-il alors des personnes qui ont pris d'importantes distances ou qui ont entamé un processus de recomposition de leur expérience croyante et qui adressent des demandes à l'Église ? Les évêques québécois affirment d'ailleurs qu'« il importe de bien prendre la mesure de la gravité de la déchristianisation de la société québécoise. De plus en plus de gens

⁷¹ Bien que théologiquement et canoniquement tous les baptisés sont d'emblée considérés comme « fidèles » et qu'il n'est pas question ici de dénier ce statut à quelconque baptisés, nous désignons, dans le cadre de cette recherche, par « fidèles », les participants plus ou moins assidus à la liturgie dominicale et les individus qui s'investissent dans les différents services et fonctions de l'Église. Dans ses déclinaisons étymologiques, le terme « *fidèles* » signifie les croyants. Faute d'un terme plus spécifique pour désigner cette portion des croyants, c'est en ce sens que nous en ferons usage.

n'ont que très difficilement accès à l'Évangile. Le discours chrétien est devenu pour eux impénétrable ou chargé de malentendus. »⁷²

La mise en œuvre de la catéchèse révèle assez rapidement que les responsables pastoraux n'ont pas encore eu l'intuition ou l'originalité de proposer des dispositifs de discernement spirituel à l'intention des adultes, pas plus du reste que pour les enfants et les adolescents. Ainsi, la première annonce, étape du processus d'évangélisation qui précède l'initiation chrétienne, est l'une des grandes absentes du paysage pastoral. Cette déficience cause une difficulté importante à la catéchèse.⁷³ Sans cette première adhésion ou conversion, l'action catéchétique est fragilisée par l'absence des conditions favorisant sa mise en œuvre. Évoquant le témoignage évangélique de l'Église qui précède la proclamation kérygmaticque, les évêques du Québec soutiennent l'incontournable conversion nécessaire avant l'entrée en initiation chrétienne :

Pour produire tout son fruit, le témoignage a besoin d'être éclairé, complété par une parole dans laquelle sont annoncés le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu. Cette « proclamation kérygmaticque » demande à se faire à la fois explicite, ferme, sans timidité ni détour, et sensible au contexte culturel. Elle propose la révélation de Dieu et du salut en Jésus Christ à des personnes qui ne connaissent pas l'Évangile ou qui ne perçoivent plus ce qu'il peut apporter à leur quête de signification et d'humanisation. Elle peut prendre différentes formes, comme le dialogue simple et fraternel ou la relation partagée sur les événements de la vie. Elle pourra recourir aux moyens modernes de communication. Elle appelle à découvrir ou redécouvrir la soif de Dieu et la radicale nouveauté de l'Évangile, sa pertinence et sa fécondité pour l'expérience humaine. Elle invite à un retournement intérieur, à un changement de vie, à une conversion.⁷⁴

⁷² Assemblée des évêques du Québec, *Jésus-Christ, chemin d'humanisation : orientations pour la formation à la vie chrétienne* (Montréal : Médiaspaul, 2004), 45.

⁷³ De fait, la catéchèse déploie l'adhésion première au kérygme et, par la méditation des Écritures, en suscite la *résonance* le plus extensivement possible dans toutes les dimensions de l'expérience individuelle et collective. Reinhilde Houtevels-Minet définit la catéchèse en ces termes : « le mot grec *katêkhein* d'où vient le mot catéchèse veut dire « retentir » ou « faire retentir de manière discordante ». Le mot catéchèse pourrait donc se traduire par « résonnance ». Il s'agit de faire retentir la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, de lui donner une résonnance ou... de la laisser résonner en nous et dans le monde de multiples manières ». Reinhilde Houtevels-Minet, *Il nous parlait en chemin*, 11.

⁷⁴ *Ibid.*, 46.

Si le discernement de la conversion semble faire défaut, l'accompagnement individualisé semble encore tenir de l'exception. Il est offert plus particulièrement aux adultes, encore peu nombreux, qui adressent à l'Église une demande de célébration de l'un ou l'autre des sacrements de l'initiation. Cependant, ces derniers sont habituellement pris en charge par le service diocésain du catéchuménat des adultes. De plus, si la pédagogie est devenue une clé majeure dans la manière d'accompagner des enfants, l'andragogie demeure tout de même un champ à explorer afin d'accompagner les adultes. Une approche plus andragogique permettrait certainement de favoriser des types de cheminement qui prennent le parti d'accompagner les individus là où se logent leurs questions, leurs intérêts et leurs désirs de croissance et ainsi proposer des chemins pertinents et audacieux de première annonce.

5.2 Catéchiser : diverses finalités plus ou moins utilitaristes

Alberich et Binz proposent une formulation synthétique de la nature et des tâches spécifiques de la CA. Ils identifient des exigences à prendre en compte explicitement et l'horizon global à partir duquel elle doit aujourd'hui se déployer :

Des exigences et des caractéristiques de la foi mature, adulte. Cet horizon de la maturité sera un cadre de référence important et un critère de discernement de la pratique de la catéchétique avec les adultes. Trop souvent, la CA se contente de satisfaire des besoins de sécurité et favorise une forme de religiosité fonctionnelle, compensatoire, qui compromet l'authenticité de l'œuvre catéchétique développée.

De l'horizon global des finalités et objectifs d'une CA, sur les trois plans : individuel (quel type de croyant promouvoir), communautaire (quel modèle de communauté créer) et ecclésial (quel projet d'Église construire). Toute CA comportera donc en amont des horizons théologiques et pastoraux adéquats, ouverts.⁷⁵

⁷⁵ Emilio Alberich et Amboise Binz, *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*, 150.

Si le cadre de référence de la *CA* est la maturité adulte et la visée la foi mature adulte, on conviendra de la nécessaire adéquation entre le type de croyants promu et les modèles d'expérience communautaire et ecclésiale à mettre de l'avant. Or, nous devons constater que l'authenticité de l'œuvre catéchétique – selon l'expression de Alberich et Binz – se voit le plus souvent compromise par les diverses finalités qui motivent sa mise en œuvre.⁷⁶ D'abord, la *CA* est parfois proposée comme perfectionnement en vue d'acquérir les compétences ecclésiales nécessaires pour assumer un ministère ou une charge pastorale. Ici, c'est avant tout le travail pastoral à accomplir qui est à la source de l'intérêt de la *CA*.⁷⁷ Deuxièmement, la *CA* est parfois proposée comme une formation aux parents afin qu'ils soient plus à même de catéchiser leurs enfants. Ici, ce n'est peut-être pas tant l'adulte lui-même qui préoccupe la *CA* mais bien sa compétence à accompagner l'expérience croyante de ses enfants. La catéchèse est donc inévitablement tournée vers les besoins des enfants et leur univers conceptuel. Elle se présente comme un essai, à leur intention, de vulgarisation et de simplification souvent réductrice des constituantes de l'expérience croyante. Routhier constate qu'en 1986-1987, au moment où l'initiation sacramentelle a été reprise par le milieu paroissial, le nombre de session de formation à l'intention de parents bénévoles a littéralement explosé.

Cette intensification de la formation des chrétiens appelés à prendre en charge des responsabilités ecclésiales dans le cadre de l'initiation chrétienne s'accompagnera d'un autre phénomène : la conviction que les rencontres de parents à l'occasion de la sacramentalisation de leurs enfants peuvent devenir le lieu de l'éducation de la foi des adultes. Cette conviction que les rencontres préparatoires sont utiles pour catéchiser les parents se

⁷⁶ Gilles Routhier dépeint le tableau des initiatives dispersées de l'éducation de la foi des adultes au Québec depuis les années 60. « À partir des années 80, à l'échelle du Québec, il devient de plus en plus difficile de repérer un mouvement d'ensemble au niveau de l'éducation de la foi des adultes. Après la décennie de la « catéchèse aux adultes » (1964-1970) et celle de l'« éducation permanente de la foi » (1970-1980), on entre dans la phase de l'« éducation de la foi des adultes » (1980-1985). Si le changement d'étiquette se fait en douceur et sans discussion, il révèle cependant un changement substantiel : le fait de regrouper sous un même parapluie l'ensemble des initiatives que l'Église destine aux adultes ». Gilles Routhier, « Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec, » 170-171.

⁷⁷ Gilles Routhier stipule que dans la décennie 80 « la formation en animation pastorale a fini par prendre le pas sur l'éducation de la foi des adultes. Les besoins institutionnels ont fini par dominer le champ ». *Ibid.*, 173.

retrouve dans toutes les orientations pastorales relatives à la préparation au baptême et dans celles qui se rapportent à la célébration de l'eucharistie et de la confirmation.⁷⁸

De nombreuses finalités peuvent nourrir et justifier la proposition de la *CA*. À cet égard, Routhier trace un parallèle explicite entre l'évolution de la société et les diverses transformations qu'a subi l'éducation de la foi des adultes comme si cette dernière n'avait pu s'articuler qu'en cohérence avec l'univers socio-religieux qui en promeut la mise en œuvre.⁷⁹ Un travail de reprécision de l'originalité et de la pertinence de la *CA* pour l'Église demeure une exigence à reprendre de manière récurrente. Derroitte affirme à cet effet que « c'est un travail à reprendre sans cesse que celui de proposer une lecture des grandes tendances émergentes dans la catéchèse actuelle. Chaque génération se retrouve devant les mêmes besoins, et c'est chaque fois un travail à frais neufs qu'elle doit entreprendre ».⁸⁰ Associée intimement aux contours et aux évolutions des contextes socio-religieux desquels elle émerge et prend corps, la *CA* doit du même souffle conserver les repères précisés plus haut par Alberich et Binz afin de ne pas perdre son originalité propre. C'est par cette tension féconde entre son originalité et les différents terreaux socio-religieux d'où elle émerge qu'elle pourra se

⁷⁸ *Ibid.*, 174.

⁷⁹ On verra à ce sujet la conclusion de l'important article de Gilles Routhier concernant l'histoire de l'éducation de la foi des adultes au Québec : « Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec », 212-214. Marcel Lefebvre dresse quant à lui le tableau suivant à partir des trois termes : éducation, foi, adultes : « Dans le passé, on avait concentré toute l'attention en éducation de la foi des adultes sur la réalité de la foi, en retenant presque exclusivement la dimension notionnelle de la foi chrétienne. À partir de 1962, et surtout dans le cadre de l'opération chantier, on a redécouvert toute la dimension d'engagement de la foi chrétienne : on a tâché de dépasser les formules pour susciter une appropriation qui permette l'osmose entre la foi et la vie. La dernière décennie (1982-1992) a été employée à mieux cerner, par de multiples approches, ce que signifie éducation. L'Église du Québec a investi beaucoup d'énergie dans des recherches qui tâchaient d'éclairer la démarche éducative et d'améliorer la qualité de cette relation de communication que constitue la transmission de la foi. Enfin, ces dernières années nous avons amorcé le travail sur le troisième terme de l'expression : les adultes. Les défis qui se posent à nous pour demain sont sans doute plus importants que ceux que nous avons relevés jusqu'ici. Il s'agit de prendre au sérieux de vrais adultes qui cherchent Dieu dans un monde qui revendique son autonomie et qui est jaloux des acquis de sa raison et des progrès par les sciences et les techniques ». Marcel Lefebvre, « L'éducation de la foi des adultes d'hier à aujourd'hui, » dans *L'éducation de la foi des adultes, l'expérience du Québec*, sous la direction de Gilles Routhier (Montréal : Médiaspaul, 1996), 226-227.

⁸⁰ Henri Derroitte, *La catéchèse décloisonnée : jalons pour un nouveau projet catéchétique*, 69.

soustraire, dans la mesure du possible, de toute tentation et tentative d'instrumentalisation.

5.3 Une conception de la catéchèse cloisonnée selon des âges et des besoins

Nous constatons que la catéchèse est le plus souvent proposée de manière focale, c'est-à-dire qu'elle s'organise le plus communément à partir d'espaces et de moments d'expérimentation liés à des situations humaines et spirituelles spécifiques : préparation au baptême, catéchèse d'initiation à la vie chrétienne pour les enfants, catéchèse pour groupes du troisième âge, etc. Nous sommes questionné par les offres actuelles de catéchisation qui sont le plus souvent offertes à des « clientèles » ciblées, proposées pour des besoins parfois ponctuels de préparation immédiate à la célébration d'un sacrement. En un mot, nous questionnons le caractère « cloisonné » ou cloisonnant de la catéchèse. Henri Derroitte établit un constat analogue lorsqu'il questionne la cohérence et la continuité du processus catéchétique :

Ces données manifestent que les temps de catéchèse restent séparés les uns des autres et conduisent à penser la catéchèse comme une activité ponctuelle, conditionnée par des sacrements ou des célébrations sans liens entre eux, et sans lien avec la pratique d'une vie en Église. Cette organisation ne permet pas la continuité, ni de concevoir la catéchèse comme une nécessité permanente pour tout chrétien, quel que soit son âge. Il y a là un obstacle de taille à la rénovation de la catéchèse qui doit cesser d'être pensée comme passage obligé pour avoir accès à tel sacrement ou telle célébration.⁸¹

La catéchèse bénéficierait probablement d'une proposition plutôt kaléidoscopique en favorisant, à l'occasion, des activités catéchétiques intergénérationnelles. Les élargissements et enrichissements qui pourront en découler proviendront notamment des apports expérientiels et interprétatifs diversifiés provenant de la diversité des âges des participants, de la pluralité et de la complexité des contextes socioculturels d'apprentissage de la lecture de l'Évangile, de lieux d'accueil des catéchisés dans des

⁸¹ *Ibid.*, 16.

ensembles plus divers que le seul groupe de catéchèse institué et d'autres types d'expériences ecclésiales pouvant conduire à l'expérimentation des différentes facettes de l'expérience croyante.

La Catéchèse biblique symbolique dont la pédagogie s'expérimente avec des individus dont les écarts d'âges doivent être les plus faibles possibles – pour l'enfance et l'adolescence – étonne en raison de sa capacité à amener des échanges de type intergénérationnel en prolongement de la catéchèse. Le collectif est mis au fait de nombreux témoignages de familles qui se disent émerveillées par les discussions nouvelles qu'elles ont à la maison suite à la catéchèse vécue au cours de la semaine. Plusieurs adultes ont témoigné vivre des partages bibliques autour de la table ou avoir des échanges spirituels spontanés en couple ou avec les enfants. La catéchèse semble de plus en plus s'intégrer à l'ensemble de l'expérience de plusieurs familles selon des témoignages oraux recueillis au gré de l'expérimentation de la catéchèse. Or, bien que la Catéchèse biblique symbolique ne soit pas à proprement parler une catéchèse dite « intergénérationnelle », son impact transcende la méthode et engage par la suite un prolongement qui rapproche les différentes générations. Placé devant ce fait nouveau de familles poursuivant des partages bibliques à la maison, le collectif est soucieux d'explorer comment soutenir et honorer ces pratiques jusqu'alors presque inédites. La catéchèse intergénérationnelle s'avérerait-elle une voie à explorer ? Y aurait-il lieu de modifier la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique afin d'inoculer des modes intergénérationnels dans son déploiement ? Chose certaine, la pratique catéchétique engendre des questionnements jusqu'alors peu présents.

5.4 Une conception de la catéchèse à diffuser dans un corpus plus vaste

La tendance au cloisonnement qui caractérise la mise en forme habituelle de la catéchèse place son développement devant un enjeu de taille : s'élaborer et se définir en fonction d'une plus grande organicité avec les différents pôles de l'activité ecclésiale. Plus encore, ne faudrait-il pas évoquer ici une véritable intégration de la catéchèse dans l'ensemble des actions de l'Église ? Cela conduit à une réflexion sur la qua-

lité et les caractéristiques de l'environnement ecclésial au sein duquel la catéchèse prend corps. La vie paroissiale s'organisant le plus communément à partir de services plus ou moins indépendants les uns des autres – comme la liturgie, l'initiation chrétienne, l'engagement social, etc. –, n'obéit-elle pas à une tendance à la fragmentation des lieux favorisant l'expérimentation la plus extensive possible des diverses dimensions de l'expérience croyante ? Une conception plus holiste de l'activité pastorale permettrait d'envisager la catéchèse comme une fonction liée de manière plus constitutive à l'ensemble de l'action ecclésiale voire comme un organe participant à la régénération permanente de ses diverses composantes.

5.5 Une relation dynamique à développer entre les nouveaux et les anciens croyants

Un cinquième pôle de réflexion s'est constitué autour de l'absence apparente d'interrelations entre l'expérience spirituelle des nouveaux catéchisés et l'expérience spirituelle de ceux que nous avons qualifiés de « fidèles ».

L'originalité de l'expérience croyante des *recommençants*⁸² incorpore les traits d'une expression croyante tributaire des repères de la tradition chrétienne tout en demeurant liée à la richesse des différentes expériences humaines et croyantes qui ont contribué à construire préalablement l'identité spirituelle et humaine de ces individus. Les recommençants se présentent donc à la communauté avec un patrimoine d'expériences qui a dû se réactualiser plus ou moins en totalité pour être ressaisi par l'originalité d'un nouvel environnement expérientiel chrétien.

⁸² Henri Bourgeois utilise le terme *recommençant* à l'intention des baptisés qui « se trouvent au début, au point de départ d'une aventure, à un commencement. Il consonne avec le mot traditionnel de « commençant », par lequel on désigne souvent celles et ceux qui entament un chemin de foi. [...] Ce qui est souhaité par les personnes qui désirent « se remettre à croire », ce n'est pas de revenir à une origine pour toujours disparue. C'est de vivre un nouveau commencement » Henri Bourgeois, *Théologie catéchuménale* (Paris : Cerf, 1991), 186. On verra aussi Henri Bourgeois, *À l'appel des recommençants : évaluations et propositions* (Paris : L'Atelier, 2001). Marie-Louise Gondal, *Commencer ou recommencer à croire* (Lyon : Pascal Thomas, 1985). Henri Bourgeois *Redécouvrir la foi : les recommençants* (Paris : Desclée de Brouwer, 1993).

Si les recommençants tirent profit de leur fréquentation de la communauté afin de se réinvestir dans une stature croyante enrichie par la tradition chrétienne, en contrepartie, les « fidèles » peuvent à leur tour découvrir dans l'histoire croyante des recommençants une nouvelle manière et un nouveau départ pour lire, saisir et intérioriser la Parole écrite et reprise non plus seulement avec papier et encre mais bien avec chair et sang, c'est-à-dire dans l'expérience même des individus.

La venue de nouveaux croyants constitue une nouvelle possibilité originale pour la communauté de lire les signes des temps, de revisiter ses repères croyants et de mieux cerner la complexité et l'altérité inhérente à l'œuvre de l'actualisation des Écritures. D'ailleurs, le décret sur l'activité missionnaire de l'Église, lorsqu'il évoque le catéchuménat et l'initiation chrétienne, affirme que les catéchumènes sont introduits dans la vie de charité de l'Église et qu'ils « doivent de même apprendre à coopérer activement par le témoignage de leur vie et la profession de leur foi à l'évangélisation et à la construction de l'Église » (AG § 14). Nous percevons cependant que cette relation dynamique doit être soutenue et valorisée afin de susciter une reconnaissance mutuelle dans l'originalité et l'apport unique de chaque individu.

5.6 Une définition à préciser du concept de « communauté chrétienne»

Notre questionnement sur les médiations qui peuvent favoriser une relation dynamique entre recommençants et « fidèles »⁸³ par l'insertion de la catéchèse dans une communauté chrétienne ouvre un nouvel espace de questionnement : qu'est-ce que « la » communauté chrétienne ? La complexité de la nature et des formes de la communauté chrétienne est accrue par les multiples figures et aspects qu'elles prennent. L'usage commun a voulu associer, au plan paroissial, la communauté à l'ensemble des individus qui se rassemblent pour le culte du dimanche.⁸⁴ Cette acception peut être

⁸³ Sur l'emploi du terme *fidèle*, voir la note numéro 71.

⁸⁴ Sur ce sujet, on verra Laurent Villemin, « Service public de religion et communauté : deux modèles d'ecclésialité pour la paroisse, » *La Maison-Dieu* 229 (2002/1) : 59-79. L'auteur présente deux modèles d'ecclésialité : le service public de religion et la communauté. L'auteur démontre qu'aucun de ces

soutenue, avec les nuances qui s'imposent mais n'est certainement pas exclusive à l'emploi de l'expression communauté chrétienne. Les individus qui sont catéchisés en groupe restreint peuvent, selon la pédagogie mise en œuvre et l'environnement ecclésial promu, faire une expérience pertinente et percutante de certains traits de la vie de la communauté chrétienne. Cependant, les médiations qui favorisent le passage du groupe restreint de catéchisés à l'ensemble plus vaste de la communauté chrétienne – telle qu'elle est perçue dans l'usage commun du terme – ne semble pas toujours s'opérer harmonieusement. L'expérience communautaire vécue en petit groupe semble difficilement transposable à l'environnement communautaire beaucoup plus vaste en nombre d'individus, plus éclectique en types d'expériences croyantes et parfois plus composite quant à leurs expressions. Il y a là un travail d'inculturation que la CA aura à prendre en compte, à développer et à mûrir pour atteindre ses objectifs. Toutefois, il nous apparaît nécessaire aussi de considérer cette situation problématique selon la perspective inverse. La CA proposerait-elle un nouveau visage de l'expérience communautaire qui devrait inspirer le modèle non pas suranné mais certainement affaibli de la communauté chrétienne telle que nous l'entendons aujourd'hui ?⁸⁵

Bien que la formation chrétienne des adultes constitue depuis nombre d'années un champ pastoral priorisé et que des activités catéchétiques à l'intention des adultes

modèles ne permet d'honorer avec justesse le rassemblement du dimanche. Au sujet du modèle de la communauté, il affirme que pour le sociologue « on rencontre deux types majeurs de communauté : la communauté naturelle, comme la famille ou le village, où le lien résulte d'une agrégation de fait, et la communauté élective qui elle, est l'objet d'un choix motivé et réfléchi de la personne qui lui appartient. On a calqué la paroisse sur ce modèle de sociabilité » (p68). Villemin estime qu'il faille plutôt tenir ensemble les deux modèles notamment au sein du rassemblement dominical. On verra aussi Gilles Routhier, « La paroisse : entre un discours de communauté et une pratique de service public, » dans *La paroisse en éclat* (Ottawa : Novalis, 1995) et Gilles Routhier et Alphonse Borras, dir. *Paroisses et ministère : métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission* (Montréal : Médiaspaul, 2001).

⁸⁵ La communauté chrétienne locale fait l'objet de nombreuses études. On consultera notamment Gilles Routhier et Alphonse Borras, dir., *Paroisses et ministère* (Montréal : Médiaspaul, 2001). Pascal Thomas, *Que devient la paroisse: mort annoncée ou nouveau visage ?* (Paris : Desclée de Brouwer, 1996) et le bilan de l'enquête *Risquer l'avenir* qui décrivait de manière réaliste mais percutante en 1992 l'état fragilisé des communautés chrétiennes au Québec. Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir : bilan d'enquête et perspectives* (Montréal : Fides, 1992).

aient toujours eu cours dans l'Église, il appert que le collectif se trouve en présence de cohortes d'hommes et de femmes qui demandent des lieux d'expériences spirituelles prolongeant ou enrichissant la catéchèse offerte par le biais de la Catéchèse biblique symbolique. Cet intrant contribue certainement à enrichir le défi de l'inculturation de la *CA* ainsi que l'impérative nécessité de considérer à nouveau frais les modalités et les formes d'appartenance et d'expérience ecclésiale.

Inscrite dans une époque où la communauté chrétienne au Québec entre de gré ou de force dans de profondes mutations, qu'elle accepte d'entrevoir un travail de restructuration de ses modes d'action et de leadership et qu'elle perçoit la nécessité de revisiter sa mission essentielle, la *CA* contribue elle aussi à stimuler la réflexion sur des repères d'ecclésialité à redéfinir.

5.7 Un leadership fragmenté

Nous avons relaté à quelques reprises que des membres du collectif ont été témoin de l'initiative de certains catéchisés pour prolonger leur expérience de manière informelle dans des espaces autres que ceux habituellement affectés à la catéchèse (restaurants, assemblée de cuisine et autres). Dès lors, comment l'Église sera-t-elle en mesure d'honorer l'expérience originale d'ecclésialité des nouveaux catéchisés ? Les responsables pastoraux ne seraient-ils pas témoins de l'émergence d'un nouveau modèle d'Église constitué d'une communion de petites communautés réunies autour des Écritures ?

Pour que ce travail de reconnaissance puisse être effectif, il en est un qui lui est préalable : la reconnaissance de l'initiative pastorale des baptisés et de l'autorité de leur expérience. Qu'est-ce à dire ? Des individus se rassemblent informellement en raison de leur désir de scruter et d'approfondir les Écritures et voilà que ces expériences d'ecclésialité émergentes semblent « échapper » à l'organisation et à

l'initiative des actions des responsables pastoraux.⁸⁶ Ces initiatives font état d'expériences comportant une dimension communautaire dont l'origine provient d'une autorité *intérieure* de ses initiateurs. Cette autorité apparaît relativement inédite pour les responsables pastoraux de la paroisse. De fait, alors qu'ils se considèrent ministériellement comme les « rassembleurs » de la communauté, ils constatent que leur ministère est resitué et relativisé par les initiatives originales des baptisés engagés dans des démarches catéchétiques. Aussi, puisqu'on constate que le leadership des responsables pastoraux est en voie de se relativiser et de se resituer afin de favoriser la reconnaissance et un travail de plus en plus synergique avec le leadership montant des baptisés, un véritable travail de repositionnement du leadership pastoral est appelé par les incidences ecclésiales de la catéchisation.

5.8 Catéchèse et liturgie

Un dernier élément de la problématique provient de la difficulté apparente de la liturgie – telle qu'elle est communément célébrée le dimanche – d'accueillir les formes émergentes de l'expérience croyante des catéchisés expérimentant la Catéchèse biblique symbolique. Le catéchisé évolue dans un contexte de prise de parole libre, dans un environnement convivial où il construit un discours croyant à l'aide des expressions de ses pairs et où il participe activement, par sa prise de parole originale, à la liturgie de la Parole liée à la catéchèse. Le collectif est largement interrogé par l'écart culturel entre, d'une part les catéchisés issus d'un univers catéchétique dont l'expérience est qualifiée plus spontanément de relationnelle, interprétative et constructiviste et, d'autre part, l'assemblée liturgique du dimanche qui est apparemment inscrite dans une dynamique beaucoup plus individualisante, peu interprétative et réceptive d'un donné déjà construit. Des réponses dynamiques qui permettront de lier

⁸⁶ Cette situation trouve un écho intéressant dans l'évangile de Luc alors que les apôtres sont heurtés devant les actions d'individus qui n'étaient pas des Douze. « Jean lui dit: « Maître, nous avons vu quelqu'un expulser des démons en ton nom, quelqu'un qui ne nous suit pas, et nous voulions l'empêcher, parce qu'il ne nous suivait pas » » (Lc 9, 38).

ces deux cultures permettront d'oser espérer un enrichissement mutuel de la part des catéchisés et des personnes composant l'assemblée liturgique.

Catéchèse et liturgie devraient former binôme par la nécessité de la catéchèse de se prolonger et de se célébrer par la liturgie et par la qualité catéchétique de toute action liturgique. Force est de constater cependant que les deux termes de ce binôme s'arriment difficilement l'un à l'autre. Les univers culturels qui sous-tendent chacun des termes questionnent leur possible capacité à dialoguer véritablement et ainsi à favoriser une catéchèse qui se prolonge par et dans l'action liturgique et une liturgie qui déploie une dimension catéchétique audible par les catéchisés.

Ainsi donc, la mise en œuvre de la catéchèse, et plus particulièrement de la *CA*, se percute à un environnement pastoral qui, paradoxalement, engendre soit des tensions, soit des incompatibilités conceptuelles et organisationnelles. Une vaste problématique est cernée par les membres du collectif qui déjà, se sont engagés dans une pré-enquête dont l'aboutissement permettra de voir apparaître une question de recherche afin d'entamer la recherche elle-même.

6. La description du processus de recherche

La situation problématique semble largement circonscrite. Il n'en demeure pas moins que son envergure ne permet pas encore d'entrevoir la formulation d'une question de recherche précise à partir de laquelle il serait plus pertinent d'entreprendre une recherche-action. Le chercheur a donc privilégié de mener, en collaboration étroite avec les membres du collectif, une pré-enquête (6.1) afin d'entamer par la suite l'enquête elle-même (6.2).

6.1 La pré-enquête

Afin de creuser la situation problématique jusqu'à sa précision dans un problème cerné, circonscrit et clairement identifiable, une pré-enquête est mise en

œuvre. « Celle-ci (la pré-enquête) consiste à essayer sur un échantillon réduit les instruments (questionnaires, analyses de documents) prévus pour l'enquête. Si l'on a des doutes sur telle ou telle variable, ou sur le rendement de telle technique, on peut explorer de façon limitée le problème à étudier, avant même de préciser définitivement ses objectifs ». ⁸⁷

6.1.1 Le collectif formule des hypothèses de recherche et d'action qui sont étroitement liées les unes aux autres

Une première rencontre de l'équipe est planifiée en janvier 2005. L'objet de cette rencontre consiste à présenter des éléments sommaires de la recherche : certaines composantes de la problématique et une présentation synthétisée de la méthode de recherche et de son possible déploiement. Par une collecte d'informations, le groupe arrive à clarifier la problématique et mieux cerner l'environnement et le contexte dans lequel elle s'inscrit. À la suite de cette collecte et de l'analyse des données recueillies, le collectif produira des hypothèses de recherche et des hypothèses d'action. Les hypothèses de recherche ont pour objectif de déboucher sur des connaissances nouvelles alors que les hypothèses d'action, intimement liées aux premières, permettront d'envisager autrement la pratique afin de la transformer.

Les mois de février et mars 2005 marquent le début de la pré-enquête. Le collectif s'investit dans un exercice de précision de la problématique. Cette opération s'effectue à partir de la mise en commun d'expériences individuelles et collectives liées à la pratique de la Catéchèse biblique symbolique et par le partage de constats sur les impacts de la catéchisation tant chez les enfants que les adultes. Parmi les constats identifiés, le collectif reconnaît que la catéchisation à partir de la Catéchèse biblique symbolique interpelle et modifie les modes usuels de communication à l'intérieur des sphères catéchétiques et ecclésiales. En effet, les catéchisés acquièrent la qualité d'émetteur au sein même de l'acte catéchétique. Ils font l'apprentissage d'un

⁸⁷ Madeleine Grawitz, *Méthode des sciences sociales* (Paris : Dalloz, 1986), 614.

vocabulaire et revisitent leurs repères théologiques à l'aide des expressions de leur parole en situation catéchétique. Or, les catéchisés étaient jusqu'alors plutôt considérés comme des récepteurs. On constate aussi qu'ils font l'expérience d'une activité interprétative inédite des Écritures qui se répercute chez les catéchètes qui se découvrent dès lors en situation de catéchisation devenue réciproque ou commune. Certains catéchisés adultes témoignent de leur expérience de catéchisation et rassemblent des pairs en assemblée de cuisine ou sous d'autres modes. Puisque ces modes d'ecclésialité ne sont pas particulièrement promus par l'équipe pastorale, leur apparition suscite un véritable étonnement.

L'apprentissage par les catéchisés de la prise de parole à partir des Écritures et de leur expérience spirituelle est une constituante essentielle de la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique. Cette pédagogie engendre un important renouvellement de perspectives au sein du processus de transmission puisque la parole des catéchisés peut être investie d'une fonction potentiellement transmissive pour l'Église elle-même. Notre pratique pastorale est confrontée à un nouvel enjeu : comment faire le passage d'une posture essentiellement émettrice à une posture intégrant la réception ? Le décodage de la parole originale des catéchisés, l'acception des perspectives humaines, spirituelles et théologiques qu'ils promeuvent et la capacité d'édifier le Royaume en intégrant ce nouveau matériau apparaît comme un défi de plus en plus incontournable. Une première formulation de la problématique émerge chez le collectif.

Nous sommes confrontés à une situation problématique provenant des effets liturgiques, ecclésiaux et spirituels produits par la catéchisation d'adultes à partir de la Catéchèse biblique symbolique. En effet, il nous apparaît que, comme responsables d'Église, nous éprouvons une véritable difficulté à accueillir, à honorer et à intégrer dans l'espace ecclésial de la paroisse l'expérience croyante des nouveaux adultes catéchisés. Comment s'inspirer de ces expériences inédites pour construire le Royaume aujourd'hui ? Cela nous laisse étonnamment quasi sans mots ni moyens. Nous percevons que le déplacement de ces adultes de la position de récepteurs à celle

d'émetteurs engendre des tensions que nous avons peine à mesurer et à assumer pour l'heure. Puisque nous nous sommes jusque là considérés principalement comme les émetteurs uniques en raison de notre posture de pasteurs-leaders, les transactions, opérantes et celles qui sont inopérantes, entre les nouveaux catéchisés et le trinôme communauté chrétienne, liturgie et leadership pastoral ouvrent un espace réflexif majeur à investiguer. Nous pourrions dire, en d'autres mots, qu'au lieu d'apprendre seulement comment appréhender la culture ambiante pour mieux transmettre, nous sommes convoqués à entreprendre un dialogue avec la culture des nouveaux catéchisés et ainsi entrer dans un *aggiornamento* de notre propre expérience ecclésiale.

C'est notamment sur la base de l'hypothèse suivante que le collectif construit cette première hypothèse de recherche : nous sommes en présence d'un schéma ecclésial de communication « émetteur-récepteur ». Celui-ci s'exerce en fonction d'un émetteur principal qui diffuse à l'intention de multiples récepteurs. La réciprocité inhérente à toute action de communication semble quasi absente. L'émetteur occupe la posture de celui qui possède le message, l'encode et le diffuse. Force est de constater, et ce dans une mesure de plus en plus importante, que les récepteurs font défection.

Dans un schéma de communication linéaire, il y a une origine et un terme et on peut qualifier la prise de parole de monologique. Un schéma de communication interrelationnel entre deux sujets en tant que sujets ne permet-il pas d'entrer dans un mouvement d'interprétation dialogique transformante. La dynamique circulaire convoque, en effet, les protagonistes à s'inscrire dans une activité de déplacements conceptuels puisque l'action dialogique demande autant l'expression de ses propres propos que l'accueil de ceux de l'interlocuteur afin de procéder à l'élaboration du discours. Habités par les constats nouveaux provenant des éléments de la problématique, le collectif reconnaît d'emblée qu'il ne peut y avoir véritablement d'acte catéchétique suivant un rapport sujet-assujettis.

Si la problématique questionne la qualité de l'acte de communication habituellement mis en œuvre en Église, elle ouvre aussi des questions quant à la possibilité

d'un arrimage entre deux cultures : celles des nouveaux catéchisés et celle des « fidèles ». Selon une expression plutôt synthétique, les membres du collectif identifient trois questions qu'ils choisissent d'explorer afin de cerner le véritable problème :

1. Nous sommes témoins et nous avons entendu le témoignage d'une majorité d'adultes catéchisés en Catéchèse biblique symbolique qui font une expérience vivifiante et parfois même percutante de la Parole. Nous éprouvons une certaine difficulté à mesurer les contours de cette expérience. Qu'éveille chez les catéchisés cette expérience spirituelle ? Est-elle comprise comme une expérience ecclésiale ? De quoi est-elle foncièrement nourrie ? Quelles sont les composantes de cette expérience et quelle en est l'originalité pour eux et pour nous ?
2. Devant l'originalité de l'expérience croyante des catéchisés adultes, comment faire pour que les leaders pastoraux ainsi que les « fidèles » puissent entrer en dialogue *interculturel* ? Comment envisager une modification de l'acte de communication ecclésial plutôt monologique vers un modèle plutôt dialogique ?
3. L'expérience originale des catéchisés adultes peut-elle être soutenue et nourrie au sein des structures et formes d'ecclésialité ambiantes ? Est-elle un « souffle » prophétique qui pourrait régénérer l'Église ?

Le processus réflexif qui tentera d'éclairer ces trois ensembles conduira le collectif à déterminer deux problèmes. Le premier concerne la nouvelle génération d'adultes catéchisés dont la qualité de l'éveil spirituel semble paradoxalement difficile à apprécier si ce n'est que par sa manifestation enthousiaste. Ainsi, le collectif éprouve une certaine difficulté à interpréter les traits émergents de l'expérience spirituelle et ecclésiale des catéchisés adultes. Le second problème, qui découle du premier, concerne la capacité à accompagner et à soutenir ecclésialement les adultes catéchisés. Le collectif prend aussi conscience que l'expérience spirituelle et ecclésiale des catéchi-

sés adultes se construit selon un mode pédagogique et des expériences ecclésiales qui mettent en valeur plusieurs différences pratiques, voire même ecclésiologiques, par rapport aux pratiques habituellement mises en œuvre dans la transmission de l'expérience religieuse. L'offre d'accompagnement à l'intention de ces adultes catéchisés, en dehors de la proposition institutionnelle de la catéchisation, pose question et déroute les praticiens par rapport aux repères pastoraux communs.

Le collectif choisit d'entamer une cueillette de données. Les adultes catéchisés en Catéchèse biblique symbolique sont ciblés. Une offre de participation à la recherche-action sera présentée aux adultes qui participent aux soirées de catéchèse d'adultes offertes à la paroisse et aux catéchètes, eux-mêmes en processus de catéchisation, lors d'une soirée de formation animée par les responsables catéchétiques de la paroisse. Cinq adultes choisissent de participer à cette cueillette de données par le biais d'entrevues. Deux entrevues sont planifiées : une première, au début de la recherche, durant la pré-enquête, et une seconde, au cours de l'enquête. La première entrevue cible plus particulièrement trois dimensions de l'expérience spirituelle et ecclésiale des adultes catéchisés. Le collectif souhaite d'abord connaître les déplacements spirituels ou ecclésiaux que la catéchisation a suscités chez eux. Le second champ d'investigation s'intéresse au désir et au besoin des adultes catéchisés d'un support ou d'une insertion dans une autre expérience ecclésiale afin de nourrir, voire de prolonger leur expérience de catéchisation. Enfin, le troisième champ d'investigation concerne le témoignage de l'expérience spirituelle auprès de pairs – et donc l'expression d'une dimension ecclésiale à sa foi dont le catéchisé aura lui-même l'initiative selon l'une de ses formes et de ses modalités. Quatre questions sont posées à cinq candidats :

1. Vous faites de la Catéchèse depuis combien de temps ?
2. Qu'est-ce que cela a fait naître de nouveau en vous ?
3. De quoi auriez-vous besoin pour être soutenu et pour continuer à entretenir ce que vous avez découvert ?

4. Est-ce que cela vous a conduit ou encouragé à partager votre foi avec d'autres personnes ? si oui, avec qui et en quelles circonstances ?

Les entrevues sont réalisées en juin et en septembre 2005. Les rencontres de novembre et de décembre sont consacrées à l'interprétation des relevés d'entrevues. L'interprétation se fait de manière spontanée, à partir d'échanges d'opinion et d'impressions. Aucune méthode d'analyse scientifique particulière n'est ici mise en œuvre. L'analyse permet d'identifier cinq thèmes récurrents dans l'ensemble des relevés d'entrevues. Ces thèmes sont alors interprétés comme des constituants de l'expérience spirituelle et ecclésiale des adultes catéchètes. Leur déploiement et leur mise en œuvre en catéchèse semblent assurer, chez tous les sujets interviewés, une expérience de foi structurante. Ces cinq constituants sont identifiés sous l'appellation : *matrice de l'expérience croyante*. La matrice se décline de la manière suivante :

1. La possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes ;
2. La possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe ;
3. La reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de foi ;
4. La capacité d'établir des liens, des correspondances entre l'expérience et les Écritures ;
5. La préséance d'une proposition catéchétique sur le mode de désir et de la liberté.

Au terme de cette activité interprétative dans le cadre de la pré-enquête, deux hypothèses de recherche sont formulées :

1. Le schéma de communication ecclésial semble faire défaut. Nous sommes plutôt inscrit dans un schéma émetteur (le catéchète) – récepteur (le catéchisé). Ce schéma fait preuve de déficience puisqu'il permet difficilement au catéchète de prendre la mesure et de recevoir l'expérience croyante du ca-

téchisé et de déployer un cadre relationnel permettant au catéchète d'être lui-même catéchisé en même temps que catéchisant. Il appert qu'il faille envisager la création d'activités catéchétiques et ecclésiales qui permettraient à tous et chacun d'être aussi bien émetteurs que récepteurs.

2. La culture ecclésiale qu'acquièrent les catéchisés adultes inscrits dans un parcours de Catéchèse biblique symbolique apparaît en fracture avec certains traits de l'expérience dite communautaire de la liturgie dominicale. Si l'homélie est le plus souvent présentée sous forme d'exposé, s'il semble difficile d'établir des liens entre les participants à la liturgie au sein même de son déroulement, il apparaît qu'il en soit tout autrement dans l'expérience de la catéchisation en Catéchèse biblique symbolique. Là, le catéchète a pour mandat de donner et d'accompagner la parole des catéchisés qui explorent et consolident leur capacité à construire un dire original à partir de l'écoute des Écritures – *traditio* et de son assimilation – *receptio*. Là, tous sont récepteurs de la parole de Dieu et l'accueil de celle-ci se répercute par les échos multiples qu'elle suscite en chacun et dans l'ensemble du groupe des catéchisés. Les expressions de ces *échos* permettent à tous et chacun de devenir émetteurs et ainsi de contribuer de manière originale à la *redditio*. Par l'acte catéchétique qui se déploie selon les trois mouvements que sont *traditio-receptio-redditio* en Catéchèse biblique symbolique, les catéchisés et le catéchète peuvent faire une expérience de la communion dont Dieu conserve ultimement l'initiative. Le dispositif catéchétique leur offre des leviers et des repères pertinents afin de se laisser non seulement habiter par la communion divine mais aussi d'en faire l'expérience collectivement ou plutôt ecclésialement. Bien que la *culture* propre à certains rassemblements liturgiques et à certaines activités pastorales puisse être en rupture avec la *culture* de l'expérience croyante des adultes catéchisés, le collectif fait l'hypothèse qu'un métissage culturel puisse enrichir l'un et l'autre groupe.

Liées à ces hypothèses de recherche, des hypothèses d'actions prennent corps. Trois actions devaient être proposées entre janvier et juin 2006 :

Première action : mettre en place une structure catéchétique qui puisse permettre le dialogue et le métissage entre la culture et l'expérience de vie ecclésiale des catéchisés à partir de la Catéchèse biblique symbolique et la culture de ceux que nous avons identifiés précédemment comme le groupe des « fidèles ». Une approche intergénérationnelle est d'emblée privilégiée puisqu'elle donne à des individus d'horizons spirituels divers d'entrer en contact et de faire une expérience catéchétique où tous peuvent être tant émetteurs que récepteurs. Le modèle de catéchèse intergénérationnelle belge nommé *kt-dimanche* est ici privilégié. Deuxième action : inviter le plus largement possible toute personne intéressée à vivre l'expérience d'une soirée de catéchèse à partir de la pédagogie catéchétique de la Catéchèse biblique symbolique. Troisième action : proposer une seconde *kt-dimanche* à partir des textes bibliques approfondis avec les catéchisés en Catéchèse biblique symbolique.

6.1.2 Planification

La rencontre du collectif au mois de décembre 2005 est consacrée à l'établissement d'un premier plan d'action afin de mettre en œuvre une ou des actions qui pourraient contribuer à mieux cerner le problème pastoral. Fort de l'interprétation des données recueillies, la « matrice » devient la clé interprétative des actions à entreprendre. Le plan d'action propose deux activités qui témoignent de la posture prospective et investigatrice du collectif. Le collectif privilégie la mise en œuvre de deux *kt-dimanche* entre les mois de février et juin 2006. La *kt-dimanche* est une proposition catéchétique de type « intergénérationnel » qui permet, nous le croyons, la prise en compte et le déploiement des cinq éléments de la *matrice*. La première *kt-dimanche* devrait s'articuler à partir de récits bibliques qui ne sont pas abordés dans le cadre de la Catéchèse biblique symbolique. Elle devra être proposée exclusivement aux familles investies en Catéchèse biblique symbolique. La seconde *kt-*

dimanche devrait s'articuler à partir des récits bibliques abordés par la Catéchèse biblique symbolique. Elle sera proposée à tous les paroissiens.

Un processus d'évaluation de la part des participants et une étape d'analyse et d'évaluation de l'activité sont prévus après la première expérimentation.

6.1.3 Mise en œuvre

La mise en œuvre n'est pas une fin en soi. Elle devient le prétexte permettant la collecte d'informations importantes à l'analyse subséquente et l'évaluation du plan d'action. Au cours de la mise en œuvre, les informations sont recueillies par les différents membres du collectif.

Les mois de janvier et février sont consacrés à la préparation et à la mise en œuvre de la première *kt-dimanche* prévue pour la fin février. Madame Reihnilde Houvels-Minet était venue, l'année précédente, offrir une formation diocésaine, à Québec, à l'intention des responsables paroissiaux de la catéchèse. Cette formation avait alors permis d'acquérir une certaine compétence habilitant à concevoir et préparer des catéchèses intergénérationnelles de type *kt-dimanche*. C'est le collectif qui assure la planification, l'organisation et la mise en œuvre de l'activité. Des modifications sont apportées au plan d'action afin d'inviter, lors de cette première activité, non seulement les individus en processus de catéchisation mais aussi tous les paroissiens.

La première expérimentation de la *kt-dimanche* se réalise le dimanche 19 février. Soixante-dix personnes se rassemblent alors au Collège Champigny à L'Ancienne-Lorette pour y vivre une catéchèse intergénérationnelle se concluant par l'eucharistie. L'expérience suscite un enthousiasme manifeste chez les participants. Quelques-uns s'offrent à participer à la préparation et à l'animation de la prochaine *kt-dimanche*. Des commentaires généraux sont recueillis à la sortie de l'activité. Les membres du collectif, recevant de nombreux échos plus positifs les uns que les autres,

sont emballés de cette nouvelle proposition catéchétique qui pourrait faire croire qu'elle est en mesure de répondre à l'ensemble des éléments de la *matrice*.

6.1.4 Réflexion

L'étape d'analyse des données recueillies durant la mise en œuvre permet une « autovalidation » et une validation par le collectif ou toute personne susceptible d'apporter une expertise supplémentaire dans la relecture de l'expérience mise en œuvre. L'évaluation de la *kt-dimanche* par les membres du collectif contribue à la maturation et à l'approfondissement de la réflexion. S'il est encore trop tôt pour évaluer la fécondité à moyen et à long terme de la catéchèse intergénérationnelle, le collectif est témoin de l'enthousiasme qu'elle a fait naître chez les participants et est séduit par sa capacité à honorer et à proposer une expérience qui mette potentiellement en scène les cinq constituants de la matrice.

La réflexion conduit d'abord le collectif à confirmer la pertinence des cinq constituants de la *matrice* comme composantes devenues incontournables dans l'élaboration d'activités pastorales. Elles semblent offrir certaines balises pouvant favoriser l'exploration de relations humaines significatives et l'élaboration d'une expérience et d'un discours spirituels ajustés à la qualité de la recherche des catéchisés. Véritable plate-forme de l'expérience croyante des adultes rencontrés, la *matrice* est envisagée comme charpente souhaitable de toute activité catéchétique et pastorale. Un questionnement est alors formulé : comment se fait-il que nos structures habituelles nous tiennent en périphérie de la possibilité de mettre en œuvre la *matrice* ? Une nouvelle perspective s'ajoute au paysage réflexif du collectif. Puisque la matrice regroupe certaines composantes pertinentes à la naissance et à la maturation de l'expérience croyante, ne devrions-nous pas l'induire ou l'*inoculer* dans l'ensemble des activités ecclésiales ? Cela permettrait certainement d'induire des accents complémentaires à l'expérience croyante au sein des activités pastorale, catéchétiques et liturgiques déjà en œuvre. Cette perspective prend la forme d'une intention : ajouter ou inclure au sein des activités ecclésiales déjà existantes des aménagements pra-

tiques favorisant la mise en œuvre de la *matrice* afin que les participants se sentent autorisés à se rencontrer, à tisser des liens, à partager les Écritures et à les interpréter et à créer un tissu communautaire renouvelé par l'édification du témoignage de foi des croyants. Le collectif y voit un enjeu pour la maturation de l'expérience croyante des chrétiens.

C'est en mars 2005 que les membres du collectif prennent conscience que le vocabulaire qu'ils emploient pour qualifier le rapport qu'ils entretiennent avec les catéchisés est largement composé d'expressions reflétant une tendance plus ou moins consciente à l'autocratie. *Prise de contrôle, organisation*, voire même *maternisation* sont des expressions qui surgissent dans les discussions et qui témoignent de la posture des responsables pastoraux. Une véritable inadéquation entre les formes d'organisation pastorale et le type d'accompagnement qu'appelle des activités réarticulées par la *matrice* est clairement perçue.

Qu'est-ce à dire ? Le collectif observe que la mise en œuvre de la Catéchèse biblique symbolique et de la *kt-dimanche* favorise et induit chez les catéchisés quatre déplacements majeurs : 1. la prise en charge ecclésiale de l'élaboration et de l'expression de leur expérience croyante ; 2. l'initiative de certaines formes ecclésiales qu'ils sont à même *d'inventer* et d'investir ; 3. le décroisement du discours religieux des seules sphères intra-institutionnelles ; 4. l'endossement d'une autorité intérieure apparemment nouvelle chez les catéchisés les invitant à *co-organiser* l'élaboration, dans ses formes et ses fondements, de leur expérience croyante. Le collectif convient qu'il devra tenter de *convertir* sa posture de leadership pastoral afin d'entrer dans une attitude résolument plus accompagnatrice et co-organisatrice. Deux moyens sont proposés :

1. Apprendre à lire l'expérience croyante des baptisés et faire corps avec ces derniers au sein de toute expérience favorisant la maturation de la foi ;

2. Épouser un leadership de service qui choisit de ne plus imposer et organiser la vie paroissiale selon les seules intuitions de ses leaders mandatés. Un leadership synodal est ici promu avec vigueur.

6.1.5 Reprise du processus

Le processus de la recherche-action se remet en branle, fort des conclusions de la réflexion sur l'action entreprise. Les hypothèses de recherche et d'action peuvent alors être précisées, corrigées et affinées. Un plan d'action amendé est alors mis en œuvre et les étapes de planification, d'action, d'observation et de réflexion peuvent être reconduites.

Suite à une première expérience d'évaluation et de réflexion sur l'action entreprise, le collectif révisé son plan d'action et émet plusieurs propositions nouvelles. Cette fois, la réflexion se déplace vers l'environnement catéchétique lui-même afin d'y valoriser toute activité qui permettrait de mettre en valeur l'expérience de l'un ou l'autre des constituants de la matrice :

1. Que l'implication des parents soit promue au sein de la préparation de la célébration qui conclue la catéchèse ;
2. Que des lieux alternatifs pour vivre la catéchèse avec les enfants soient offerts. Le Collège Champigny où se vivent toutes les catéchèses en Catéchèse biblique symbolique présente un environnement plutôt institutionnel. La catéchèse vécue dans les familles permettrait certainement de nouveaux rapports entre les participants ;
3. Que la célébration liturgique qui conclue la catéchèse et qui se célèbre habituellement au Collège Champigny s'incorpore à la célébration dominicale paroissiale. On pourrait même proposer la tenue d'un brunch à la fin de la célébration ;

4. Qu'une partie de la catéchèse puisse être expérimentée par des familles ayant choisi de se rassembler à la maison, conjointement à une autre partie vécue en grand groupe ;
5. Qu'on instaure une « fête du début de la catéchèse » afin que des familles puissent se rassembler ;
6. Qu'un comité aviseur soit mis en place afin de proposer à quelques familles de participer à la réflexion catéchétique et à la préparation matérielle avant la mise en œuvre de chaque catéchèse.

La mise en œuvre de la *kt-dimanche* et la réflexion qui s'en est suivie a permis l'établissement, au mois d'avril, d'un plan d'action corrigé. Le collectif privilégie les trois actions suivantes.

1. Proposer aux familles investies dans un parcours de Catéchèse biblique symbolique de vivre une expérience « inter-famille » de fabrication de pain. Ce pain pourra être offert à la célébration paroissiale du Jeudi Saint. Il sera ensuite redonné aux personnes démunies de la paroisse ;
2. Que le chercheur conduise de nouvelles entrevues, avec les cinq sujets en processus de catéchisation, afin de s'enquérir des divers impacts spirituels et communautaires de la *kt-dimanche* et de l'activité de la fabrication du pain chez les adultes catéchisés ;
3. Que la catéchèse du temps pascal soit revisitée afin d'y induire des moyens favorisant l'expérience des cinq constituants de la matrice.

L'activité de fabrication du pain est bel et bien proposée aux familles mais s'avère un échec au plan de la participation. Débouté, le collectif met en veilleuse le projet de nouvelles entrevues tout autant que la révision de la catéchèse du temps pascal. L'activité de la fabrication de pain avait pour but de procurer un alibi aux familles afin qu'elles puissent faire l'expérience de constituants de la matrice ayant rapport à la fraternité. Les membres du collectif avouent que la problématique est encore trop large et que le problème pastoral leur échappe une fois de plus. Suite à l'évaluation de ce premier échec, le collectif fait le choix de se recentrer sur le premier

plan d'action et choisit de mettre en œuvre une seconde *kt-dimanche* avec toutefois une orientation originale. Cette fois-ci, l'objet de recherche se déplace vers les membres du collectif eux-mêmes. Ils choisissent non plus d'observer l'expérience des catéchisés mais plutôt leur type de leadership. L'objectif de cette nouvelle activité sera d'observer et d'analyser l'action du collectif lui-même ainsi que son type de présence afin de vérifier s'ils favorisent le déploiement des cinq constituants de la matrice non seulement dans le discours mais aussi dans les pratiques. En d'autres mots, le collectif se demande si son action la plus quotidienne est elle-même en cohérence avec sa promotion de la matrice. La préparation de la seconde *kt-dimanche* prévue pour le mois de mai est planifiée mais cette fois avec l'objectif de s'entourer de baptisés avec lesquels on choisira d'établir un rapport favorisant l'expérience des différents constituants de la matrice à même la préparation de l'activité. Si le projet est endossé par l'équipe, sa mise en œuvre rencontrera l'écueil majeur de sa conciliation avec l'agenda pastoral de la paroisse déjà surchargé.

En raison du report de la *kt-dimanche*, le collectif modifie son plan d'action une nouvelle fois au début mai. Ses réflexions s'articulent alors autour de l'*événement* du dimanche qui, selon une appropriation encore conceptuelle, se présente comme une expérience de vie communautaire débordant assurément le seul cadre de l'activité de la liturgie eucharistique. La réduction naturelle du *dimanche* à la liturgie eucharistique manifeste bien les réflexes pastoraux acquis et les conceptions communes. Or, c'est le déploiement des liens entre les catéchisés et les participants à l'assemblée liturgique dominicale qui fait l'objet des discussions. La question que pose le collectif est la suivante : puisque la liturgie apparaît comme la *vitrine privilégiée* de la qualité de l'expérience communautaire paroissiale, les transactions possiblement opérantes entre les participants du rassemblement dominical et les catéchisés pourraient-elles conduire à envisager de manière renouvelée la célébration dominicale en raison de son recadrage par les différents constituants de la *matrice* ? L'activité privilégiée consiste alors à inviter les catéchisés à couronner la catéchèse du temps pascal par leur participation à une célébration du dimanche de la Pentecôte aménagée en fonction de l'expérience qu'ils auront menée en catéchèse. Ici, contrairement à l'expérience de la

célébration de la Cène qui était une invitation s'ajoutant aux rencontres déjà prévues par le parcours catéchétique, c'est la rencontre consacrée à la célébration de la Parole habituellement vécue entre les catéchisés qui est plutôt proposée dans un cadre nouveau : la liturgie eucharistique du dimanche enrichie des intrants du travail accompli en Catéchèse biblique symbolique.

La pentecôte 2006 est célébrée le 4 juin. L'événement favorise la participation d'un grand nombre de familles. La célébration est préparée avec minutie et propose plusieurs médiations favorisant l'expérimentation de la *matrice*. Une cueillette de données est planifiée à même la célébration puisqu'à la fin les membres de l'assemblée qui le désirent peuvent rédiger leurs commentaires sur un formulaire. L'évaluation que les membres du collectif en font est très positive ! On note l'effet stimulant de la participation des catéchisés à la célébration. Les aménagements liturgiques ont permis un certain arrimage entre le travail accompli en catéchèse et la liturgie eucharistique. À ce moment-là, le collectif semble étonnamment délaissé une analyse serrée de l'événement à l'aune de la *matrice* pour consacrer sa réflexion à la possibilité effective de pouvoir marier catéchisés en Catéchèse biblique symbolique et assemblée dominicale. Or, une analyse subséquente permettra de mettre en relief que les cinq constituants de la *matrice* n'ont toutefois pas tous été mis en œuvre. Même si les nombreux commentaires des participants recueillis à la fin de la célébration manifestent, pour des raisons complémentaires, l'intérêt de ce mariage organisé, il n'en demeure pas moins que le collectif reconnaît qu'il s'agit d'une assemblée hybride dont l'amalgamation semble encore difficile à envisager si on souhaite une revitalisation de l'assemblée fidélisée par l'adjonction des catéchisés. Les cultures issues de l'expérience ecclésiale des deux groupes seraient encore peu perméables l'une à l'autre.

Bien que l'expérience se soit avérée positive, il n'en demeure pas moins que l'évaluation conduit le collectif à la conviction qu'il faille investiguer du côté du concept du dimanche puisque le cadre liturgique, bien qu'on puisse l'aménager, ne peut ni contenir ni déployer de manière suffisamment extensive, l'ensemble des constituants

de la matrice. Aussi, la proposition d'expériences ecclésiales favorisant l'apprentissage d'une véritable prise en charge communautaire, le déploiement du leadership des baptisés et la maturation de l'expérience croyante apparaît l'une des clés de voûte de l'édifice à continuer de construire. C'est avec cette action que la pré-enquête prendra fin.

6.1.6 Passage d'un problème pastoral à une problématique théologique : les principaux déplacements effectués

Des déplacements importants se sont opérés d'abord au plan de notre perception du problème pastoral. Notre saisie de sa complexité s'est affinée et notre capacité à l'inclure dans une problématique plus subtile en ses contours nous a permis de le cadrer dans une perspective pastorale révélant ses multiples amarrages avec diverses constituantes de l'expérience ecclésiale.

Au terme de la pré-enquête, le collectif prend acte des déplacements qui se sont produits durant cette première période de recherche. Les nombreuses heures de discussion et d'efforts pour cerner le problème pastoral identifié ont certainement déplacé l'ensemble des membres du collectif vers des questions plus fondamentales, certaines d'entre elles s'avérant foncièrement théologiques. Essentiellement, nous avons ensemble fait l'expérience d'un véritable forage des questions qui pouvaient être à la source du problème identifié. Cette exploration nous a situé dans un nouvel état de recherche – bien que parfois difficile à habiter : celui d'une réflexion plus fondamentale faisant contre-pied à la recherche intempestive de moyens rapidement déployés afin de donner réponse aux problèmes rencontrés. Enfin, les recherches que nous avons menées à travers nos lectures, afin de constituer notre revue de littérature, ont aussi un impact important dans le passage d'une question pastorale à une problématique théologique. La diversité des perspectives des auteurs recensés a permis à nos perspectives initiales de s'ouvrir sur une profondeur inattendue.

D'un problème pastoral, une véritable problématique théologique est apparue. En regard à l'évangélisation d'abord, l'Église est convoquée à une véritable évolution de ses modes du transmettre. Ne serait-elle pas interpellée à s'extirper du préalable « je te transmets » pour épouser le binôme « je te transmets et je reçois de toi » ? Ce changement de paradigme lui permettra d'entrer avec plus d'acuité dans cette capacité nouvelle à décoder, interpréter et se faire relectrice des mouvements de l'Esprit déjà à l'œuvre et en processus de perpétuelle Incarnation dans le monde. Si l'Église est un corps constitué, ses frontières sont peut-être plus perméables et universelles qu'elle ne saurait parfois le concevoir. Ne s'est-elle d'ailleurs pas définie elle-même comme Peuple de Dieu ? Inspirée par un élan foncièrement dialogique, l'évangélisation pourra s'envisager comme un mouvement d'incarnation ou de pleine réception de l'expérience profane elle-même structurée en partie par des intuitions existentielles nourries au souffle de l'Esprit. La capacité de reconnaissance de ces intuitions n'est-elle pas partie intégrante de l'évangélisation qui demeurera toujours une expérience de don et de réception ?

D'un point de vue ecclésiologique, l'articulation des diverses fonctions de l'Église dans la construction identitaire de la communauté chrétienne locale nous est aussi apparue comme un enjeu majeur. S'il est largement convenu que la catéchèse construit l'Église, les modalités de cette construction semblent assez peu étayées. Si la catéchèse se cantonne, dans ses finalités plus ou moins avouées, à une action agrégative, elle pourrait risquer alors une orientation plus colonialiste qu'évangélisatrice à proprement parler. Nous croyons qu'il faille plutôt percevoir sa pertinence dans l'ordre de l'accroissement du nombre de « fidèles » si et seulement si elle se situe comme agent permanent de renouvellement du tissu ecclésial et de la quête existentielle de l'identité humaine croyante. Essentiellement, la catéchèse doit rendre l'Église à l'Homme et l'Homme à l'Homme par le creusement et l'habitation de plus en plus profonde dans le mystère de l'incarnation.

Au terme de la pré-enquête, le collectif prend conscience du chemin parcouru. Tout d'abord la problématique de départ a été élaguée de certaines de ses constituantes alors que d'autres ont été privilégiées et approfondies. L'apport de perspectives nouvelles et de considérations provenant de l'analyse des interviews tout autant que de l'expérimentation et de l'analyse des actions entreprises ont contribué à sa précision. De plus, la pré-enquête a permis au collectif de mettre en œuvre des activités couplant catéchèse et liturgie dominicale. L'objectif était d'expérimenter un nouveau type d'activité catéchético-liturgique – la *kt-dimanche* – et de revisiter la liturgie dominicale afin de valoriser la dimension catéchétique inhérente à l'acte liturgique. Aussi, le collectif s'est investi dans une première exploration de modes plus affirmés de déploiement de la *matrice* au sein de la Catéchèse biblique symbolique. Enfin, l'analyse de la *matrice* et les essais de sa mise en œuvre par des actions catéchitico-liturgiques, on conduit le collectif à remettre en question le type de leadership qu'il exerce auprès des catéchisés et des baptisés en général. Un leadership plus démocratique et de type synodal est ambitionné.

6.2 L'enquête

Le collectif est maintenant à même de préciser le problème pastoral auquel il souhaite consacrer sa recherche. La question de l'institution de l'Église est au cœur du problème identifié. L'Église est non seulement instituée mais aussi est-elle du même souffle en constant processus d'institution. L'épineuse articulation entre les fonctions et activités instituées et celles qui sont instituanes n'a cessé, au cours de l'histoire de l'Église de mettre en relief la complexité de la composition du système ecclésial. Si la catéchèse constitue l'un des actes instituanes de premier ordre pour l'Église, la problématique que nous avons étayée précédemment met en exergue l'organicité déficiente entre la catéchèse et l'ensemble du corps ecclésial. À cette étape, nous choisissons de circonscrire le vaste et complexe champ du corps ecclésial à l'expérience de l'assemblée dominicale qui en constitue l'une des expressions sensibles en constante tension en raison de ses qualités et formes instituées et instituanes.

Si l'expérience de la *CA* conduit à voir apparaître des formes embryonnaires d'expression communautaire, les transactions que ces dernières peuvent entretenir avec l'Assemblée dominicale se situent au centre du problème que nous souhaitons approcher. Une perspective simplificatrice pourrait risquer de valoriser l'une au détriment de l'autre. En effet, une perspective agrégative pourrait nier les traits spécifiques de l'expérience ecclésiale inhérente à la *CA* et souhaiter récupérer les nouveaux catéchisés au sein des structures habituelles de l'Église locale. Une perspective refondatrice pourrait quant à elle voir dans l'expérience de la *CA* un sauf-conduit pour envisager une nouvelle proposition voir même de nouveaux paradigmes en vue de l'élaboration de nouvelles formes d'expériences ecclésiales. Nous croyons que ni l'une ni l'autre n'offre une réelle perspective puisqu'elles se présentent toutes deux comme des alternatives offrant peu de perméabilité et de capacité à faire corps avec les diverses composantes de l'expérience croyante. Si une perspective alternative est ici exclue, une recherche choisissant d'embrasser la complexité de l'articulation entre l'Assemblée et les diverses expériences communautaires – dont celle plus spécifique de la *CA* – est privilégiée.

La recherche voudra éclairer le problème suivant : la génération de nouveaux catéchisés adultes suscite des tensions inédites et engage une révision des perspectives agrégatives communément sous-tendues par la mise en œuvre de la *CA*. Les modes d'agrégaions courants font apparemment problème puisqu'ils semblent occasionner et entretenir une fracture entre les nouveaux catéchisés et l'Église. En délaissant une perspective strictement agrégative pour envisager une perspective transactionnelle entre l'événement du dimanche et les formes naissantes de communautés issues et promues par la *CA*, nous tenterons de faire valoir non seulement la complexité des assemblages mais aussi les perspectives d'harmonisation et d'enrichissement mutuel. Pour l'heure, ces perspectives semblent faire défaut à l'édifice catéchétique et ecclésial.

6.2.1 Problème théologique à élucider

La théologie pose la question du salut et, pour le théologien chrétien, le salut dans le mystère incarnation-rédemption de Jésus le Christ. Bien qu'il nous soit devenu difficile de séparer le mystère du Christ en deux moments ou expériences distinctes que pourraient être celle de l'Incarnation et celle de la Rédemption, nous devons reconnaître que le mystère d'Incarnation ne cessera jamais, à sa manière, de présenter à l'Église un véritable défi de lecture des signes des temps. Lire et articuler sa propre cohérence demeure un défi sans cesse à reprendre pour l'Église. Faire le même exercice pour le monde dans lequel elle s'inscrit constitue un défi tout aussi structurant, essentiel et constitutif de sa mission que d'annoncer le Salut à toutes les nations.

Ce défi se manifeste notamment dans le rapport que l'Église entretient avec le monde. On conviendra qu'il pourrait être confortable pour l'Église de se percevoir dans un rôle de pourvoyeuse de soins pastoraux à dispenser aux hommes et aux femmes. Située comme devancière et détentrice, l'Église n'aurait alors qu'à transmettre ce qu'elle possède. Or, notre recherche nous a amené à percevoir le rapport Église-monde dans une relation beaucoup plus complexe, diversifiée en ses formes et unifiante en sa finalité communionnelle. Le problème théologique qui se pose à nous se base sur les considérations qui suivent.

Il est possible que certaines approches catéchétiques ou pastorales privilégient un schéma de communication émetteur-récepteur ne fonctionnant que dans un seul sens. L'émetteur est celui qui connaît déjà le message et il ne lui reste qu'à l'encoder dans la culture de l'autre, s'assurer qu'il y ait des canaux de transmission et faire en sorte qu'il y ait des récepteurs. Or, pour nous, il ne peut pas y avoir d'acte catéchétique à proprement parler si le schéma présente une relation entre un sujet et des individus assujettis. En ce sens, la conviction que tout individu peut être un émetteur non seulement pertinent mais prophétique du mystère de Dieu engendre un possible retournement des relations établies. L'Église trouve alors dans la réception de l'expérience

des hommes et des femmes de son temps des pans du révélé qui lui permettent d'en faire une constante réactualisation.⁸⁸

Essentiellement, c'est la culture notamment tant participative qu'individualisante des hommes et des femmes d'aujourd'hui qui rencontre la culture ecclésiale plus linéaire dans ses modes du transmettre. Au lieu d'apprendre seulement comment appréhender la culture pour mieux transmettre, l'Église est convoquée à recevoir la culture des nouveaux catéchisés dans la sienne afin de se laisser interpeller prophétiquement par la Parole incarnée dans les nouveaux catéchisés.⁸⁹ La question théologique que nous aborderons sera celle de la participation active de tous les croyants à la vie de l'Église, pour son enrichissement et son accroissement et surtout pour l'avènement du Royaume.

6.2.2 La question de recherche

Une méta-analyse de la Catéchèse biblique symbolique et de la *kt-dimanche* conduit le collectif à placer les modèles pédagogiques de ces deux activités sous le giron des pédagogies de type socioconstructiviste interactif. La mise en œuvre de ces deux types d'activité catéchétique engendre des déplacements notoires par rapport aux formes habituelles du transmettre et par rapport au type de croyant qu'elles amendent. Au nombre de ces déplacements, le collectif distingue l'affermissement et le déploiement du témoignage croyant et le leadership autorisant des catéchisés. Le collectif prend aussi acte des modes originaux que développent les catéchisés afin d'appréhender les Écritures et de les actualiser comme expérience révélatrice de l'avènement du Royaume par le biais de l'expérimentation de ce type de pédagogie. Des répercussions ont de plus été perçues quant aux médiations et aux postures spiri-

⁸⁸ Vatican II, *GS* § 44.

⁸⁹ Par le décret *Ad Gentes*, les Pères du concile affirmeront à cet égard que « les ministres de l'Église doivent estimer à tout prix l'apostolat difficile des laïcs ; ils doivent former les laïcs pour que, comme membres du Christ, ils prennent conscience de leur responsabilité à l'égard de tous les hommes. [...] Les fonctions et les responsabilités propres des Pasteurs et des laïcs étant bien respectées, la jeune Église tout entière doit rendre un seul témoignage vivant et ferme du Christ, afin de devenir un signe évident du salut qui nous arrive dans le Christ » *AG* § 21. On verra aussi le § 28.

tuelles et communautaires relatives à l'acte du célébrer. Enfin, les membres du collectif n'en sortent pas indemnes eux non plus puisque le type de rapport qu'ils entretiennent avec les baptisés a été confronté par la posture particulière du pédagogue investi dans des activités pédagogiques de type socioconstructivistes.

Les pédagogies catéchétiques socioconstructivistes de la Catéchèse biblique symbolique et celle de la *kt-dimanche* amorcent un véritable *aggiornamento* des principales pratiques liées aux trois fonctions de l'Église typologisées par les termes prêtre, prophète et roi.⁹⁰ Les propos du collectif reflètent à cette étape une première intuition des *aggiornamenti* envisageables. Des responsables pastoraux et des catéchisés, au nom même de leur expérience spirituelle, endossent une attitude résolument active et initiatrice d'actions. Ici, c'est la gouvernance ecclésiale qui est sollicitée : la fonction de *royauté*. La méditation des Écritures en catéchèse permet de découvrir non seulement une nourriture spirituelle toujours originale mais aussi d'accéder à une expérience provocatrice et instigatrice de mouvements de conversion tant chez l'individu catéchisé que chez ses pairs et le catéchisé se sent parfois nouvellement autorisé à témoigner auprès d'autres individus de la qualité de son expérience de foi nourrie par la catéchèse. Ici, c'est l'accueil de la Parole et sa proclamation qui sont appelés : la fonction de *prophétie*. Enfin, la célébration de la foi ne peut plus se concevoir sans les apports originaux des deux premières fonctions revisitées. Ici, c'est la célébra-

⁹⁰ À cette étape de la recherche, les membres du collectif utilisaient cette division tripartite en guise de typologie des fonctions ecclésiales. On référera à l'important article de Yves Congar, « Sur la trilogie : prophète – roi – prêtre, » *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome 67 (1983) : 97-115. L'auteur retrace le parcours historique et théologique de la trilogie à partir des Écritures, des différents auteurs chrétiens parmi lesquels Eusèbe de Césarée est identifié comme celui qui inaugure la trilogie christologique et des différentes étapes de l'histoire de l'Église jusqu'à Vatican II. Congar attribue à Calvin la redécouverte moderne de la formule ternaire ou du « triplex munus ». Toutefois, « plus qu'à Calvin, c'est à la résurgence de l'explication classique du terme de « Christ » qu'il faut attribuer la masse d'évocations de la trilogie chez les théologiens catholiques à l'époque du concile de Trente, à commencer par le concile lui-même ». (p. 103). Le concile Vatican II propose une articulation originale des trois « offices ». L'Église étant posée dans un rapport missionnaire avec le monde, « cette mission et les moyens de l'accomplir lui viennent du Christ, c'est d'abord à lui que le concile applique le schéma des trois offices. [...] Le concile a fondé la qualité de l'être ecclésial dans les sacrements. Le baptême/confirmation donne au chrétien une participation à la mission et aux *munera* du Christ. L'ordination donne aux ministres une participation nouvelle et propre aux mêmes *munera* du Christ-chef. *Munera* est le terme que le concile emploie pour les deux registres de participation ». (p. 105-106).

tion du mystère pénétré en catéchèse qui est touchée : la fonction *sacerdotale*. Prêtre, prophète et roi, les trois fonctions du Christ et, *a fortiori* celles de l'Église toute entière dont chaque converti est revêtu au baptême, sont donc revisitées par la catéchèse de type socioconstructiviste interactif.

La question de recherche est alors précisée : comment des responsables pastoraux paroissiaux doivent-ils honorer, soutenir et favoriser les déplacements ecclésiaux que la mise en œuvre de pédagogies catéchétiques de type socioconstructiviste interactif engage dans l'exercice des fonctions ecclésiales par tous les membres de la communauté chrétienne ?

6.2.3 Le collectif formule des hypothèses de recherche et d'action qui sont étroitement liées les unes aux autres

L'enquête débute au mois de septembre 2006. Les mois de septembre et d'octobre permettent de reprendre les discussions laissées en plan au mois de juin et de préciser le problème pastoral à partir duquel sera conduite la recherche-action. Le collectif s'investit dans le processus de la recherche-action par la formulation d'hypothèses de recherche et d'action étroitement liées les unes aux autres.

La question de recherche posée, la recherche elle-même peut être entamée. Le collectif détermine les hypothèses de recherche suivantes :

1. L'expérience de la mise en œuvre de la pédagogie catéchétique de type socioconstructiviste convoque le plus souvent le catéchète à épouser une nouvelle posture comme pédagogue. Investi dans la mise en œuvre d'une pédagogie de type socioconstructiviste, ce dernier devra notamment accompagner la réflexion et le cheminement des catéchisés au lieu de les diriger, dialoguer au lieu de monologuer et favoriser le processus d'apprentissage afin de permettre l'élaboration de concepts et de nouvelles connaissances par les catéchisés eux-mêmes au lieu de se limiter à la seule transmission des

concepts et des connaissances déjà affinées. Ce choix pédagogique qui engendre une posture et des attitudes toutes particulières dans l'exercice du ministère de catéchète aura une influence prépondérante sur le type de croyant qui sera construit par l'activité catéchétique. Aussi, le collectif émet l'hypothèse suivante : si les membres du collectif épousent eux-mêmes la posture et les attitudes du pédagogue socioconstructiviste interactif afin de revoir et l'intelligence de leur leadership et ses formes et modalités d'expression alors ils pourront probablement permettre une meilleure diffusion de l'ensemble des constituants de la matrice dans les différentes sphères de l'activité pastorale.

2. Une modification du leadership de l'équipe pastorale devrait permettre une transformation des rapports entre les leaders pastoraux et l'ensemble des baptisés. Elle devrait aussi reconnaître le rôle et l'importance d'une expérience communautaire en train d'advenir, de se consolider et de se déployer au lieu de se cantonner dans une pastorale plus ou moins statique dans ses formes et orientations.
3. Le leadership pastoral devrait essentiellement être au service de la manifestation et du déploiement des multiples formes par lesquelles le salut peut transformer l'existence des hommes et des femmes. Il est intéressant de constater que les membres du collectif utilisent spontanément l'expression « mettre debout » dans leurs échanges. Ils emploient cette expression lorsqu'ils rendent compte des nombreux témoignages d'enfants et d'adultes qui, par les activités de la pré-enquête et par la catéchisation en Catéchèse biblique symbolique, prennent une part de plus en plus active aux activités communautaires et sociales. Ils utilisent aussi cette expression lorsqu'ils rendent compte d'expériences d'enfants et d'adultes qui prennent parole de manière nouvelle et prophétique et lorsqu'ils entendent l'expression et la profession de foi d'enfants et d'adultes qui bouleversent et interpellent leurs pairs. L'activité catéchétique « met debout » au sens qu'elle autorise à pren-

dre parole, à prendre part activement à l'activité de l'Église et du monde et qu'elle ouvre l'expérience humaine et spirituelle à un processus de véritable maturation. L'expression « mettre debout » se retrouve aussi, selon différentes déclinaisons, dans l'Évangile. Se lever fait référence à la résurrection du Christ mais aussi à toutes celles auxquelles il convoque l'humanité. Le collectif émet l'hypothèse que la catéchisation permet une véritable ressaisie de l'ensemble des fonctions du Christ attribuée, par le baptême, à tout « rené » ou « relevé ». Ainsi, la catéchisation ne permettrait-elle pas une profonde revisitation des fonctions sacerdotales, prophétiques et royales des baptisés et de l'ensemble de la communauté chrétienne ?

Appuyé sur ces hypothèses de recherche, le collectif émet des hypothèses d'action afin de valider ou d'invalidier celles-ci. Deux hypothèses d'actions sont proposées :

1. Par la reconduction de la *kt-dimanche*, les membres du collectif pourraient observer et analyser la qualité de l'exercice de leur leadership pastoral. Cette action permettrait de vérifier la capacité de leur leadership à favoriser la mise en œuvre des cinq constituants de la matrice tant au moment de la conception de l'activité qu'à celui de sa réalisation.
2. La célébration liturgique de la fin de la catéchèse pourrait être incorporée à la liturgie dominicale. Ce type d'expérience permettrait de vérifier non seulement la qualité du dialogue interculturel entre les catéchisés et les fidèles mais aussi de vérifier si ce type d'expérience ecclésiale favorise le déploiement ou l'expression des fonctions prophétiques, sacerdotales et royales des baptisés et de la communauté. Aussi, cette activité pourrait offrir un second lieu pertinent d'observation et de laboratoire pour le leadership pastoral des membres du collectif.

6.2.4 La planification

Le collectif établit un calendrier trimestriel pour la conduite de l'enquête. Trois activités sont privilégiées :

1. À la célébration eucharistique du dimanche 29 octobre 2006 seront invités les catéchisés enfants et adultes. Cette célébration conclut la catéchèse qui a approfondi et proposé aux catéchisés d'interpréter le récit évangélique qui sera proclamé ce dimanche-là. Cette expérience avait été conduite une première fois durant la pré-enquête. Elle est reprise dans le cadre de l'enquête selon les nouvelles hypothèses de recherche et le problème pastoral identifié par le collectif.
2. Une seconde *kt-dimanche* est planifiée pour le 12 novembre 2006. Cette expérience avait elle aussi été conduite une première fois durant la pré-enquête et sera reprise selon les nouvelles hypothèses de recherche et le problème pastoral identifié par le collectif.
3. Enfin, une dernière célébration eucharistique, le dimanche 7 janvier 2007 est prévue. Cette célébration conclura la catéchèse élaborée à partir du récit des Mages (Mt 2). Enfants et adultes en processus de catéchisation seront invités à se joindre à l'assemblée et une liturgie adaptée sera préparée tant à l'intention des catéchisés que des fidélisés.

Le collectif s'engage aussi dans une nouvelle collecte de données par la tenue d'entrevues avec les cinq candidats qui avaient participé à la pré-enquête. Les questions posées font appel à trois champs d'exploration du collectif. La première question concerne les transactions effectives ou non effectives entre les catéchisés, le catéchète, les responsables de la catéchèse. Ici, le collectif tente d'éclairer la problématique du métissage ou des transactions culturelles. La deuxième question concerne le type

d'Église que fait advenir la mise en œuvre de pédagogies catéchétiques de type socio-constructivistes. Enfin, la dernière question s'intéresse à la posture du catéchisé dans l'édifice ecclésial.

1. Sur les transactions :
 - a) Voyez-vous qu'il y a des rapports qui s'établissent entre le catéchète, les catéchisés et les responsables de la catéchèse ?
 - b) Quels types de rapports percevez-vous ?
 - c) Quelles incidences cela engendre-t-il ?
2. Sur l'Église et la catéchèse :
 - a) Est-ce que vous voyez l'Église se construire lorsqu'elle fait de la catéchèse ?
 - b) Quel type d'Église se construit d'après vous ?
3. Comment vous percevez-vous comme un « sujet » actif ?

6.2.5 La mise en œuvre ou l'action

La célébration eucharistique du 29 octobre est préparée par un comité composé de membres du collectif et de l'équipe pastorale paroissiale. Les invitations sont lancées aux catéchètes et les membres du collectif participent, selon leur disponibilité, à l'activité.

En même temps, un comité est formé afin de préparer la *kt-dimanche* du 12 novembre. Des familles dont l'un ou l'autre membre participe à des activités de catéchisation sont invitées à participer activement à la préparation et à l'animation de la *kt-dimanche*. Des orientations précises guident le processus de planification, d'organisation et d'animation de la *kt-dimanche*: les membres du collectif doivent être attentifs aux cinq constituants de la matrice afin d'en favoriser l'expérience non seulement durant la *kt-dimanche* elle-même mais aussi durant sa préparation. Ici, le collectif est attentif aux modes d'expression de son leadership.

6.2.6 La réflexion

La rencontre suivante du collectif permet de faire l'évaluation de la célébration eucharistique du 29 octobre et de faire le point sur le processus de préparation de la *kt-dimanche*. Si l'activité se révèle un succès de participation et semble être reçue positivement par les participants, certains irritants sont partagés et suscitent des débats au sein du collectif. Au nombre des irritants, le collectif nomme premièrement la posture *monopolistique* du président d'assemblée en ce qui a trait à la prise de parole et aux gestes à poser durant le déroulement de la liturgie. Le collectif établit qu'il serait souhaitable d'envisager une présidence *multipolaire* afin de permettre à un nombre croissant d'intervenants et à l'assemblée elle-même de participer, de manière originale, à l'animation de la célébration. Aussi, bien que les enfants aient été invités à poser un geste faisant écho au récit évangélique au moment de l'offertoire, le collectif prend conscience que ce geste pourrait s'apparenter à une instrumentalisation de la participation de l'assemblée. En effet, le geste proposé a été posé exclusivement par des enfants dûment désignés et le geste était organisé afin qu'il soit accompli tel qu'on l'avait planifié. Plus encore, certains membres du collectif perçoivent que la participation des enfants s'est insérée dans des espaces aménagés à même le cadre normatif de la liturgie.

Les catéchisés ont certes pu profiter d'aménagements liturgiques mais cette célébration s'est finalement révélée peu en mesure d'honorer de manière originale l'essentiel des constituants de la matrice. Le collectif reconnaît que seule la dernière composante faisant appel à une proposition catéchétique dans un mode de désir et de liberté fut véritablement et pleinement appréciée. Enfin, le processus de métissage culturel entre catéchisés et assemblée de fidélisés apparaît encore obscur pour le collectif et les moyens favorisant sa mise en œuvre demeurent obscurs.

Le processus d'élaboration de la *kt-dimanche* du 12 novembre figure aussi à l'ordre du jour de la rencontre du collectif. Certains membres du collectif avouent leur inconfort et une certaine insécurité liée à l'élaboration de cette activité dont la res-

ponsabilité et le leadership de la préparation sont partagés le plus extensivement possible parmi les membres de l'équipe élargie. Des embarras sont exprimés et l'on pressent très bien dans les propos de certains membres une démaîtrise pastorale gênante. Par contre, la participation enthousiaste et active des familles est soulignée avec transport. Le temps réduit alloué à la préparation de l'activité contraint le collectif à confier la planification et la préparation des ateliers aux familles qui devront s'y consacrer entre deux rencontres. Cette manière impromptue de faire révèle toutefois des attraits non négligeables : les familles auront individuellement l'occasion de reprendre le partage sur le récit biblique du dimanche en question, de voir à la conception et à la réalisation d'un atelier en lien avec le récit biblique et peut-être même d'identifier les individus qui voudraient en assurer l'animation. Cette manière de faire engage le collectif à une véritable démaîtrise et une redistribution des pôles de leadership.

À la suite de la *kt-dimanche*, le collectif se réunit à nouveau afin d'évaluer sa préparation et sa réalisation. Le collectif souligne l'implication active des enfants tant à l'étape de la conception de l'activité qu'à celle de son animation. Leur intérêt s'est de plus manifesté par leur désir de s'impliquer lors de la prochaine *kt-dimanche*. Des membres de familles ont notamment partagé avoir fait une expérience étonnante de redécouverte de la communauté chrétienne. L'évaluation d'ensemble s'avère des plus positives. En passant la réalisation de l'activité à l'aune de la *matrice*, le collectif détermine que ses cinq constituants ont pu être déployés, plus ou moins également, au cours de l'activité. De nombreux exemples et témoignages appuient et confirment ces propos. À cette étape, la *matrice* apparaît non plus comme une énumération de constituants distincts mais comme un corps dont tous les membres assurent la viabilité et la validité les uns des autres. Le collectif prend conscience du lien organique qui unit chaque composante à l'ensemble de la matrice.

En ce qui a trait à l'analyse du leadership des membres du collectif, il semble qu'il ait permis une plus grande prise en charge de l'activité par les membres des familles. Une attitude plus collégiale de la part du collectif a contribué à

l'expérimentation et à l'habitation par les baptisés des diverses fonctions ecclésiales, prêtre, prophète et roi. Certains ajustements techniques sont proposés et un leadership d'accompagnement est préconisé.

Enfin, une orientation est proposée pour le second cycle d'expérimentation : il serait souhaitable non pas de préparer une « célébration eucharistique des Mages » à laquelle on inviterait les familles investies dans le projet catéchétique mais bien un « dimanche des Mages » où l'expérience de la matrice pourrait se déployer non seulement dans la liturgie – dont on reconnaît qu'elle ne peut en permettre toute l'expression et l'expérimentation – mais dans une conceptualisation plus extensive du dimanche. La proposition d'un ensemble d'activités fraternelles, catéchétiques et liturgiques à vivre le dimanche suscite l'assentiment et un certain enthousiasme de la part des membres du collectif.

6.3.4 La reprise du processus

Le processus d'enquête est relancé à la suite de ce premier cycle d'expérimentation. À cette occasion, le collectif choisit de partager les fruits de son travail liant action et réflexion à l'ensemble de l'équipe pastorale et aux responsables de la liturgie de la paroisse. C'est aussi en collaboration avec ceux-ci qu'il choisit de préparer la dernière activité de son plan d'action. La rencontre débute par un long exposé du chemin parcouru par le collectif. Le travail de préparation du « dimanche des Mages » s'amorce par la suite. Une rencontre est consacrée à la préparation en grand groupe et quelques individus assureront la préparation immédiate et la coordination de l'activité.

L'activité planifiée se déroule autour de trois grands axes :

1. Une première activité à caractère fraternel et catéchétique en début d'avant-midi permettra aux familles invitées de revisiter ensemble la catéchèse sur le récit des Mages. Par la suite, une marche symbolique dans le quartier

permet aux participants de s'identifier, ici et maintenant, aux mages qui ont marché jusqu'à Bethléem.

2. Une seconde activité à caractère liturgique : l'eucharistie du dimanche qui sera aménagée afin de favoriser notamment une participation active des célébrants par la possibilité de prendre parole en petit groupe au cœur même de la liturgie de la parole.
3. Une troisième activité à caractère fraternel : un dîner communautaire avec partage de la galette des rois.

L'activité est mise en œuvre selon le plan établi. L'assemblage des différentes composantes de l'activité permet l'expérimentation de manière plus extensive des fonctions de l'Église qui, au cours de l'élaboration de cette activité, ont subi une redéfinition : d'une définition tripartite (prêtre, prophète et roi), le collectif a préféré adopter une déclinaison en cinq termes : *koinônia*, *diakonia*, *leitourgia*, *oikodomê* et *martyria*. L'évaluation de l'activité par le collectif s'avère positive et semble apporter une réponse signifiante au problème pastoral à résoudre.

6.3.5 Satisfaction ou arrimage entre l'action et la réflexion

Lorsque recherche et action arrivent à entretenir un rapport satisfaisant et que la situation problématique semble avoir été résolue, le cycle de reprise des étapes de la recherche-action peut alors être interrompu.

Le collectif choisit de mettre un terme à la recherche-action au terme du second cycle de mise en œuvre du processus de recherche. Le collectif constate alors une saturation des données obtenues et croit être en mesure d'apporter une réponse originale au problème pastoral de départ. Le tableau 1 à la page suivante présente une description synthétique des trois activités mise en œuvre au cours de l'enquête ainsi qu'une reprise des éléments qui ont suggéré leur exploration et leur articulation.

6.3.6 Partage du savoir intellectuel et pratique générée

À ce jour, le partage par le collectif du savoir intellectuel et des pratiques générées dans le cadre de la recherche a emprunté plusieurs formes. Un premier lieu de partage de savoir a été rencontré à même le processus de la recherche-action. Au moment d'entamer le second cycle d'expérimentation, le collectif a jugé bon de s'adjoindre l'ensemble des membres de l'équipe pastorale de la paroisse ainsi que les

Tableau 1 : Description et articulation des activités mises en œuvre au cours de l'enquête

1^{re} activité : célébration de fin de séquence

L'activité regroupe les familles des catéchisés et les membres de l'assemblée. Le procédé de mise en commun s'apparente à une juxtaposition des deux groupes sans qu'il puisse y avoir de véritables transactions.

La manière dont le leadership pastoral a été exercé au moment de la préparation de l'activité et de sa réalisation apparaît en fracture avec la posture du pédagogue socioconstructiviste. Les membres de collectif reconnaissent avoir conservé la main mise sur la conception, la réalisation et l'animation de l'activité. Les participants étaient confinés à un rôle plutôt passif.

2^e activité : la *Kt-dimanche*

La seconde activité est préparée en collaboration étroite avec un groupe de bénévoles. Les tenants et les aboutissants des diverses composantes de la matrice offrent les repères qui orientent et justifient les attitudes nouvelles et le leadership réajusté qui permet ainsi au collectif de modifier le type de rapport qu'il entretenait jusqu'alors avec les bénévoles.

Une expérience de véritable démaîtrise permet au collectif d'apprécier les fruits inédits de l'activité. En favorisant la prise de parole et la responsabilisation des bénévoles, ces derniers ont pu exercer leur capacité à transmettre leur expérience et à témoigner de leur foi. La *kt-dimanche*, en raison de son cadre plus souple et de sa durée de trois heures a permis, plus aisément que la liturgie eucharistique dominicale, d'offrir des médiations favorisant l'expression de certaines fonctions du ministère ecclésial (*koinônia*, *leitourgia*, *oikodomê*, *martyria*).

3^e activité : le *dimanche des Mages*

Cette dernière activité de l'enquête est préparée par le collectif conjointement avec les autres membres de l'équipe pastorale ainsi que la responsable du comité de liturgie.

La démaîtrise expérimentée lors de la seconde activité engendre des répercussions importantes sur l'élaboration et l'animation de cette troisième activité. Ici, le collectif n'entend plus juxtaposer les deux groupes de catéchisés mais offrir, dans un mode de liberté et sans contrainte (5^e composante de la matrice), une activité offrant plusieurs portes d'entrée et de sortie. On prévoit une activité qui fédère un ensemble d'activités diverses, liées entre elles par une même thématique. Les transactions ne sont plus proposées de manière frontale. Le collectif entend plutôt offrir des espaces et des médiations possibles pour faire l'expérience, communautairement, des diverses fonctions ecclésiales. Un nouveau concept d'événement est privilégié : le *dimanche* comme "lieu" ecclésial rassemblant tous les baptisés dans la diversité de leurs dons et de leurs modes d'expérience de la vie ecclésiale.

membres du comité de liturgie. Cette initiative répondait alors au souci des membres du collectif de partager non seulement leurs connaissances mais aussi d'entreprendre l'élaboration d'une nouvelle activité en y associant étroitement les responsables pastoraux concernés.

Un second lieu de partage des savoirs générés par la recherche-action concerne la proposition de formation diocésaine en Catéchèse biblique symbolique. Pour l'année 2007-2008, le calendrier des catéchèses a été étroitement lié au calendrier liturgique. Cette initiative favorisera, au terme de chaque séquence de catéchèse, un possible prolongement liturgique par la participation des catéchisés à l'eucharistie dominicale. Les textes explorés en catéchèse correspondront évidemment à ceux du calendrier liturgique. Il nous apparaît ainsi que nous pourrions non seulement favoriser un arrimage plus étroit entre catéchèse et liturgie dominicale mais aussi rendre compte de l'expérience originale du *dimanche*.

Conclusion : appréhender et investir une pratique qui pose problème

Nous avons exposé dans ce chapitre les différentes composantes de la dimension pratique de la recherche. Nous avons fait la démonstration du chemin parcouru afin de se saisir de la pratique tout en prenant soin de décrire la discipline théologique et la méthode de recherche qualitative utilisées. « La première capacité du théologien de la pratique est donc la lecture narrative, descriptive, interrogative du réel. Car on pourrait dire que le premier livre de la théologie pratique, c'est la pratique ».⁹¹

Notre parcours a débuté par l'identification d'une pratique qui pose problème : la catéchèse des adultes issue de pédagogies catéchétiques de type socio-constructiviste interactif. Notre travail de formation en catéchèse nous a permis de constater que les activités mises en œuvre à partir de ces pédagogies engendrent un

⁹¹ Marc Donzé, « Objectifs et tâches de la théologie pratique, » *Revue des sciences religieuses* 69, n° 3 (1995) : 298.

important questionnement au sujet du rapport habituellement convenu entre communauté chrétienne et catéchisés : un rapport d'enseignant à enseigné. Il appert que les activités catéchétiques issues de pédagogies de type socio-constructiviste amènent l'Église à revoir non seulement sa qualité d'émettrice mais aussi sa capacité à se faire réceptrice dans l'acte de communication de l'expérience croyante et de la foi des catéchisés.

Cette pratique catéchétique qui pose problème nous a conduit à situer notre recherche dans le champ de la théologie pratique. Nous avons alors exploré le modèle de Fowler qui nous a permis de cerner une manière particulière de conceptualiser la théologie pratique. Ceci nous a notamment permis de camper la théologie pratique au sein d'une dynamique d'interrelations constantes avec d'autres disciplines des sciences humaines afin d'appréhender la pratique en cause avec plus de justesse et de scientificité. Marc Donzé nous a ensuite permis de mieux cerner une méthode d'opérationnalisation de la théologie pratique en cinq phases : la prise de conscience d'une pratique qui pose problème, l'analyse, la corrélation, l'élaboration et la mise en place d'un projet et enfin, la phase de vérification.

Nous nous sommes ensuite consacré à la précision des composantes de la recherche. Nous avons d'abord exploré l'univers d'enquête : le projet catéchétique de la paroisse de Notre-Dame-de-l'Annonciation. Au moment de sa mise en œuvre, le projet catéchétique de cette paroisse incluait des offres de catéchisation novatrices en s'adressant notamment aux parents des enfants en démarche d'initiation chrétienne. Nous avons identifié certains impacts de la catéchisation des adultes à partir de la Catéchèse biblique symbolique. Au nombre d'entre eux, nous avons distingué l'intérêt pour plusieurs catéchisés adultes de prolonger les périodes de catéchèse de manière plus ou moins formelle par le rassemblement de pairs à la maison ou dans d'autres lieux.

La deuxième composante que nous avons explorée est la méthode de recherche elle-même : la recherche-action. Nous en avons proposé une définition et décrit le

processus de mise en œuvre. Le choix de cette méthode est justifié par l'orientation de la recherche qui vise à apporter des solutions novatrices découlant de l'étroite interrelation à établir entre action et réflexion. Cette méthode de recherche permet enfin de renouveler et d'orienter nouvellement la pratique problématique et d'engager un processus réflexif conduisant à la production de nouvelles connaissances sur le sujet relatif à la situation problématique.

La troisième composante qui a retenu notre attention concerne l'équipe de co-chercheur que nous avons appelé « collectif ». Composé de membres de l'équipe pastorale, de bénévoles ainsi que du chercheur lui-même, nous avons vu qu'il permet aux praticiens de prendre la posture de chercheurs et au chercheur de se faire praticien. C'est par l'enrichissement mutuel à partir des compétences des uns et des autres que les praticiens ont l'occasion de réfléchir méthodologiquement et scientifiquement leur pratique et que le chercheur a l'occasion de confronter son univers réflexif au terrain d'intervention et ainsi ajuster, nourrir et enrichir, dans un jeu d'aller et retour, ses cadres et repères théoriques. Plus encore, et c'est là peut-être l'une des originalités du travail du collectif, nous avons vu que la réflexion ne pourrait se passer de l'action et vice-versa dans la production et du nouveau discours théologique et des nouvelles actions à entreprendre.

Enfin, nous avons identifié huit modes et/ou contextes déficients de mise en œuvre de la *CA*. Nous avons vu combien la *CA* peut être cloisonnée et combien son cloisonnement l'empêche d'établir des rapports pourtant nécessaires et vitaux avec l'ensemble des différentes sphères de l'univers pastoral. Cette situation semble même mettre en péril le développement de la *CA* et déconsidérer son apport unique pour la vitalité de l'expérience ecclésiale. Ces considérations nous ont permis de mieux cerner la pratique faisant problème et son environnement.

Nous avons terminé ce chapitre par le récit et l'explicitation du cheminement parcouru par le collectif lors de la mise en œuvre de la recherche action. Nous avons pu mesurer l'importance et la validité des déplacements qui se sont opérés au cours

des mois de la recherche et ainsi apprécier l'efficacité de l'opérationnalisation de la méthode de recherche. Si la recherche-action a permis d'entrer dans un dire renouvelé et inédit pour les membres du collectif par rapport aux pratiques, ces mêmes pratiques ont été elles-mêmes nourries et influencées de manière prépondérante par la réflexion sur l'action. Le collectif n'est lui-même pas sorti indemne du processus de recherche et peut-être pouvons-nous nourrir l'intuition qu'il est devenu le premier bénéficiaire de la démarche de recherche. Si le collectif concentrait au départ recherche et action sur la pratique de la *CA*, une profonde mutation s'est opérée au cours de la recherche jusqu'à considérer le collectif comme sujet de recherche en raison de l'impact prépondérant de sa participation à la mise en œuvre de la *CA*. Une quantité importante de données a été accumulée au cours de l'enquête. Ces dernières devront maintenant être analysées. C'est ce à quoi nous nous emploierons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 3

INTERPRÉTATION DES DONNÉES : DES SEGMENTS À SUTURER

La recherche-action que le collectif a menée durant plus de deux ans a généré la production d'une quantité importante de données tout au long de la pré-enquête et de l'enquête. Les données de la pré-enquête proviennent de trois sources : les procès-verbaux des rencontres du collectif, les relevés d'entrevues individuelles et les évaluations écrites de participants à l'une des activités de la pré-enquête. Les données de l'enquête proviennent des relevés de rencontre du collectif ainsi que de relevés d'entrevues individuelles. Trois rencontres du collectif ont été enregistrées sur ruban magnétique puis retranscrites.¹ Les entrevues individuelles ont été analysées et interprétées à même les travaux du collectif. Seuls les relevés des rencontres du collectif feront l'objet de notre analyse de données.

L'analyse des données recueillies au cours de l'enquête permet d'apprécier un paysage composé de nombreux segments de réflexion et de recherche. À première vue, les sutures qui les relient les uns aux autres peuvent être perçues comme déficientes ou ténues en raison des tâtonnements et des aléas de la recherche. Chacun de ces segments doit cependant être considéré selon une double perspective : chacun

¹ Le chercheur a retenu les relevés de trois rencontres du collectif puisqu'il a pu constater à cette étape une saturation des catégories de données.

constitue individuellement les pierres de fondation de l'édifice de la recherche de même que le mortier qui assure la cohésion des pierres les unes par rapport aux autres. Nous nous proposons donc, dans ce chapitre, de procéder à l'analyse de ces différents segments et de faire valoir les liens qui les unissent étroitement les uns aux autres. Pour ce faire, nous expliciterons d'abord la méthode d'analyse de contenu qui a été privilégiée par le chercheur (1) pour ensuite procéder à l'analyse de chacun de ces segments (2).

1. Une méthode d'analyse de contenu : la catégorisation

Nous avons vu au chapitre précédent que la méthode de recherche qualitative choisie par le chercheur fut la recherche-action. Si la méthode de recherche fournit un cadre systémique et systématique assurant le caractère scientifique des résultats obtenus, elle nécessite néanmoins l'adjonction d'une ou de plusieurs méthodes d'analyse du contenu des données recueillies. « L'analyse de contenu vise à permettre une description objective, systématique et, si possible, quantitative des informations provenant d'entrevues, de questionnaires à réponses ouvertes ou encore de documents de diverses natures ».² Landry précise, en plus du but de l'analyse, les trois façons de conduire cette analyse :

Le but ultime de toute analyse de contenu est d'arriver à produire des inférences valides et reproductibles à partir des textes analysés. Ce but peut être atteint de trois façons différentes : avec une grille d'analyse *ouverte* où il n'existe pas de catégories analytiques au départ ; les catégories sont alors induites des textes analysés ; avec une grille d'analyse *fermée* où les catégories sont déterminées dès le départ par une théorie dont on veut tester les prédictions (ou hypothèses) ; avec une grille d'analyse *mixte* où une partie des catégories analytiques dérive d'une théorie alors qu'une autre partie émerge du matériel analysé.³

² Robert Mayer et Francine Ouellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, (Boucherville : Gaëtan Morin Éditeur, 1991), 499.

³ Réjean Landry. « L'analyse de contenu, » dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, dir. Benoît Gauthier (Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec : 1993), 343-344.

Notons que si l'analyse de contenu permet d'apprécier les données recueillies, elle comporte toutefois des limites dont il faut tenir compte. « Une analyse de contenu ne permettra jamais de restituer la totalité des significations possibles d'un matériel ; elle implique nécessairement un choix et l'instrument d'analyse adopté ne fait que traduire ce choix. Par ailleurs, le fait que certaines techniques soient en vogue, comme l'analyse de contenu, n'en accroît pas la précision ».⁴ La mise en œuvre de l'analyse de contenu invite donc le chercheur à déterminer une technique ou une méthode d'analyse en fonction des objectifs de la recherche.

Les méthodes qualitatives (d'analyse de contenu) reposent [...] sur des opérations plus purement idéelles qui s'exercent soit sur les éléments d'un document soit sur un ensemble de documents. Ce travail est essentiellement destiné à expliciter *in fine* la ou les significations exactes du document ou des documents. Parmi ces opérations intellectuelles citons : la catégorisation, la mise en contexte (l'analyse contextuelle), la réduction métaphorique (dans l'analyse symbolique à clé), la recherche des formes (analyse structurale). [...] On ne devrait donc pas parler d'« analyse de contenu », terme qui recouvre trop de méthodes et de techniques différentes, mais « des analyses de contenu », ou, plus précisément, de telle ou telle méthode d'analyse de contenu en précisant si elle est quantitative, qualitative ou mixte.⁵

La méthode d'analyse privilégiée par le chercheur est la catégorisation. Cette méthode d'analyse qualitative permet une analyse des données selon leur contenu manifeste, c'est-à-dire telles qu'elles ont été énoncées par les interlocuteurs sans essayer d'en reconstituer les intentions ou les contextes (contenu latent). La méthode consiste à numéroter toutes les sections du relevé en unités de contenu ou d'enregistrement. « Dans certains cas, (en ce qui concerne l'unité d'enregistrement) il s'agira d'un mot ou d'un thème (groupe de mots ou de phrases, d'images, etc., ayant une signification intellectuelle ou affective unique) ».⁶

⁴ Robert Mayer et Francine Ouellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, 495.

⁵ Alex Mucchielli, « Contenu (analyse de), » dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, sous la direction de Alex Mucchielli (Paris : Armand Collin, 1996), 36-37.

⁶ Robert Mayer et Francine Ouellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, 489.

Par la suite, le chercheur retire toutes les unités qui n'entretiennent pas de liens avec la question et les hypothèses de la recherche. Ces unités seront tout de même conservées et traitées indépendamment puisqu'elles pourront s'avérer utiles à un moment ou l'autre du processus interprétatif. L'étape suivante consiste à regrouper les unités sous forme de catégories suggérées par les thèmes qui émergent des unités de contenu. Il s'agit de l'« opération intellectuelle qui permet de subsumer un sens plus général sous un ensemble d'éléments bruts du corpus ou d'éléments déjà traités ou dénommés (codifiés) ». ⁷ Grawitz expose deux cas de figure qui peuvent se présenter au moment d'entamer la catégorisation :

Les catégories sont les rubriques significatives, en fonction desquelles le contenu sera classé et éventuellement quantifié. [...] Deux situations peuvent se présenter. Dans le premier cas *on cherche à vérifier une hypothèse, les catégories ont été prévues à l'avance*. [...] Dans le deuxième cas il s'agit de *dénombrer les éléments* d'un contenu sans hypothèse préalable, *les catégories n'ont pas été prévues*. On cherche simplement à établir une sorte d'inventaire des diverses opinions exprimées ou des arguments utilisés. ⁸

La situation qui est nôtre relève du second cas de figure présenté par Grawitz : un processus de catégorisation élaboré à partir des catégories non prévues. L'opération de catégorisation demande au chercheur d'établir son schéma d'analyse avec précaution. De fait, comme le soulève Grawitz, le chercheur pourrait « imposer un schéma trop rigide, *a priori*, n'appréhendant pas la complexité du contenu, ou élaborer ce schéma de façon superficielle, en ne classant que les éléments manifestes de la communication (phénotype) sans se référer au contenu plus ou moins latent (génotype) ». ⁹ Ici, la finesse de l'analyse commande une posture mitoyenne entre rigidité et superficialité, entre une catégorisation ni trop détaillée ni trop grossière. C'est ce qu'affirme Grawitz lorsqu'elle identifie cette seconde difficulté : « choisir des catégo-

⁷ Alex Muchielli, « Catégorisation (en analyse de contenu qualitative), » dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, sous la direction de Alex Muchielli (Paris : Armand Collin, 1996), 23.

⁸ Madeleine Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, 685-686.

⁹ *Ibid.*, 689.

ries trop détaillées et trop nombreuses reproduisant presque le texte sous prétexte de ne rien laisser perdre, ou des catégories trop grossières ne distinguant pas suffisamment entre les éléments qu'elles regroupent ». ¹⁰

Pour réaliser l'étape de la codification et de la catégorisation pour l'analyse de contenu, nous avons, à partir de chaque relevé de rencontre, fait un tableau élaboré à partir de trois colonnes. ¹¹ Nous avons inscrit dans la première colonne les unités de contenu. Seules les unités de contenu pertinentes à l'objet de notre recherche ont été retenues dans ce premier tableau. Les autres ont été placées dans un tableau rassemblant toutes les unités rejetées. ¹² La seconde colonne du tableau présente la codification des unités de contenu. Il s'agit d'un énoncé synthétique reprenant l'idée essentielle du propos de l'unité de contenu qui permettra par la suite d'opérationnaliser la phase de catégorisation. La troisième colonne concerne la catégorisation en tant que telle. Là, les unités sont regroupées sous les catégories qui leurs sont appropriées.

La saturation des catégories extraites des trois relevés de rencontre du collectif nous a suggéré la clôture de la collection de nouvelles données. Un exercice de regroupement des catégories nous a par la suite permis de dégager quatre *métacatégories* : une première concerne les unités de contenu relatives à la matrice. La seconde regroupe les catégories relatives aux impacts multilatéraux de la mise en œuvre de la matrice sur les cinq fonctions ecclésiales. La troisième fédère les catégories liées aux impacts des pédagogies catéchétiques sur la culture religieuse et enfin la quatrième concerne le *dimanche*.

Nous présentons ici l'inventaire de ces quatre *métacatégories* et les catégories qui leur sont subordonnées. On verra apparaître, à la suite des catégories, les sous-

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Ces tableaux sont présentés en annexe.

¹² Les critères qui ont guidé la mise en retrait de certaines unités de contenu des verbatim sont les suivantes : 1) des propos considérés comme hors d'ordre par rapport à l'ordre du jour de la rencontre ; 2) des propos introductifs à la rencontre ou relatifs à la conduite de l'animation de la rencontre ; 3) des propos d'analyse et d'interprétation de récits bibliques en vue de préparer une activité ; 4) des propos de type organisationnel liés à la préparation ou à l'animation d'une activité ; 5) des propos relatifs à l'expression d'une émotion.

catégories qui proviennent des généralisations qui ont permis le regroupement des unités de contenu. Dans certains cas, on remarquera que les sous-catégories ont elles-mêmes été resubdivisées en sous-catégories afin de rendre compte avec la plus grande finesse possible des nuances entre les unités de contenu. On trouvera, à la suite de la présentation des métacatégories, l'énumération des catégories considérées comme non associables à l'une ou l'autre des métacatégories.

1^{ère} métacatégorie : la matrice

- 1^{ère} catégorie : considérations générales concernant la matrice
 - Matrice considérée comme maître-mot de l'architecture de la recherche;
 - Expérience souhaitée non seulement de la liturgie mais aussi de toute activité pastorale ;
 - On retrouve ses cinq constituants dans l'expérimentation de la CBS et dans la mise en œuvre de la *kt-dimanche* ;
 - Comment induire ses intuitions dans l'ensemble des activités pastorales ?
 - Interrelations entre les éléments de la matrice
 - Cette expérience dessine un avenir pour la communauté
 - Origine de la matrice :
 - la source de la matrice : la relecture de l'expérience croyante des interviewés ;
 - de la pratique de la CBS et, extensivement de la *kt-dimanche* ;
 - Impacts de la matrice :
 - un système favorisant une expérience spirituelle signifiante ;
 - engendre un renouvellement de l'assemblée et des ministères ;
 - implique la nécessité d'envisager de nouveaux ministères, de nouvelles formes et de nouvelles ressources ;
 - sa fonction régénératrice de l'ensemble de l'action pastorale ;
- 2^e catégorie : les cinq constituants de la matrice
 - La possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes [§ 1] :
 - des liens nouveaux entre les participants ;

- certaines personnes sont plus réfractaires à tisser des liens nouveaux avec les autres participants ;
- des liens nouveaux entre les catéchisés et le ou les catéchètes ;
- permet l'accueil et l'intégration des personnes qui se joignent pour la première fois ;
- permet de faire communauté – certaines personnes découvrent ou redécouvrent la communauté en faisant l'expérience de liens fraternels signifiants ;
- nous avons constaté des expressions de liens fraternels plus importantes et plus sensibles ;
- La possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe [§ 2].
- La reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de la foi [§ 3]:
 - le témoignage des familles ;
 - une expérience qui ouvre sur la dimension spirituelle ;
 - les relations deviennent un lieu théologique et l'occasion de faire l'expérience du salut ;
- La capacité d'établir des liens, des correspondances entre l'expérience et les Écritures [§ 4] :
 - les Écritures comme source de la catéchèse et de la vie de l'Église ;
 - processus de déconstruction-reconstruction ;
 - les Écritures mises en actes sont à la source de la liturgie ;
 - la liturgie ne serait-elle pas l'expérience de la Parole mise en acte ? Catéchèse et liturgie peuvent trouver dans ce lien organique un espace inédit d'expression et de déploiement.
- La préséance d'une proposition catéchétique dans un mode de désir et de liberté [§ 5].

2^e métacatégorie : les fonctions de l'Église

- 1^{ère} catégorie : les trois catégories traditionnelles : prêtre, prophète et roi ;

- 2^e catégorie : le déploiement organique des cinq fonctions de l'Église : *diakonia*, *leitourgia*, *koinônia*, *martyria* et *oikodomê* :
 - lier organiquement *diakonia* et *koinônia* ;
 - lier organiquement *koinônia* et *leitourgia* ;
 - lier organiquement *leitourgia* et *diakonia* ;
 - lier organiquement *koinônia* et *martyria* ;
 - lier organiquement *leitourgia* et *martyria* ;
 - lier organiquement *martyria* et *diakonia* ;
 - lier organiquement *oikodomê* et *leitourgia*.

- 3^e catégorie : la fonction d'*oikodomê*
 - Un leadership synodal permet :
 - de mettre en valeur le leadership des familles en acte pastoral ;
 - de constater l'intérêt des personnes lorsqu'elles sont véritablement responsabilisées ;
 - l'expérience par des baptisés de préparer à l'intention de d'autres personnes des activités pastorales ;
 - à des baptisés de faire une expérience « ecclésialisée » ;
 - L'un des déplacements observés par la pratique nouvelle consiste en une expérience vécue en synodalité ;
 - Un leadership synodal qui transforme ses acteurs ;
 - Un leadership synodal qui favorise l'épanouissement de ses acteurs ;
 - Un leadership synodal qui permet d'être des transmetteurs ;
 - Un leadership synodal qui favorise une véritable prise en charge ;
 - Un leadership synodal qui autorise, qui donne une autorité ;
 - Nous sommes peut-être plus familiers avec un leadership de type plus autocratique ;
 - L'implication active des familles est privilégiée dans la préparation des activités pastorales ;
 - Incidences d'un leadership synodal sur les leaders en place :

- invitation à un lâcher prise qui a permis de se faire plus présent aux personnes et au déroulement de l'activité ;
 - invitation à un lâcher prise par rapport aux contenus de la catéchèse dont ils se sentaient auparavant les détenteurs et les transmetteurs ;
 - invitation à un lâcher prise par rapport aux leviers de contrôle habituels ;
 - invitation à un lâcher prise dû au manque d'organisation de la part des leaders pastoraux d'où la pertinence de déléguer aux catéchisés bénévoles ;
 - confiance dans la participation active des catéchisés bénévoles ;
 - attitude ressentie chez les leaders en place : résistance à la synodalité ;
 - craintes et peur de perdre un certain contrôle ;
 - recherche d'un nouveau modèle de leadership ;
 - incidences d'un leadership synodal sur les structures organisationnelles en place ;
 - la pratique nouvelle a eu des impacts sur les leaders en place. Certains ont été déstabilisés ou ont ressenti un certain inconfort ;
 - attitude de confiance dans un leadership partagé ou dans le fait de confier de réelles responsabilités à des baptisés.
- La présidence liturgique et autres pôles d'animation :
 - constatation que son exercice revêt des traits de « quasi monopole » de l'action et de la parole dans le déploiement de l'action liturgique ;
 - la présidence d'une liturgie qui souhaiterait favoriser le déploiement de la matrice engendre la nécessité d'envisager la participation de d'autres ministères en fonction des besoins multiples et complexes de l'action ;
 - exploration d'un rôle d'animation confié aux membres de l'assemblée liturgique.

- Les dérives engendrées par des attitudes de leadership qui amputent la possibilité d'une réelle parole libre et efficace ;
 - Assurer l'orthodoxie des méthodes même si on ne désire plus « contrôler » les contenus ;
 - La révision du leadership perçu comme un « laisser-aller » ;
 - Travail de précision des traits d'un leadership valorisant les constituants de la matrice ;
 - Expérience de travail d'élaboration avec des familles de catéchisés qui met en valeur la créativité et les compétences ;
 - Une nouvelle pratique qui fait éclater les cadres familiers de l'exercice pastorale pour les leaders ;
 - Exploration et affirmation du rôle original que le président d'assemblée doit assumer et remplir dans le déploiement de l'action liturgique ;
-
- 4^e catégorie : la fonction de *leitourgia*
 - Hypothèse d'un lien possible entre le leadership pastoral en général et le leadership liturgique en particulier ;
 - La liturgie pourrait être considérée comme une vitrine de la qualité de l'expérience communautaire ambiante ;
 - Le concept de juxtaposition :
 - est ici écarté puisqu'il semble ne pas être en mesure de faire valoir la complexité et la richesse de l'expérience vécue ;
 - proposé afin d'apporter un possible éclairage à la manière habituelle d'inscrire des participants non réguliers au groupe des personnes qui composent, de manière habituelle, l'assemblée dominicale.
 - Appréciation de la participation à l'action liturgique :
 - parfois, les catéchisés peu habitués à la liturgie peuvent éprouver un certain inconfort ;
 - les célébrations où sont invitées les familles permettent parfois aux enfants d'y trouver un grand intérêt. Parfois, comme c'est le

cas ici, elles permettent aux parents de vivre une expérience liturgique signifiante ;

- la présence des catéchisés dans le mouvement de l'action liturgique dominicale s'avère positive ;
 - appréciation de la participation des adultes à la liturgie eucharistique adaptée lors de la fin de séquence ; nécessité pour ces derniers de l'appropriation à la prise de parole ;
 - analyse de la pratique qui permet d'affirmer que les catéchisés contribuent à un renouvellement de l'action liturgique et à la manière de l'habiter ecclésialement ;
 - la participation d'un plus grand nombre de baptisés à la liturgie semble engendrer un sentiment de satisfaction chez les responsables pastoraux et peut engendrer étonnement et effets positifs chez les fidélisés ;
 - propos sur l'analyse de l'activité réalisée : discours sur la participation par les enfants ;
 - propos sur l'analyse de l'activité réalisée : difficulté et chance de participation au sein de l'activité elle-même ;
 - les participants ont vécu une expérience enthousiasmante et positive.
- Aspiration et réalisation effective d'un événement qui favorise la participation du plus grand nombre de membres de l'assemblée à l'action liturgique ;
 - La liturgie eucharistique, telle qu'elle est mise en œuvre permet plus difficilement une expression extensive de la *koinônia*.
 - Le président doit avoir un lien avec l'assemblée avec laquelle il célèbre, l'âge n'est plus un obstacle s'il préside de manière à valoriser les ministères et la présence de tous et favorise que tous puissent occuper une place et une parole originale ;
 - Le président d'assemblée devrait favoriser, par son action, le déploiement de la matrice.

3^e métacatégorie : pédagogies catéchétiques et cultures de groupes ecclésiaux

- 1^{ère} catégorie : l'arrimage entre les deux cultures façonnées par deux approches pédagogiques (traditionnelle et socioconstructiviste) ne pourrait-il pas favoriser le renouvellement de l'une par l'autre ? La question est posée ;
- 2^{ème} catégorie : la perméabilité de la liturgie par rapport aux modes opérationnels de la catéchèse favorise l'intégration des catéchisés ;
- 3^{ème} catégorie : la matrice qualifie l'expérience croyante provenant de la catéchisation en pédagogie socioconstructiviste ;
- 4^{ème} catégorie : la posture du pédagogue investi dans une pédagogie socioconstructiviste suscite des déplacements importants dans la manière de concevoir l'exercice du leadership pastoral ;
- 5^{ème} catégorie : la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique favorise le questionnement par rapport au texte biblique. Elle favorise l'échange sur les Écritures et la nécessité de faire l'expérience d'une communauté de recherche ;
- 6^{ème} catégorie : les pédagogies socioconstructivistes et traditionnelles : engendrent un problème culturel lorsqu'on essaie de marier des individus dont l'expérience croyante a été façonnée par l'une et par l'autre ;
- 7^{ème} catégorie : le passage d'une pédagogie traditionnelle à une pédagogie socioconstructiviste modifie le processus herméneutique ;
- 8^{ème} catégorie : défi de « marier » des individus dont l'expérience croyante a été nourrie par des pédagogies catéchétiques socioconstructiviste et ceux qui ont été formés par des pédagogies dites traditionnelles. Ce mariage culturel engage les responsables pastoraux dans la recherche de postures et d'aménagements d'activités pastorales respectueuses des uns et des autres ;
- 9^{ème} catégorie : la visée du collectif consiste à vérifier si des individus dont l'expérience croyante et ecclésiale modelée selon les accents de la pédagogie traditionnelle peuvent entretenir des transactions valables et pertinentes avec des individus dont l'expérience croyante et ecclésiale est modelée selon les accents de la pédagogie socioconstructiviste.

4^e métacatégorie : le *dimanche*

- 1^{ère} catégorie : l'eucharistie ne peut pas contenir toute l'expérience croyante ;
- 2^{ème} catégorie : n'aurions-nous pas réduit le *dimanche* à l'eucharistie ?
- 3^{ème} catégorie : nécessité d'envisager une pluralité de lieux pour déployer de multiples manières les fonctions de l'Église ;
- 4^{ème} catégorie : plusieurs portes d'entrée pour s'insérer dans l'expérience du *dimanche* ;
- 5^{ème} catégorie : la *kt-dimanche* comme modèle permettant de déployer l'expérience du *dimanche* ;
- 6^{ème} catégorie : la liturgie eucharistique ne peut contenir à elle seule l'ensemble des constituants de la matrice et de l'expérience dominicale ;
- 7^{ème} catégorie : le renouvellement de l'assemblée dominicale ne pourra se faire que de manière graduelle et progressive.

Autres catégories non associées aux métacatégories

- Catégorie non associée : diffusion des résultats :
 - Diffusion des résultats et partage de l'expérience avec les membres de l'équipe pastorale ;
 - Ouverture du collectif à l'ensemble de l'équipe pastorale afin de diffuser les résultats et d'inscrire les membres de l'équipe pastorale dans la dynamique du travail et de la réflexion en cours ;
 - Partage des résultats de la recherche avec des partenaires pastoraux ;
 - Non-diffusion : exploration de la mise en œuvre de la matrice : objectif premier de la recherche ;
 - Diffuser l'expertise auprès des membres de l'équipe pastorale.
- Catégorie non associée : une voie pour mettre en œuvre organiquement les constituants de la matrice ;
- Catégorie non associée : l'Église est toujours en acte de génération : savoir prendre soin de ce qui naît ;

- Catégorie non associée : propos sur la précision de l'application de la méthode catéchétique : analyse de la précision de l'application de la méthode par les catéchisés bénévoles ;
- Catégorie non associée : nécessité de prendre du temps pour préparer la *kt-dimanche* si on désire vraiment aller au bout de l'expérience et recruter des personnes pour la préparer ;
- Catégorie non associée : les participants ont été véritablement responsabilisés et on les a découverts investis pleinement ;
- Catégorie non associée : propositions d'activités pour les familles ;
- Catégorie non associée : propositions d'aménagement liturgiques.

* * *

Le travail d'analyse des unités de contenu a permis l'identification de catégories et de *métacatégories*. C'est à partir de ces dernières que nous pourrons maintenant engager la phase d'interprétation des données. Si ces *métacatégories* apparaissent à première vue comme des éléments plus ou moins liés les uns aux autres, le travail d'interprétation permettra d'opérer des sutures entre elles afin d'en faire valoir la cohérence. Nous pourrons alors apprécier la veine principale où passe l'ultime courant de réflexion et d'action de la recherche que nous dégagerons en conclusion de ce chapitre.

2. Interprétation des données

L'enquête menée par le collectif a permis de mettre en valeur quatre segments – que nous avons appelés précédemment *métacatégories* – explorées tant par la recherche que par l'action. Leurs carrefours peuvent apparaître plus ou moins perceptibles et peu lisible. Toutefois, on peut y déceler l'évolution du processus de recherche, puisque les unes débouchent parfois sur les autres ou encore, les unes inspirent les autres. Nous ferons d'abord une interprétation des données relatives à la matrice en

raison de l'apparition précoce de cette dernière au cours du processus de recherche et de son influence prépondérante sur la conduite et le développement de la recherche-action (2.1). Nous verrons par la suite que le collectif n'a pu se satisfaire de ce premier cadre référentiel afin d'initier de nouvelles actions liées à un processus de réflexion et de confection de nouveaux savoirs. Le collectif s'est doté d'un cadre référentiel supplémentaire et plus à même de rendre compte de la complexité du ministère de l'Église : les cinq fonctions ecclésiales (2.2). C'est dans et par ce cadre référentiel que le collectif a choisi de proposer des actions favorisant des interactions entre les individus de deux groupes : ceux dont l'expérience croyante a été structurée par des pédagogies dites traditionnelles¹³ et ceux dont l'expérience croyante a été structurée par des pédagogies inspirées du mouvement socioconstructiviste (2.3). Afin de proposer une action pouvant déployer les cinq fonctions ecclésiales et de favoriser les transactions entre les deux groupes, le *dimanche* comme événement fédérateur d'activités sera privilégié et mis à l'essai (2.4). Le parcours du collectif est complexe et riche du travail de plus d'un an et demi de pré-enquête. Les différents segments, énumérés dans cette interprétation des données de la recherche-action, témoignent de la cohésion entre la pré-enquête et l'enquête tout autant que de leur influence dans la recherche et dans l'action.

2.1 La matrice : cinq traits émergents de la catéchisation

La pré-enquête a conduit le collectif à repérer cinq traits émergents de la catéchisation des adultes à partir de la Catéchèse biblique symbolique. La matrice constitue le véritable soubassement de la recherche. Elle trouve son origine dans la pré-enquête et guide par la suite l'évolution de l'enquête. Le collectif la considérera d'abord comme un modèle d'intervention pastorale à appliquer aux actions à mettre en œuvre. Cependant, la recherche produit des déplacements conceptuels par rapport

¹³ L'appellation « pédagogie traditionnelle » est assez communément attribuée à la pédagogie qui met en scène un maître à qui est demandé de transmettre des savoirs préconstruits qu'il communique et explique à l'aide de concepts. La pédagogie traditionnelle est donc résolument transmissive. Il ne faudrait pas que cette appellation induise une connotation péjorative mais plutôt une affirmation de la tradition sur laquelle s'appuie ce mode pédagogique.

à la manière d'appréhender et de considérer la matrice. Elle sera par la suite plutôt perçue comme la révélatrice d'une posture de leadership pastoral à intégrer par les responsables pastoraux eux-mêmes. Ainsi, si elle était envisagée à l'origine comme l'armature souhaitable pour l'ensemble des activités pastorales à renouveler et à faire naître, elle deviendra au long de la recherche, une voie à emprunter afin d'engager les responsables pastoraux dans un véritable remodelage de leur type de leadership. Nous ferons d'abord une analyse de la matrice après avoir décrit les circonstances qui ont permis sa concrétisation (2.1.1). Nous présenterons par la suite l'articulation systémique des termes de la matrice (2.1.2) pour enfin décrire les déplacements que la recherche de son opérationnalisation a opérés chez les membres du collectif (2.1.3). Nous appuierons notre analyse par des données provenant de relevés des rencontres du collectif.

2.1.1 Analyse de la matrice

Nous avons vu, au chapitre précédent, que nous avons réalisé au cours de la pré-enquête des entrevues avec cinq catéchisés adultes. Nous les avons rencontrés à deux reprises au cours de la pré-enquête et une fois au cours de l'enquête. Notre objectif était de recueillir des données qui permettraient de mieux percevoir l'agencement complexe des éléments de la problématique afin de préciser la question de recherche au sein de la pré-enquête et de fournir des données supplémentaires lors de l'enquête. Ces entrevues ont été réalisées avec des adultes qui à ce moment expérimentaient la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique pour eux-mêmes ou dans le but de la faire expérimenter par la suite à d'autres individus. Il n'est pas inutile de rappeler que ces entrevues ont été réalisées à une étape de la recherche où la catéchisation des adultes s'opérait pour ces individus dans le cadre de la catéchisation de leurs enfants, en même temps que celle-ci, et dans des lieux distincts. Seule la célébration de la Parole réunissait, à la fin d'une séquence de quatre semaines de catéchèse, parents et enfants. L'offre catéchétique de la paroisse prenait alors la forme de rencontres en soirée dans les locaux d'une école secondaire sur le territoire de la paroisse. Ce modèle d'expérience catéchétique ne favorisait alors évidemment aucune perméabilité,

proximité ni assemblage avec les participants du rassemblement dominical, sa liturgie et les autres croyants non concernés directement par la catéchisation des enfants.

L'analyse de la première entrevue réalisée avec les cinq candidats a permis au collectif de cerner cinq thèmes ou cinq termes récurrents à chacun des relevés d'entrevues. Ces termes semblaient légitimer et conduire à une validation, de la part de l'adulte catéchisé, de son expérience de catéchisation. Nous avons intitulé la collection de ces termes la *matrice de l'expérience croyante* ou plus simplement la *matrice*.¹⁴

- *« Ainsi, la matrice n'est pas pour nous une somme de généralités sur la catéchèse ou l'acte du croire mais bien une synthèse des éléments de l'expérience spirituelle et religieuse de cinq adultes catéchisés de la paroisse. On s'est dit : si on veut faire des choses qui ont du sens et qui font naître l'expérience croyante, nous ne pouvons plus passer à côté de cela. » MC « A »*¹⁵
- *« Elle provient (la matrice) vraiment de ce que nous avons lu de l'expérience de cinq adultes en processus de catéchisation. On leur demandait seulement de parler de leur expérience. Mais même si parfois les interviewés prenaient certains écarts par rapport aux questions posées lors de l'entrevue, on s'est bien rendu compte que tout tenait ensemble. Ça nous ramenait toujours aux éléments de la matrice. C'est ce qui fait que derrière chaque énoncé de la matrice, nous sommes capables de mettre plusieurs expériences énoncées dans les entrevues. » MC « A »*

Nous rappelons ici d'abord l'ensemble des termes de sa composition. Nous proposerons par la suite une analyse plus systématique et une interprétation de chacun de ses termes à partir des données de l'enquête qui sont établie sur l'expérience de la Catéchèse biblique symbolique et de la *kt-dimanche*.

¹⁴ Nous avons décrit plus en détails l'origine de la matrice dans le chapitre précédent.

¹⁵ Les lettres *MC* signifient « Membre du collectif ». Les lettres A, B, C, D et E identifient les différents membres du collectif.

1. la possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes ;
2. la possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe ;
3. la reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de foi ;
4. la capacité d'établir des liens, des correspondances entre l'expérience et les Écritures ;
5. la préséance d'une proposition catéchétique dans un mode de désir et de liberté.

Le premier terme de la matrice s'intéresse à *la possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes*. Le nombre restreint d'individus participant à la même expérience de groupe se révèle être l'une des conditions contribuant à la création des relations significatives. De manière surprenante, les catéchisés ne nous ont pas tant témoigné de ce qu'ils avaient découvert en catéchèse que de ceux qu'ils avaient découverts ! Le groupe dont le nombre de membres est restreint à moins d'une dizaine d'individus semble favoriser une implication plus active des participants. Il facilite aussi la prise de parole en raison d'une certaine intimité pouvant évidemment s'installer entre les individus, plus aisément qu'en grand groupe.

- *Que ce soit en petit groupe. Elle démontre d'ailleurs qu'elle a de la difficulté lorsque c'est en trop grand groupe, elle ne se retrouve pas. MC « D »*
- *Quand on disait que cela permet de déployer le « spectre » des types de relations possibles, c'est-à-dire qu'on peut voir l'éventail. MC « A »*
- *L'interviewé E2, à tout bout de champ, il ne parle que de tisser des liens fraternels. Il y a comme une persistance de cela. On voit aussi, que dans la seconde, entrevue les interviewés ont déployé cela ! MC « B »*
- *Une interviewée dit justement que c'est en petit groupe qu'elle vit ses plus belles expériences. À taille humaine. MC « A »*

Le second terme de la matrice concerne *la possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe*. Il met en lumière l'intérêt des adultes interviewés pour une catéchèse qui donne la parole aux catéchisés, qui leur donne d'être entendus, d'émettre leurs opinions, de débattre et ainsi, de permettre à chaque individu d'être considéré comme un sujet capable de se dire, en situation d'être à même de se révéler selon sa propre originalité. Le groupe restreint d'individus participant à la catéchèse d'adultes devient un vecteur favorisant la prise de parole entre les participants. De plus, l'expression « *libre* circulation de la parole dans le groupe » souligne combien le catéchète en Catéchèse biblique symbolique et, par extension l'animateur catéchète de la *kt-dimanche*, est convoqué à se soustraire à toute position frontale par rapport aux catéchisés. Il fait partie du groupe, bien qu'à un titre particulier, et son rôle consiste à favoriser l'expression et la prise de parole de la part de tous les participants. Son objectif sera de permettre aux catéchisés de se percevoir comme des sujets parlants et élaborants, ce qu'affirment avec conviction Claude et Jacqueline Lagarde :

Les animateurs de catéchèse doivent apprendre à passer d'une culture de savoirs à la culture de la parole, deux « planètes » éloignées l'une de l'autre. Pour aider le passage d'une planète à l'autre, il est nécessaire de déplacer l'accent mis sur le texte (fondamentalisme naturel) à la parole (rapport personnel au texte) ; nous proposons souvent à des animateurs de catéchèse conscients de la difficile communication catéchétique avec les enfants et les adolescents, de réfléchir à ces quelques mots : « Plus je leur dis, moins ils retiennent. Plus je leur explique, moins ils comprennent. » Et nous ajoutons pour les adolescents : « Ils n'auront retenu que ce qu'ils rejettent. » En clair, au lieu de « dire » aux enfants, faites-les plutôt dire ! Au lieu de tout leur expliquer, faites-leur plutôt expliquer !¹⁶

- *On se rend compte qu'en catéchèse, ce qui fait qu'il y a quelque chose qui se passe, c'est quand les gens ont la possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de la libre circulation de la parole. MC « B »*

¹⁶ Claude et Jacqueline Lagarde, *La Bible, parole d'amour : quand l'initiation chrétienne guérissait la parole*, 290.

Si la posture du catéchète favorise la prise de parole des catéchisés par la « libre circulation » de la parole, l'élaboration de l'acte catéchétique ne peut en sortir indemne. La catéchèse se trame et se construit alors à travers et par des paroles en recherche, en questionnement et en quête d'équilibre et de sens. Plus encore, la qualité des relations entre les participants devient l'un des vecteurs fondamentaux de cet exercice dialogique. Le lien organique avec le premier terme de la matrice est ici explicite.

Le troisième terme de la matrice s'énonce comme suit : *la reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de foi*. La qualité des relations établies entre les participants et la capacité de tisser des relations significatives et authentiques apparaissent évidemment comme des éléments majeurs de la construction du croire des interviewés. Cependant, c'est l'originalité même de la qualité de ces relations dont il est ici question. Elle provient du témoignage croyant et questionnant des uns et des autres, témoignage partagé et accueilli.

- *Mais en même temps, quand on regarde l'expérience et la manière dont le témoignage d'un autre nous saisit ou nous fait avancer, ou nous donne le goût, cela vient ouvrir la matrice. MC « B »*

La réception du témoignage ou de la parole croyante de l'autre peut permettre l'expérience d'un véritable étonnement, voire même d'une *révérence intérieure* : cet autre que je pensais connaître me donne accès à une parole habitée d'un mystère plus grand que tout l'univers perceptuel que j'entretenais à son sujet. La parole témoignante semble ainsi engendrer un sentiment de décalage entre ce qui était présupposé de l'autre et ce qui, de manière inédite, est exprimé par ce dernier. Ainsi, la qualité du regard sur l'autre trouve une médiation possible à sa transformation par la réception de sa parole croyante.

- *J'aime cela quand tu parles du mot salut parce que ça sauve et que ça apporte quelque chose de neuf dans nos relations. Et je pense qu'à partir de la Parole de*

Dieu, il y a comme... dans les échanges avec les autres catéchètes ou avec les jeunes, on attend une bienveillance évangélique. Il y a comme une bienveillance, de cela qui se glisse dans les liens qu'on est en train de vivre. Ce qui fait que on peut compter là-dessus, on fait confiance, on est ouvert, plus spontanément qu'avec notre propre famille ou nos plus proches physiquement. MC « B »

- *Quand on dit : « la possibilité de tisser des relations fraternelles » je pense que même dans l'expérience de ce qu'ils ont vécu en famille, peut-être qu'ils se reconnaissent autrement entre eux dans la famille... Je me dis que bien que les parents connaissent leur enfant, nous, de la communauté on se connaît autrement. On se découvre autrement. MC « B »*
- *Ça, ce fut déterminant... on l'a vu dans la kt-dimanche que la prise de parole mutuelle comment cela nous change, ça change les liens dans une même famille... le regard d'étonnement d'un parent pour son enfant ou vice-versa... MC « B »*

La mise en œuvre de la Catéchèse biblique symbolique et de la *kt-dimanche* favorise l'émergence d'un environnement facilitant le témoignage personnel. Pour ce faire, elles convoquent le catéchète non seulement à une posture pédagogique particulière mais aussi à une posture spirituelle animée par la considération de l'expérience humaine et croyante des individus avec qui il partage l'expérience de la catéchèse. Le catéchète devient un facilitateur de l'expression de la parole croyante parce qu'il est en situation de réception, d'écoute et d'accueil bienveillant. L'émergence de l'environnement facilitant le témoignage personnel et la parole croyante, on le voit, est en partie tributaire de la posture spirituelle et ecclésiale du catéchète. Son type de gouvernance du groupe est donc marqué par la valorisation de la parole de l'autre et de ses expressions de foi. Il s'agit ici d'un vecteur fondamental à la qualité et au tissage des relations du groupe et donc de l'expérience ecclésiale. Catéchèse est donc ici intimement liée au corps ecclésial dont elle permet la révélation et l'édification.

Le quatrième terme de la matrice concerne *la capacité d'établir des liens, des correspondances entre l'expérience et les Écritures*. Ces dernières sont habituellement d'abord appréhendées par les catéchisés comme un ensemble de textes plutôt

étrangers à l'expérience humaine la plus contemporaine. Le questionnement qui s'opère sur la matérialité du texte permet d'en briser l'enveloppe extérieure et d'introduire, possiblement, les catéchisés dans une opération de construction de sens de l'expérience croyante et de l'existence. S'inspirant de l'imagerie des Pères de l'Église, Claude Lagarde présente le questionnement sur les Écritures comme une noix difficile à percer afin d'en trouver le fruit.

Qu'est-ce qu'une noix ? C'est un fruit enfermé dans une coquille. Lorsque la noix est fraîche, la coquille se double d'une peau verte, épaisse et amère. Pour goûter le fruit, il est nécessaire de traverser les deux enveloppes, de se débarrasser de la peau amère et de briser ensuite la coquille. La tradition schématise avec l'image de la noix le trajet qui va des mots bibliques au fruit évangélique.¹⁷

Le processus herméneutique et exégétique de l'allégorie et de la typologie – qui furent utilisés notamment à l'époque patristique – peut conduire les catéchisés à appréhender le récit biblique non plus en extériorité par rapport à leur expérience mais bien en intériorité ou comme une parole qui ouvre à l'Alliance avec une autre Parole.

- *Ça me faisait penser à l'autre entrevue ou l'interviewé disait : « moi ma belle-mère, elle ne comprend pas. » Dans son temps, elle n'avait pas le droit de questionner. C'est comme si dans deux entrevues on note combien c'est devenu incontournable de se réapproprier sa réflexion, sa capacité de réfléchir et de questionner. Devenir un sujet dans l'expérience. MC « A »*
- *Avant, tu n'avais pas le droit de questionner. L'interviewé E dit qu'avant on n'avait pas le droit de dire ce qu'on pensait. Elle trouve cela formidable que maintenant les jeunes aient le droit de le faire, dans un cheminement plus vrai que ce qu'elle avait. L'échange et le questionnement. MC « B »*
- *Une parole qui circule, qu'on peut même critiquer, qu'on peut même chercher à mieux comprendre en disant « je ne comprends rien là dedans ! » MC « C »*

¹⁷ *Ibid.*, 91.

- *Moi, dans la même entrevue, j'ai l'impression qu'il se met debout. Tu sais, le Christ qui remet debout, j'ai l'impression que pour cette personne-là c'est cela que cela a fait. Je ne serais pas étonnée que physiquement cela paraisse. MC « D »*

Enfin, le cinquième terme de la matrice concerne *la préséance d'une proposition catéchétique dans un mode de désir et de liberté*. Il concerne plus explicitement l'environnement pastoral ou plus précisément les orientations du projet catéchétique paroissial au sein duquel la proposition pédagogique prend corps. Il appert que la liberté offerte de s'investir ou non dans une démarche catéchétique ait été déterminante pour l'implication des adultes rencontrés. Plus encore, les dispositifs d'accueil et d'accompagnement qui favorisent l'émergence du désir de s'engager dans un parcours de catéchèse contribuent à éveiller et à solliciter les motivations personnelles des catéchisés pour une telle démarche. On constate ici qu'un projet catéchétique qui se centre sur l'individu, sur ses aspirations et ses besoins, s'inscrit dans le sillage d'une Église soucieuse d'accompagner plus que de diriger et respectueuse des chemine-ments individuels.

- *En tout cas, moi j'étais impressionnée parce qu'il y avait de la liberté là dedans ! On ne prend pas les présences ! Je leur dis : « c'est une occasion pour vous de venir célébrer ce que vous avez vécu en catéchèse avec vos jeunes et vous-mêmes en catéchèse d'adultes. » MC « D »*
- *Par contre, la grille qui me permet de lire ce qui s'est passé dimanche c'est encore la matrice. Est-ce qu'on a pu constater qu'il y avait un espace ouvert au désir et à la liberté, est-ce qu'on a pu mettre en branle une prise de parole... je crois qu'il ne faut pas oublier la matrice parce que c'est ça qui nous ouvre toutes les portes. MC « B »*

2.1.2 L'articulation systémique de la matrice

Les cinq termes de la matrice entretiennent des liens organiques qui révèlent ainsi la nature holiste de l'ensemble. Véritable système favorisant la maturation de

l'expérience croyante des adultes, les termes de la matrice apparaissent comme les pièces d'un ensemble complexe et unifié, à l'image d'une construction, dont chacun des constituants assure, valide et déploie la pertinence et l'efficacité des autres.

- *Ça fait qu'on ne devrait jamais omettre les cinq éléments de la matrice et ils sont tous importants. Ils s'irriguent l'un l'autre, ils s'enrichissent l'un et l'autre, ils sont tous importants.» MC « B »*
- *Je prends conscience qu'il y a une véritable interrelation entre les éléments de la matrice. MC « B »*

La prise de parole dans un groupe, dont la taille permet l'intimité et une certaine réciprocité entre les individus, soutient la création de relations fraternelles. Mais qu'est-ce qui précède quoi ? Les relations précèdent-elles la prise de parole ou vice-versa ? Il nous est impossible de le dire. Chose certaine, les uns sont tributaires des autres et se transforment mutuellement. Il en est de même pour le témoignage croyant qui modifie le type de relation et la prise de parole autant que sa réception par les membres du groupe. Le témoignage émerge, en Catéchèse biblique symbolique, du processus herméneutique et de l'éclairage mutualisant des catéchisés liant l'expérience humaine à l'expérience décryptée dans le récit biblique et vice-versa. Ainsi, le travail de corrélation entre la bible et l'expérience humaine et croyante des catéchisés engendre une parole inédite, témoignante et prophétique. Ici encore, nous le voyons clairement, les termes de la matrice sont intimement liés les uns aux autres. Enfin, la liberté accordée aux catéchisés de participer à l'entreprise est plus qu'une attitude ecclésiale plus ou moins arbitraire. Il s'agit de la toute première attitude nécessaire à une relation potentielle entre deux sujets matures. Liberté de relation, liberté de parole, centration sur le sujet à partir duquel l'acte catéchétique pourra se déployer.

2.1.3 D'une « mesure étalon » pour des activités pastorales à une voie vers le retournement

À l'origine de la recherche, le collectif choisit de faire de la matrice la « mesure étalon » permettant d'analyser la qualité des activités pastorales déjà mises en œuvres dans la paroisse. De plus, il considère que la matrice devrait servir à jeter les bases des activités à mettre en place. Le collectif souhaite ainsi en faire la structure portante des activités à mettre en œuvre.

- *Notre souci, en bâtissant quelque chose de nouveau, c'est d'abord d'avoir le souci que les éléments de la matrice puissent se vivre. MC « B »*
- *Mais je me souviens que ces constituants devaient devenir la base des activités que nous essaierions de préparer par la suite ou à tout le moins d'induire cette matrice dans les activités déjà constituées. Il faudrait inoculer cela, cette manière d'être. MC « A »*

À partir de l'analyse des fruits de la catéchisation des adultes, du témoignage de certains catéchisés et les relevés d'entrevues, le collectif a perçu qu'il était témoin de la naissance ou de la renaissance de certains croyants qui s'éveillent à la foi chrétienne. Il lui incombait alors, avec étonnement et désarroi puisque la situation apparaissait inédite, de prendre soin des « pousses neuves ». Revoyons les éléments en place. La matrice contient, pour le collectif, les constituants les plus significatifs du développement ou de la maturation de l'expérience croyante adulte soutenue par la Catéchèse biblique symbolique. Elle représente le phare qui met en lumière des pistes fécondes pour l'expérience croyante. Elle propose aussi des avenues pastorales pour lesquelles il devient nécessaire d'inventer des terreaux ou des activités ou des espaces pastoraux incubateurs pour favoriser leur développement ou leur déploiement. Une tension s'exerce : comment entretenir et veiller sur ce qui naît alors que beaucoup d'énergie est consacrée à entretenir ou à soutenir une Église qui semble en difficulté d'engendrement. Comment faire pour accompagner ce qui est déjà présent dans le paysage pastoral et ce qui est à faire naître ? Les ressources semblent de plus en plus faire défaut et l'attrition tant du personnel mandaté que la diminution du nombre de bénévoles inquiète. Une impasse semble se dessiner au tableau.

- *On essaie de se dire : comment on va s'occuper de ce qui va naître ! Quand le mourant va mourir, il ne faudrait toujours bien pas qu'on ait aussi un enfant mort-né et qu'on se retrouve avec deux deuils sur les bras ! MC « B »*
- *C'est justement l'attention à ce qui est en train de pousser. Tu as deux choix : tu peux assister un mourant dans son lit ou tu peux assister le bébé qui vient de naître. Présentement en Église, on est quasiment tous avec le mourant sur son lit de mort, on est bien avec lui, on prie avec lui, on essaie de donner sens à sa vie mais le p'tit bébé, il y a peu de personnes qui le nourrissent ! MC « B »*

Cette impasse sera transcendée par une réappropriation ou une saisie nouvelle du cadre interprétatif de la matrice. Une nouvelle exploration tant de sa destination que de ses possibles destinataires s'impose. Au fil de leurs discussions, les membres du collectif opérèrent un important déplacement conceptuel qui leur permet de percevoir la matrice moins comme un outil de validation des activités pastorales que comme l'expression des effets, sur l'expérience croyante des catéchisés, de la posture originale du catéchète en Catéchèse biblique symbolique. La matrice devient donc, en amont de toute activité pastorale, la révélatrice des attitudes pastorales à identifier et à adopter afin de favoriser la maturation de l'expérience croyante.

Ce déplacement conceptuel engendre un important changement de registre dans la manière d'envisager l'enquête. Les membres du collectif discernent qu'ils doivent aller au-delà de la recherche d'activités pastorales à mettre en œuvre, de techniques à maîtriser ou de structures à inventer afin de mettre en œuvre la matrice. Il faut passer à un certain retournement des attitudes pastorales dont ils sont eux-mêmes promoteurs. Il apparaît de plus en plus clairement que la matrice ne puisse être « inoculée » à la manière d'un vaccin, comme cela était souhaité au début de la recherche. La matrice ne peut donc pas s'exposer et s'imposer de l'extérieur comme un modèle d'expériences à privilégier. Sa mise en œuvre relève plutôt de l'ecclésiologie et du regard pastoral de ceux qui promeuvent, par la qualité de leur attitude et de leur rapport au peuple de Dieu, la qualité et l'organicité de chacun de ses termes.

* * *

La matrice était considérée à l'origine de la recherche comme l'aune ou le référent pouvant servir de grille de lecture pour l'évaluation des activités pastorales en cours et la plate-forme devant servir à l'élaboration des activités à mettre en place. Elle a changé de statut et de rôle au cours de la recherche-action. Le collectif a perçu qu'elle n'est pas tant un programme à mettre en œuvre qu'un vêtement pastoral à revêtir. En fait, n'est-elle pas essentiellement l'expression d'une posture : celle des catéchètes tout autant que celle des catéchisés adultes ? Cette question en suscite une seconde : l'expérience des catéchisés serait-elle l'amorce d'une activité catéchisante et « convertissante » pour les responsables pastoraux eux-mêmes ?

2.2 Le multiculturalisme religieux catholique : seule source du problème de transactions ?

Le terme multiculturalisme peut désigner la coexistence de cultures différentes au sein d'un pays ou d'un ensemble. Si certaines expériences de coexistence interculturelle s'avèrent positives il n'en demeure pas moins que le multiculturalisme engendre le plus souvent des tensions entre les individus et les groupes et des risques d'éclatement du tissu social. Qu'on veuille nier ces tensions, les gérer avec les meilleures dispositions politiques ou encore absorber les uns dans la culture plus globalisante ou préséante des autres, toutes ces avenues risquent de devenir source d'exacerbation des sensibilités identitaires des individus et des collectivités concernées. Le multiculturalisme se retrouve, à plus petite échelle, dans la problématique des transactions entre les deux groupes identitaires et communautaires en présence : les individus provenant de la catéchisation par la Catéchèse biblique symbolique et ceux provenant notamment de la catéchisation conduite au moyen du *Petit catéchisme*. Il serait toutefois dangereux et réducteur de simplifier l'origine de la problématique à un problème de cohabitation de méthodes catéchétiques ! Ces pédagogies catéchétiques trouvent peu d'analogies et d'accointances entre elles en raison même des courants pédagogiques à partir desquels elles se sont élaborées. La Catéchèse bi-

blique symbolique s'articule à partir de principes socioconstructivistes appliqués en pédagogie alors que le *Petit catéchisme* est fondé sur une pédagogie dite traditionnelle. Les univers conceptuels de ces courants pédagogiques engendrent une distance considérable et difficile à traverser puisque la posture pédagogique que l'une et l'autre commandent peut s'avérer sinon largement opposée, difficilement conciliable à tout le moins. Le choix d'une pédagogie catéchétique de type traditionnel par rapport à une pédagogie catéchétique de type socioconstructiviste a des incidences majeures quant au type de croyants qu'elles favorisent et au modèle ecclésial qu'elles soutiennent et prolongent. Nous présenterons d'abord des éléments de définition d'une pédagogie inspirée du mouvement socioconstructiviste. Ceci permettra de mieux saisir la pratique dans laquelle le collectif s'est investi depuis nombre d'années en privilégiant la Catéchèse biblique symbolique (2.2.1). Nous pourrons ainsi mieux mesurer l'espace qui sépare les deux modes pédagogiques ainsi que le défi d'un mariage de raison que le collectif a choisi de relever (2.2.2). Enfin, nous verrons que le collectif s'est engouffré dans une certaine impasse puisque les activités promues ne semblent pas avoir permis le rapprochement des individus des deux groupes. Tout au plus, croit le collectif, elles auront permis de les mettre les uns aux côtés des autres (2.2.3). Les données recueillies au cours de l'enquête rendent compte du nœud essentiel de la problématique : lorsque des collectivités sont composées d'individus exprimant des différenciations culturelles importantes, il est souvent difficile de les assumer collectivement et d'envisager une véritable expérience de faire et de vivre ensemble. Il en est parfois de même dans l'Église à moins qu'un véritable recentrement sur l'expérience du salut ne vienne renouveler en profondeur les motifs et les aspirations de faire et du vivre ensemble.

2.2.1 Socioconstructivisme interactif et Catéchèse biblique symbolique

C'est avec les Freinet, Montessori et Houry, pour ne nommer que ceux-ci, que l'on passera lentement de l'instruction à l'enseignement puis à l'éducation. Ces pédagogues du début du siècle dernier ont su faire évoluer les théories de l'apprentissage

et engager ainsi la naissance du mouvement constructiviste qui sera repris par Piaget, puis l'école cognitiviste conduite par Vygotsky et Feuerstein.

Enseigner ne se limite pas à transmettre des connaissances, et apprendre ne se réduit pas davantage à mémoriser des vérités déjà élaborées. Piaget insiste sur les limites de la pédagogie de la transmission, qui privilégie essentiellement le discours au détriment de l'activité du sujet apprenant, et met en évidence le rôle central de l'enfant dans l'élaboration de ses propres connaissances. Il contribue ainsi à l'idée, aujourd'hui largement répandue, que l'élève doit être au centre de ses apprentissages.¹⁸

Selon l'approche dite traditionnelle, l'élève est sujet d'apprentissages et non pas le sujet de son apprentissage. Cette approche situe donc les acteurs de l'action catéchétique dans une dialectique où le catéchète est appelé à considérer sa participation dans un *pour* les catéchisés. Le maître est véritablement *devant* ses élèves, détenteur d'une somme de connaissances à transmettre. Les catéchisés sont conviés à l'écoute, la réception et à la mémorisation. On peut mesurer la distance qui sépare ce pédagogue de celui qui œuvre avec une pédagogie inspirée des fondements du mouvement socio-constructiviste. Selon cette dernière, c'est le sujet catéchisé qui est placé au centre du processus pédagogique – et non plus les concepts à transmettre – et c'est au sujet catéchisé de contribuer activement au processus d'acquisition de ses connaissances avec la collaboration de ses pairs ainsi qu'avec la participation du pédagogue qui prend la figure d'un guide. C'est ce qu'affirme Marie-Françoise Legendre lorsqu'elle décrit le socioconstructivisme au plan épistémologique :

Il (le socioconstructivisme) partage avec le constructivisme, dont la théorie de Piaget constitue un fondement incontournable, l'idée centrale selon laquelle toute connaissance est nécessairement liée à l'activité du sujet. Si bien que les savoirs élaborés à propos de divers objets ou phénomènes ne sont jamais complètement indépendants des outils conceptuels à l'aide desquels nous les appréhendons et nous les structurons... Si le constructivisme et le socioconstructivisme s'intéressent l'un et l'autre aux outils et

¹⁸ Marie-Françoise Legendre, « Jean Piaget et le constructivisme en éducation, » dans *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de Clermont Gauthier et Maurice Tardif (Montréal : Gaëtan Morin Éditeur, 2005), 345.

processus à l'aide desquels nous organisons notre compréhension du monde, le second insiste tout particulièrement sur la dimension sociale en jeu dans la construction des savoirs. Ces derniers ne sont pas seulement individuellement mais aussi socialement constitués, de sorte que l'on peut difficilement en comprendre la nature ainsi que les modes de constitution et de validation si l'on fait abstraction du contexte social et culturel dans lequel ils ont été élaborés.¹⁹

Afin de définir l'expression « socioconstructivisme interactif », nous reprenons ici les propos de Philippe Jonnaert et Cécile Vander Borghet qui fournissent une articulation et une explicitation des trois termes qui composent l'expression :

La dimension constructiviste postule que la connaissance n'est pas le résultat d'une réception passive, mais constitue le fruit de l'activité du sujet. Cependant, cette activité ne porte pas sur n'importe quel objet, elle manipule essentiellement les idées, les connaissances, les conceptions que le sujet possède déjà. Le sujet apprend en organisant son monde en même temps qu'il s'organise lui-même par les processus d'adaptation, d'assimilation et d'accommodation définis par Piaget.

La perspective constructiviste s'appuie sur le *double postulat* suivant : le sujet construit ses connaissances à travers *sa propre activité* ; l'objet manipulé au cours de cette activité n'est autre que *sa propre connaissance*.

[...] Dans un contexte scolaire, les interactions sociales constituent une composante essentielle de l'apprentissage. Il s'agit sans doute là de l'un des paradoxes du processus d'apprentissage *scolaire*, puisque l'apprentissage est un processus individuel (de construction ou d'adaptation de connaissances) qui sévit en classe, donc à travers les interactions avec les autres. Ces interactions sociales ont également une double dimension : il s'agit d'une part de la dynamique des échanges avec les autres apprenants, les *interactions entre pairs*; il s'agit d'autre part des interactions entre *l'apprenant et l'enseignant*.

[...] Les apprentissages sont certes des processus individuels qui se développent grâce aux interactions avec les autres mais aussi grâce aux échanges que le sujet établit avec le milieu. Cela signifie que les apprentissages scolaires ne peuvent se vivre qu'en situation... Les « situations » auxquelles le sujet est confronté sont « sources » d'apprentissage, car elles

¹⁹ Marie-Françoise Legendre, « Que propose le socioconstructivisme aux enseignants ? » dans *Enseigner*, sous la direction de Vincent Dupriez et Gaëtane Chapelle (Paris : Presses Universitaires de France, 2007), 90-91.

confrontent les connaissances du sujet aux exigences de la situation. Elles sont aussi « critère » car c'est parce que le sujet peut être efficace dans cette situation que ses connaissances sont pertinentes.²⁰

Stordeur, d'autre part, détermine que le modèle pédagogique de l'« empreinte »²¹ qui valorise des comportements liés à écouter-redire-copier-mémoriser promeut des valeurs d'obéissance et d'autorité, d'effort personnel, de volonté, d'élitisme et de mémoire. Par contre le modèle constructiviste qui appelle des comportements de l'ordre du percevoir-chercher-intuitionner-exprimer-utiliser suscite des valeurs d'initiative et d'indocilité, de responsabilité et de confiance, d'engagement et d'autonomie, de créativité et de flexibilité, de coopération et de solidarité ainsi que de convivialité.²²

La Catéchèse biblique symbolique : une pédagogie de type socioconstructiviste

La Catéchèse biblique symbolique est une pédagogie centrée sur la transformation progressive de la parole des catéchisés qui conduit « à l'éthique chrétienne de la croix ».²³ L'un des objectifs fondamentaux de cette pédagogie catéchétique est de permettre aux catéchisés de guérir leur parole afin d'entendre intérieurement la Parole de Dieu et de la « parler » avec d'autres par l'entrée dans un processus de retournement sans fin, une conversion de tout l'être par les médiations du bain culturel biblique et ecclésial.

²⁰ Philippe Jonnaert et Cécile Vander Borght, *Créer des conditions d'apprentissage : un cadre de référence socioconstructiviste pour une formation didactique des enseignants* (Paris/Bruxelles : De Boeck & Larcier, 1999), 29-31.

²¹ Nous l'avons qualifiée précédemment de *traditionnelle*.

²² Joseph Stordeur, *Enseigner et/ou apprendre- pour choisir nos pratiques* (Bruxelles : De Boeck, 2006), 91. Joseph Stordeur définit ce type de pédagogie en ces termes : « Le modèle constructiviste interactif se caractérise essentiellement par l'idée que ce sont les apprenants qui construisent leur savoir à partir de situations proches de la réalité d'utilisation de ce savoir et, grâce aux interactions entre leur savoir « déjà-là » et celui des autres : condisciples, enseignants, livres, etc. D'où l'importance accordée dans cette conception aux essais et surtout aux erreurs puisque celles-ci sont seulement la preuve qu'un apprentissage est nécessaire, mais aussi la base sur laquelle vont s'appuyer les essais suivants et permettant une meilleure prise de conscience du « contenu » de l'apprentissage. » Joseph Stordeur, 18.

²³ Claude et Jacqueline Lagarde, *La Bible, parole d'amour : quand l'initiation chrétienne guérissait la parole*, 11.

La catéchèse n'est pas un enseignement biblique pour la simple et bonne raison qu'elle doit apprendre au catéchumène à se confronter à la Bible, à se battre longtemps avec les Écritures pour guérir sa parole de l'infirmité congénitale. C'est en ce combat spirituel que le croyant rencontre l'amour, découvre en lui le péché et en même temps le salut. Le croyant se bat avec Dieu et non avec le diable aux traits bien souvent sympathiques ! Ainsi l'expliquait saint Augustin aux catéchumènes d'Hippone (fin IV^e s.).²⁴

Cette pédagogie engage ses actants dans un véritable processus socioconstructiviste en plaçant notamment le catéchisé au centre de l'acte pédagogique. Plus qu'un procédé pédagogique, la Catéchèse biblique symbolique est articulée à partir d'une anthropologie biblique, archétype de l'expérience croyante chrétienne. « Du fait de son anthropologie singulière, la culture biblique de la parole suppose une pédagogie qui tranche avec bien des manières de faire utilisées par ailleurs dans le monde des savoirs ».²⁵ Cette conviction de Lagarde trouve un écho manifeste chez Legendre qui soutient qu'il est nécessaire de préciser le mode d'enseignement à privilégier en fonction des types d'apprentissages à réaliser.

Toutes les connaissances ne nécessitent pas une démarche de reconstruction par l'élève et certaines peuvent faire l'objet d'une transmission, mais celle-ci conserve néanmoins une portée limitée. Ainsi, on ne peut apprendre aux élèves à raisonner, à abstraire, à faire des liens en leur transmettant sans plus une démarche ou une procédure. De même, on ne peut enseigner la signification d'un concept ou d'une notion en se limitant à en faire mémoriser la définition par l'élève. Il convient donc de distinguer ce qui peut faire l'objet d'une transmission sociale ou éducative par le langage et ce qui ne s'enseigne pas, c'est-à-dire ce qui doit être reconstruit par l'élève en fonction de sa propre activité.²⁶

Toujours selon Legendre, le rapport à une culture constitue l'un des fondements de la compréhension du socioconstructivisme au plan psychologique. « D'un point de vue psychologique, le socioconstructivisme renvoie donc à une théorie culturelle de la pensée puisque c'est la culture qui lui procure les outils symboliques lui permettant

²⁴ *Ibid.*, 63.

²⁵ *Ibid.*, 286.

²⁶ Marie-Françoise Legendre, « Jean Piaget et le constructivisme en éducation, » 348.

d'organiser sa compréhension du monde ». ²⁷ De même, Legendre affirme que, selon les travaux de Vygotsky, la culture entretient un rôle décisif dans la formation de la pensée. « La culture ne fait pas qu'exercer une influence sur nos connaissances, nos valeurs, nos représentations du monde ; elle façonne littéralement nos manières de penser, car le développement mental résulte précisément de la maîtrise des structures symboliques qu'elle incarne ». ²⁸ Chez les Lagarde, le concept de culture réfère d'abord à la culture biblique et ecclésiale qui contient elle-même ses structures symboliques. Le groupe d'individus qui s'engagent en catéchèse développe aussi une culture propre. Toutefois, cette dimension apparaît moins explorée et analysée systématiquement dans les écrits des Lagarde.

La Catéchèse biblique symbolique entretient des rapports étroits avec l'épistémologie piagétienne d'abord en ce qu'elle « considère que les connaissances ne sont ni préformées chez le sujet ni abstraites à partir des objets, mais qu'elles sont construites par l'apprenant grâce à son activité. » ²⁹ Aussi, elle emprunte l'usage des stades de développements de Piaget. ³⁰ En Catéchèse biblique symbolique on parlera de l'animation par les *niveaux de parole* afin d'articuler la manière dont le catéchisé construit ses connaissances. Le travail pédagogique à partir des *niveaux de parole* se veut un processus qui lie développement et apprentissage par la médiation notam-

²⁷ Marie-Françoise Legendre, « Que propose le socioconstructivisme aux enseignants ? » 92.

²⁸ Marie-Françoise Legendre, « Lev Vygotsky et le socioconstructivisme en éducation, » dans *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours*, sous la direction de Clermont Gauthier et Maurice Tardif (Montréal : Gaëtan Morin Éditeur, 2005), 364.

²⁹ Marie-Françoise Legendre, « Jean Piaget et le constructivisme en éducation, » 348.

³⁰ Legendre situe le concept de stades de développement dans la perspective piagétienne de la compréhension de l'intelligence : « L'intelligence représente pour Piaget l'ensemble des outils dont nous nous servons pour connaître et pour apprendre. Ces outils de connaissance ne sont autres que les actions, initialement pratiques puis graduellement intériorisée sous forme d'opérations, par lesquelles nous sommes en relation avec les objets et que Piaget appelle schèmes d'assimilation. Leur développement va se traduire par la construction des structures opératoires de l'intelligence, d'abord sensomotrices (intelligence pratique), puis représentatives. L'évolution de ces structures va s'effectuer en trois grandes étapes respectivement associées à : 1) la pensée préopératoire, d'abord symbolique puis intuitive, qui marque l'avènement de la représentation, le développement du langage et l'intériorisation graduelle de l'action ; 2) la pensée opératoire concrète, caractérisée par l'élaboration d'opérations logiques et déductives ; 3) la pensée opératoire formelle, qui fait appel à une logique propositionnelle et hypothético-déductive. Ces structures de l'intelligence s'élaborent graduellement en un certain nombre de stades et périodes de développement. » *Ibid.*, 340

ment du « doute méthodique » qui engendre un déséquilibre ou permet d'exprimer le déséquilibre latent et occulté par le catéchisé :

Si la mort est bien le ressort profond de la vie humaine, en tant qu'elle produit encore et toujours la question de sa raison d'être et de son sens, le doute existentiel ne peut pas être commandé par le catéchète. Il arrivera d'ailleurs bien assez vite dans l'existence du jeune.

Le catéchète doit toutefois préparer l'enfant à le recevoir lorsque viendra le jour où il sera confronté durement aux questions ultimes que l'homme raisonnable et raisonnant se pose fatalement. Il doit permettre à l'enfant de dépasser la seule vérité expérimentale et pratique pour le faire accéder à une autre intelligence de la vie, à un autre rapport au monde. Le catéchète doit donc aider l'enfant à mettre en question ce qu'il voit – les images de la vie –, ce qu'il touche, ce qu'il mesure...³¹

Ce chemin pédagogique trouve un écho patent dans les travaux de Piaget qui présente le processus de l'équilibration, facteur explicatif du développement :

L'équilibration consiste essentiellement dans le passage d'un état d'équilibre à l'autre, ce dernier étant supérieur au précédent (notion d'équilibration majorante). Le sujet passe ainsi par de multiples étapes d'équilibre et de déséquilibre. Les déséquilibres sont provoqués par l'exercice plus ou moins approprié des schèmes qui tendent à être adoptés au-delà des limites à l'intérieur desquelles ils s'avèrent fonctionnels. Il y a rééquilibration quand le sujet effectue des changements actifs qui ont pour effet de modifier ses schèmes initiaux et de remédier aux lacunes et insuffisances de leur pouvoir d'adaptation.³²

La Catéchèse biblique symbolique nourrie aussi des rapports étroits et s'inspire des travaux de Lev Vygotsky. Celui-ci associe étroitement, selon « des rapports dynamiques d'interdépendance », apprentissage et développement. Il prend ses distances de conceptions maturationnistes, associationnistes et développe le concept de zone de développement proximal.

³¹ Claude et Jacqueline Lagarde, *Animer une équipe en catéchèse*, 81.

³² Marie-Françoise Legendre, « Jean Piaget et le constructivisme en éducation, » 341.

Concept clé de la perspective éducative de Vygotsky, la notion de « zone de développement proximal » désigne la distance entre le niveau de développement de l'enfant tel qu'il est déterminé par les problèmes qu'il est capable de résoudre seul et un niveau de développement potentiel correspondant aux problèmes qu'il parvient à résoudre sous la guidance de l'adulte ou en collaboration avec des pairs plus compétents.³³

En Catéchèse biblique symbolique, le sujet catéchisé est invité à questionner, voire à critiquer, le texte biblique qui peut le heurter par ses aspérités. Le dilemme cognitif qui est promu à la surface par la médiation du récit biblique convoque le catéchisé, avec l'aide du catéchète, à son expression. Puis, par processus exégétique de transversalité de récits connexes, de liens liturgiques ou existentiels, le catéchisé est appelé à résoudre le dilemme cognitif et ainsi à parvenir à l'appropriation non seulement d'un sens nouveaux des Écritures mais aussi à sa propre existence et à l'expérience ecclésiale et sociale.

- *Et tout à coup, tu fais naître des personnes qui vivent une expérience spirituelle où ils questionnent, parlent, réfléchissent et construisent. MC « A »*
- *Une parole qui circule, qu'on peut même critiquer, qu'on peut même chercher à mieux comprendre en disant « je ne comprends rien là dedans ! » MC « C »*

Les sujets catéchisés font l'expérience de risquer leur propre parole interprétative sur les Écritures, parole soutenue, éclairée et nourrie de celle de leurs pairs. Ils font l'expérience, à même la catéchèse, de la réception de la parole de leurs pairs et de la transmission de la leur propre, l'une et l'autre ne pouvant en sortir indemne. Ils font l'expérience de l'expression de leur prière qui est l'expression de la compénétration des Écritures et de leur expérience. Ils sont mis en présence de catéchètes qui se font guides et compagnons et non plus maîtres et possesseurs d'une vérité à transmettre.

Le socioconstructivisme conduit à reconnaître l'enseignant comme un « acteur social compétent », conscient des raisons qui guident son action et

³³ Marie-Françoise Legendre, « Lev Vygotsky et le socioconstructivisme en éducation, » 361.

apte à juger de ce qui convient en fonction du contexte, des enjeux et des buts poursuivis. L'enseignant ne se contente donc pas d'appliquer des règles, mais il s'efforce de comprendre et d'interpréter les situations auxquelles il est confronté et agit sur la base de cette compréhension et de cette interprétation. Pour ce faire, il est appelé à mobiliser en contexte les savoirs, pratiques ou notionnels, qu'il juge utiles et pertinents pour guider son action.³⁴

Les catéchisés sont ainsi engagés dans un processus de construction inachevé et inachevable de leur identité croyante. Ce processus de construction risquera évidemment de se heurter à toute représentation statique des réalités spirituelles et ecclésiales puisqu'il s'élabore à partir de l'univers culturel biblique, appui fondamental à la réappropriation permanente de la culture ecclésiale.

Enseigner, c'est essentiellement permettre à l'élève de s'approprier les savoirs socialement et culturellement institués d'un programme dans un double objectif : favoriser un processus d'acculturation en permettant aux élèves, à travers les apprentissages, d'accéder à des dimensions importantes de la culture qui vont contribuer à façonner leur pensée et leur compréhension de la réalité (langage, représentations symboliques, outils conceptuels pour comprendre le monde, types de regard que proposent les disciplines, etc.) ; et par ailleurs favoriser, à travers ces apprentissages, leur développement intellectuel, leur capacité d'abstraction et leur plus grande autonomie cognitive.³⁵

- *Avant, tu n'avais pas le droit de questionner. l'interviewé E dit qu'avant on n'avait pas le droit de dire ce qu'on pensait. Elle trouve cela formidable que maintenant les jeunes aient le droit de le faire, dans un cheminement plus vrai que ce qu'elle avait. L'échange et le questionnement. MC « B »*
- *Elle essaie de faire parler sa belle-mère mais on pressent que la belle-mère n'a pas de discours : c'est comme cela, un point c'est tout. Pas de questionnement. Dans trois entrevues, sans qu'on l'ait demandé de manière explicite, l'espace réflexif est clairement affirmé comme un donné essentiel de l'acte du croire. MC « A »*

³⁴ *Ibid.*, 99.

³⁵ *Ibid.*, 93-94.

2.2.2 Une volonté : le mariage arrangé de deux cultures

Nous l'avons vu précédemment, le collectif était ultimement intéressé par la création d'un terreau ecclésial qui permettrait des transactions entre deux groupes d'individus : ceux qui d'une part se sont investis dans une expérience de Catéchèse de type socioconstructiviste et ceux qui, d'autre part, forment majoritairement l'assemblée célébrante du dimanche et qui ont été formés par d'autres pédagogies plus « traditionnelles » marquée par la prédominance de l'enseignement comme, par exemple, le *Petit catéchisme*.³⁶ Un constat apparaît clairement au départ de l'enquête : les deux approches pédagogiques ont contribué à faire naître deux cultures largement différenciées. Les possibilités d'arrimages apparaissent ténues mais vraisemblables : c'est la tâche à laquelle se consacre le collectif. La liturgie constitue le lieu d'expérimentation d'initiatives diverses afin de favoriser ces transactions.

- *J'aurais le goût de dire que l'intuition que l'on avait au départ, c'était cela : essayer de marier deux approches : celle de liturgie traditionnelle avec la catéchèse. Deux approches qui peuvent être très indépendantes l'une de l'autre. On peut penser par exemple que des gens viennent à la catéchèse mais qu'ils ne se mêlent pas à l'assemblée. Et là tout d'un coup, on leur permet de se sentir à l'aise*

³⁶ Les quelques quatre cents ans d'histoire religieuse qui ont été marquées par l'institution du *Petit catéchisme* ont résolument situé la catéchèse sous le mode de l'enseignement. « La formule d'enseignement par le catéchisme, inventée en milieu protestant, a été adoptée par l'Église catholique au moment où celle-ci, de concert avec les autorités politiques, cherchait à reprendre en main les populations, après le Moyen Âge et la Renaissance. Même si, au début de l'adoption de cette formule par les catholiques, certains catéchismes, comme ceux de Ledesma et de Brulart de Sillery, présentent une doctrine souple et aérée, laissant place à l'incarnation, à l'histoire, à l'Esprit, à l'expérience, à l'intériorité, très tôt, avec l'adaptation française de cette formule, dont s'inspire le catéchisme du Père de Brébeuf, et avec le catéchisme de Sens-Québec, cette perspective cède progressivement la place à une doctrine qui devient série de vérités à croire, catalogue de devoirs à accomplir, de gestes à poser, de prescriptions à respecter pour réaliser son salut, le tout imposé à une Église-société (par opposition à une Église-communauté) par une hiérarchie bien structurée de pasteurs légitimes. Par la suite et ce jusqu'en 1951 et surtout jusqu'en 1964, les catéchismes ne seront que la reprise et la répétition, sous différentes enveloppes, de ce contenu essentiel fixé dès le XVII^e siècle ». Jean-Paul Rouleau, « Le fonctionnement d'une institution : les enjeux, les acteurs, les stratégies, » dans *Une Inconnue de l'histoire de la culture : la production des catéchismes en Amérique française*, sous la direction de Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau (Sainte-Foy : Éditions Anne Sigier, 1986), 411.

dans l'assemblée du dimanche, heureux d'être là et valorisés dans ce qu'ils font. Puis en même temps, on leur permet de renouveler le souffle de l'assemblée du dimanche en la rendant plus priante. C'est ça l'intuition que j'avais dans la tête et le rêve que je portais que la catéchèse puisse donner une vie nouvelle à l'assemblée. MC « C »

- *Je pense qu'on est plutôt en présence de deux cultures. Évidemment, les gens qui viennent aujourd'hui à l'Église, ils y viennent de cœur et parce qu'une foi profonde les habite. Ceux qui y viennent c'est parce que la foi est très importante dans leur vie. Mais pourtant ce groupe de célébrants se retrouve dans une posture qui lui semble assez confortable. C'est difficile de mettre un peu de nouveauté là dedans parce qu'on est confortable... MC « A »*
- *Comment marier ces deux culture-là, ça ce fut notre propos depuis plus de deux ans de pré-enquête et d'enquête. Ce n'est pas simple tout cet enjeu des transactions que l'on voudrait fait naître entre les individus de ces deux cultures. MC « A »*
- *Ce fut toujours cela notre question : comment on arrime ces deux cultures-là. Est-ce que ça s'arrime ou pas, y a-t-il des points de convergences ou non ? Parfois on en a vu ! On a aussi vu que la communauté n'était pas si morte... MC « B »*
- *L'assemblée du dimanche n'est pas morte ! On l'a vu souvent ! Mais les participants sont heureux dans le format proposé. C'est leur culture ! Le problème c'est que ceux qu'on fait naître ne parlent pas la même langue ! Je ne suis pas sûr qu'ils veulent se joindre parce qu'ils n'ont pas la même éducation. Dans l'église, on vit autre chose que les paramètres de ce qu'on vit en catéchèse. MC « A »*
- *Je ne serais pas prêt à tout bousculer. Parce que si on y pense bien, la plupart des gens dans l'église n'auront pas vraiment entendu le texte avant la célébration. Les enfants l'auront entendu amplement, plus qu'il faut. C'est peut-être pour les gens dans l'église pour lesquels il faut avoir une véritable délicatesse par souci pastoral. Cependant, on peut peut-être dans un schéma assez classique avoir de l'espace pour une toute petite ouverture d'un sens aux cadeaux et un temps pour*

qu'ils puissent travailler en famille et un temps pour qu'ils puissent se déplacer.
MC « A »

Il est intéressant de constater ici que les déplacements conceptuels que le collectif a pu opérer dans son rapport à la matrice – la faisant passer d'une « mesure étalon » à une invitation à la conversion des responsables pastoraux – ne semblent pas encore avoir atteint l'ensemble de la réflexion et de l'action du collectif. Ce dernier apparaît foncièrement préoccupé par l'organisation d'activités pouvant favoriser le *mariage arrangé* des deux cultures. Comme si l'enjeu ne pouvait se résoudre qu'à partir d'activités à mettre en œuvre. Peut-être ce mariage, à un autre plan, n'est-il pas encore consommé, permettant la perception renouvelée du ministère des membres du collectif eux-mêmes !

2.2.3 Un procédé de juxtaposition culturelle

Par l'analyse de la première activité – la célébration de fin de séquence – le collectif établit le constat que les médiations liturgiques qu'il avait prévues afin de favoriser les transactions entre les catéchisés et les « fidèles » n'ont pas porté les fruits escomptés. Même si les deux groupes semblent avoir manifesté un certain enthousiasme devant la facture de l'activité, le collectif questionne la valeur opérante des transactions qui ont pu avoir cours. On évoquera même le modèle de la juxtaposition afin de rendre compte du mode de mise en commun des deux groupes. La mise en commun ne semble pas avoir stimulé de véritables transactions transformantes des individus de l'un et l'autre groupe. Tout au plus ont-ils été mis en présence les uns des autres.

- *Pour faire un premier commentaire, je me suis demandé si finalement nous n'étions pas tenté – presque naturellement – d'essayer de faire cohabiter deux réalités : c'est-à-dire les gens qui viennent de manière régulière à la messe et qui sont habitués à une structure et un rythme – une forme – et tout à coup de joindre là dedans les enfants en les insérant où l'on peut, là où on trouve des interstices... Bon... par rapport à telle prière, on va mettre les enfants à la place... je*

me suis demandé, en regardant tout cela puisque j'ai pu être en observation, si dans le fond on ne pourrait pas faire un pas supplémentaire pour voir si... lorsque j'ai des nouveaux catéchisés qui se joignent à l'action liturgique, est-ce que la catéchèse ne pourrait pas renouveler en profondeur la liturgie... plus que de mettre ensemble deux réalités : les gens qui viennent à la messe à côté des jeunes qui se joignent et essayer de trouver des arrangements. MC « A »

- *Quand on parle de juxtaposition, cela peut être vrai si on regarde cela d'une certaine manière. On a déjà fait des affaires en liturgie, ce n'est pas la première fois qu'on fait des affaires différentes. Je pense qu'on le faisait en juxtaposition... on fait une messe multiculturelle par exemple... alors on demandait à des gens de d'autres pays de venir porter les offrandes. Tu ne changes rien, tu n'apportes pas le souffle du multiculturel... ces personnes-là vont seulement venir accomplir quelque chose... ça c'était comme juxtaposé. MC « B »*

L'activité s'apparente donc à un procédé de mise en scène d'acteurs dans un environnement devant favoriser des transactions. Or, bien que le scénario se déroule comme prévu, il ne conduit pas à l'expression dramatique souhaitée. La mise en scène témoigne de vices de conception importants. Les moyens mis en œuvre sont rapidement perçus comme mal adaptés à l'exploration des finalités envisagées et, somme toute, le collectif semble ici investi dans un rôle de pourvoyeur de soins pastoraux dont les effets ne sont pas à la hauteur de ses attentes. Pourvoyeur, attentes et scénario : trois termes qui témoignent de la distanciation dans laquelle est campée le collectif par rapport aux catéchisés et aux « fidèles ». Si le collectif se pose comme metteur en scène, peut-il cependant se passer d'être acteur avec les autres acteurs ? Le chemin emprunté ne présente pas la fécondité attendue. Il faudra explorer d'autres avenues peut-être plus prometteuses que les modèles connus et familiers.

* * *

Le rapprochement de deux cultures paradoxalement si opposées alors que fondées sur une même tradition croyante constitue l'un des enjeux de fond de la problé-

matique des transactions. Pourtant, les rapprochements escomptés ne sont pas apparus explicitement au cours de l'enquête. Nous ne croyons pas que ce soit en raison de l'inadéquation des médiations mises en œuvre ou de leur impertinence pour dénouer la problématique. L'enjeu se situe à un autre niveau puisque la réflexion semble encore conduire le collectif à préparer et à animer des activités à l'intention de personnes bénéficiaires de ses initiatives. C'est cette posture qui sera confrontée ultérieurement.

2.3 La matrice : canal d'irrigation des cinq fonctions ecclésiales

Tout au long de la pré-enquête, la matrice est considérée comme le cadre référent pouvant orienter les actions à mettre en œuvre. Toutefois, au début de l'enquête, le collectif fait appel à un second cadre référent : les fonctions ecclésiales au service du Règne de Dieu³⁷ classifiées sous le triple rôle du Christ (prêtre, prophète et roi). Ce second cadre référent, expression du ministère de l'Église, démontre rapidement des affinités et des relations connaturelles avec la matrice. Il apporte aussi une nouvelle profondeur à la lecture des actions et des impacts de ces actions sur la réflexion en cours. Après avoir apprécié les relations entre la matrice et le ministère de l'Église divisé de manière tripartite (2.3.1), le collectif remet rapidement en question ce modèle. S'il possède le mérite d'être relativement synthétique et globalisant, ce modèle pêche toutefois par sa difficulté à tenir avec finesse et précision les différentes modalités explorées du ministère ecclésial par la recherche. Un modèle articulant non plus trois mais bien cinq fonctions est adopté. Les liens entre la matrice, les avancées de la recherche et cette division selon cinq fonctions du ministère de l'Église appellent une nouvelle intelligence de l'action. Nous verrons les impacts déterminants de ce rapport entre les fonctions de l'Église et la construction d'activités contribuant à l'avènement

³⁷ En ce qui a trait à l'exercice des fonctions ecclésiales, Emilio Alberich affirme que « consciente d'être gardienne du « mystère » révélé par Dieu dans le Christ, l'Église a pour mission précise d'éclairer, guider et stimuler l'histoire de l'humanité de telle manière qu'elle appuie d'une manière à la fois explicite et consciente, la réalisation du Règne de Dieu ici-maintenant dans ce monde ». Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 54.

du Règne de Dieu : la *koinônia* (2.3.2), la *leitourgia* (2.3.3), la *martyria* (2.3.4), la *diakonia* (2.3.5) et enfin, l'*oikodomê* (2.3.6).

2.3.1 La matrice et le triple ministère de l'Église

Le processus dialectique qui met en interrelation constante recherche et action conduit le collectif à prendre conscience qu'il s'est engagé non pas seulement dans la recherche d'actions mieux ajustées aux défis contemporains de l'Église et de l'évangélisation, mais aussi dans une réflexion fondamentale de nature ecclésiologique. Les actions mises de l'avant par le collectif demandent d'être nourries et portées par un cadre référentiel théologique plus pertinent que celui de la matrice. Si son origine provient de l'interprétation d'entrevues de catéchisés par la Catéchèse biblique symbolique, elle ne peut ni contenir ni conduire à l'ensemble du ministère de l'Église puisqu'elle n'a pas la prétention de l'appréhender. Un nouveau cadre pouvant tenir et permettre d'explorer la mission ecclésiale, de manière nécessairement imparfaite et limitée en raison de ses choix de catégorisation, est alors recherché.

Le premier cadre utilisé fut celui de la division tripartite (prêtre, prophète et roi). Cette classification inspire et oriente le ministère de l'Église par l'interprétation du triple ministère du Christ : le ministère du Christ-prêtre (fonction sacerdotale), le ministère du Christ-prophète (fonction prophétique) et le ministère du Christ-roi (fonction royale). Alors que le collectif s'est investi dans la mise en œuvre d'une action liturgique, ces trois fonctions se sont accolées spontanément à la lecture qu'il fait de son action.

- *Dans le fond ça fait penser aux trois fonctions du Christ : prêtre, prophète et roi – qui sont les trois fonctions de l'Église. Alors, prêtre pour la liturgie et l'on est en train de voir comment la catéchèse peut renouveler la liturgie, roi parce que c'est la manière dont on se fait leader, dont on prend soin et qu'on veille sur – et là on est en train de voir la manière dont on est leader et dont on prend soin du peuple de Dieu - et prophète, c'est l'annonce de la Parole par la catéchèse no-*

tamment. On est en train de voir que les trois fonctions de l'Église par la catéchèse sont en train d'être colorées, renouvelées... MC « A »

La fonction sacerdotale s'ajuste alors avec souplesse au travail d'investigation entrepris par le collectif afin de renouveler la liturgie. Ce renouvellement passe par la participation des catéchisés à l'assemblée liturgique et par leur contribution espérée en vue d'une réactualisation de l'héritage des rites et des sacrements. La catéchèse est alors perçue comme un agent pouvant travailler de l'intérieur l'exercice ecclésial de la fonction sacerdotale :

- *Je pense qu'il faudrait entre nous vraiment bien camper ce que nous avons décelé dans l'expérience de la CBS, ces éléments-là... moi, c'est ça ma porte d'entrée (la matrice) qui permet d'engendrer l'expérience de la catéchisation et comment cela peut renouveler toute la liturgie. Non seulement la liturgie mais les rapports que nous avons entre nous, le type de rapports que nous établissons, le type de prise de parole que nous avons sur l'Évangile, c'est ça que ça renouvelle. Et la liturgie va être un reflet de cela parce qu'elle est sensée exprimer la vie et elle relance cela aussi. MC « B »*

La fonction prophétique trouve un écho manifeste dans l'intérêt du collectif à favoriser des transactions entre les catéchisés et les « fidèles ». Ces transactions pourront trouver un vecteur potentiel dans le prophétisme, c'est-à-dire le témoignage d'une parole et d'une présence qui interpelle et qui convoque à la conversion et à l'action de grâces.

- *Ce qui me réjouit beaucoup moi, c'est de voir les gens qui font de la catéchèse. Ce fut une célébration qui les a fait célébrer mieux que d'habitude alors qu'on le fait seulement entre catéchisés. Pour moi, la célébration que nous avons eu dimanche est encore plus belle et plus valable et signifiante pour les enfants et les parents que celle qu'on vivait en intimité là-bas (au Collège Champigny où se déroulent les catéchèses de la paroisse). Ça me réjouit beaucoup ! Et une autre*

chose : tant mieux si ça renouvelle la communauté, tant mieux si ça lui donne un souffle nouveau, une vie nouvelle. D'après moi tout le monde y gagne au bout de la ligne. La communauté puis les catéchisés... on s'enrichit mutuellement. MC « C »

Enfin, la fonction royale répond ou correspond au travail de repositionnement et de redéfinition du type de leadership pastoral à promouvoir afin de favoriser l'expérience ecclésiale de la matrice en liturgie. On constate ici combien la posture pédagogique du catéchète en Catéchèse biblique symbolique travaille certaines modalités d'expression et d'exercice du ministère pastoral :

- *Il restera toujours que dans une assemblée liturgique il y a un président et il faut qu'il assume son rôle. Il faut quelqu'un qui signifie cela. Il y a une action liturgique propre au rassemblement du dimanche et je pense qu'il faut la vivre et il y a des intervenants qui sont situés là dedans. Mais cela ne veut jamais dire que la matrice doit être inexistante ou que l'on tasse la matrice ! Ça se fait dans le cadre de cela. Moi ça ne me dérange pas qu'un président prenne la place mais qu'il le fasse à l'intérieur d'un lieu libre où il y a un dialogue, une fraternité, etc. MC « B »*

Toutefois, cette division tripartite a rapidement montré certaines limites. Elle a semblé incapable de contenir et d'exprimer de manière adaptée le travail de prospection pastorale et de réflexion théologique du collectif. Si on pouvait spontanément associer la liturgie à la fonction sacerdotale, la catéchèse à la fonction prophétique et la gouvernance à la fonction royale, la fraternité pouvait quant à elle appartenir à chacune des fonctions et le service des personnes devait être associé à la fonction royale. Il est donc apparu qu'il serait nécessaire de rechercher une nouvelle division du ministère de l'Église. Ce sont les travaux de Alberich qui procureront au collectif une nouvelle manière d'appréhender les « formes fondamentales de la visibilité de l'Église ».

Le Règne de Dieu *réalisé* dans l'amour et le service des personnes (le signe de la *diakonia*) ; le Règne de Dieu *vécu* dans la fraternité et la communion

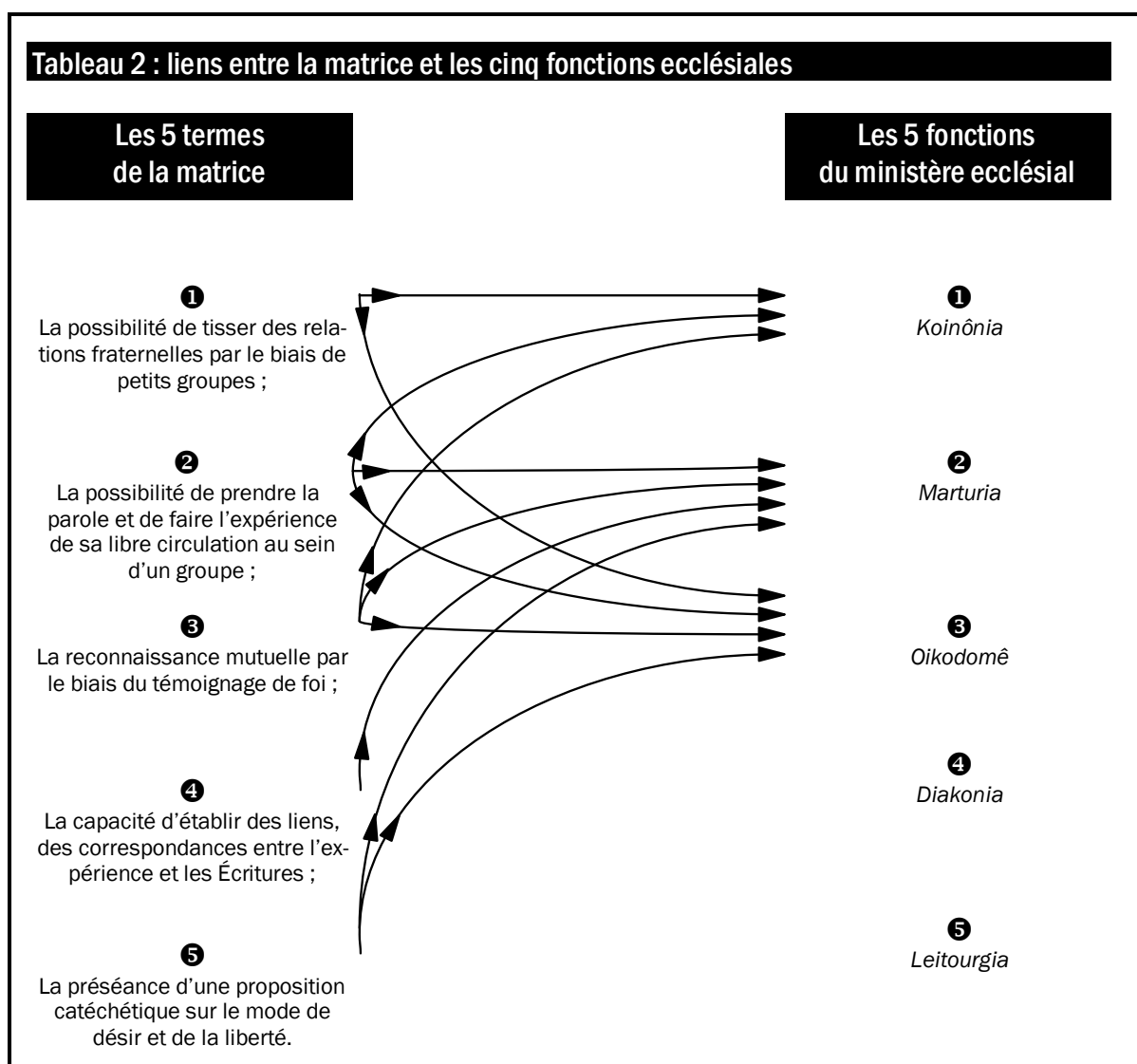
(le signe de la *koinonia*) ; le Règne de Dieu *proclamé* dans l'annonce salvifique de l'Évangile (le signe de la *martyria*) ; le Règne de Dieu *célébré* dans les rites festifs et libérateurs des célébrations chrétiennes (le signe de la *leitourgia*). Ainsi, l'Église souhaite être dans le monde la médiatrice par excellence du *service*, de la *communion*, de la *proclamation* et de la *célébration*, par analogie avec les quatre catégories anthropologiques fondamentales de l'*action*, de la *relation*, de la *pensée* et de la *célébration*.³⁸

- *Moi aussi, je suis de plus en plus convaincu que pour devenir chrétien, la Catéchèse biblique symbolique ne peut pas être le seul chemin catéchétique, parce que devenir chrétien, c'est découvrir que ça implique un engagement dans le monde. Si jamais je place des personnes en processus de catéchisation en relation avec des personnes qui sont engagées à transformer le monde, ça devient une expérience catéchétique. Il y a une ouverture à ce que c'est que d'être croyant. Quand on place des catéchisés en relation avec d'autres personnes croyantes, quand on leur donne de pouvoir vivre la fraternité, cela aussi c'est catéchétique parce que c'est communionnel. Ça fait découvrir qu'être croyant ça ouvre aux quatre fonctions de l'Église : la liturgie – en grec la leitourgia, le service – la diakonia, la fraternité – la koinônia et la proclamation de la parole – la martyria. MC « A »*

Bien que cette division quadripartite permette une saisie plus affinée du ministère de l'Église et une corrélation plus manifeste avec les perspectives de la recherche, le chercheur perçoit que cette dernière laisse en plan l'un des objets fondamentaux de la recherche : le leadership pastoral. De fait, dès le début des travaux d'enquête, le collectif s'est intéressé d'une manière toute particulière aux impacts qu'engendre le déploiement pastoral de la matrice sur les attitudes et les modalités de l'exercice du leadership pastoral. La recherche a donc commandé d'ajouter un cinquième terme à l'articulation quadrifide de la mission de l'Église : le processus même de l'édification de l'Église associé aux modalités de l'exercice de la gouvernance – l'*oikodomê*.

³⁸ *Ibid.*, 55.

Cette représentation à cinq termes conserve des accords et des complicités naturelles avec la matrice. Évidemment, les fonctions ecclésiales ne peuvent être contenues dans la matrice. Toutefois, la matrice peut être à bon droit considérée comme l'expression de trois des cinq fonctions ecclésiales. Le tableau 2 illustre les liens que nous avons établis entre la matrice et les cinq fonctions ecclésiales.



2.3.2 La koinônia

Le terme *κοινωνία* apparaît une fois dans l'Ancien Testament grec et dix-neuf fois dans le Nouveau Testament. Il est traduit tantôt par communion, communautaire, commun, tantôt communication, solidarité, participation, union, participer ou avoir part.

L'analyse des textes néotestamentaires qui utilisent ce terme dans le sens de « communion » démontre que la communion est d'abord le fruit de l'initiative de Dieu. « Il est fidèle, le Dieu par qui vous avez été appelés à la communion de son fils Jésus Christ, notre Seigneur. » (1 Co 1, 9). Aussi, c'est l'Esprit Saint qui introduit dans la communion : « La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous ! » (2 Co 13, 13).³⁹ Cette communion de nature et d'origine divine se prolonge dans le type de rapport que les croyants établissent entre eux, rapports initiés et inspirés eux-mêmes par la communion de l'Esprit Saint : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. » (Ac 2, 42).⁴⁰

Dans la traduction de la TOB, le terme *κοινωνία* traduit aussi la participation à l'expérience d'entraide et la dimension communautaire: « N'oubliez pas la bienfaisance et l'entraide communautaire. » (He 13, 16) ; « Car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu prendre quelque part aux besoins des saints de Jérusalem qui sont dans la pauvreté. » (Rm 15, 26).

La description « idéale et idéalisée » de cette communauté primitive [celle des Actes des apôtres] nous est offerte dans les « résumés » qui s'insèrent dans la trame du livre des Actes (cf. 2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 16-16). Ils mettent en vive lumière deux éléments qui seront essentiels lorsque le monachisme (et la « vie religieuse ») voudra transposer la *sequela Christi*. En premier lieu : la présence du Seigneur s'expérimente dans l'écoute assidue de la Parole dans la prière, dans la liturgie, dans la fraction du pain. C'est ce qui constitue le point d'unification de la communauté des disciples qui devient une vraie « fraternité », tout comme la présence physique de Jésus

³⁹ Voir aussi Ph 2,1 ;

⁴⁰ Voir aussi Ga 2, 9 ; 1 Jn 1, 3 ; 1 Jn 1, 6-7.

constituait le point d'unification de ceux qui le « suivaient ». Maintenant, il s'agit d'une présence *en Pneumati*. En second lieu : cette unité autour de Jésus s'exprime normalement dans une *koinônia* totale. S'agissant alors des choses matérielles (...mais il y en a d'autres), cela suppose la mise en commun des biens, un partage. Pour « suivre » Jésus, les apôtres ont abandonné *ta idia* (les biens personnels). L'Église de Jérusalem est aussi caractérisée par le fait que chacun renonce à faire sien (*idion*) ce qui lui appartient (cf. 4, 32). Il délaisse tout cela au profit de la communauté fraternelle où tous n'ont qu'un « seul cœur et une seule âme ». À ceux qui « le suivaient » Jésus avait demandé d'abandonner leurs biens. Les paroles de Jésus s'appliquent maintenant à la *koinônia* de la Pentecôte. Ce détachement pour « suivre » le Christ est chose féconde : elle construit concrètement la *koinônia*.⁴¹

Les trois premiers termes de la matrice concernent de manière plus explicite la *koinônia* : possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes ; possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe ; reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage. Si d'emblée l'établissement et la consolidation de certains liens entre catéchisés et catéchètes sont constatés par les adultes interviewés, ces liens peuvent être chargés, selon l'interprétation du collectif, d'une valeur spirituelle et théologique. La matrice est alors appréhendée selon sa capacité à qualifier le type de relation que la catéchisation engage. Les termes de bienveillance évangélique et de relation vraie sont employés afin de caractériser ces relations.

- *Quand dans la matrice on disait que c'est un élément qui est important je pense que c'est en train de qualifier le type de relation. La spécificité d'une relation chrétienne. Tisser des liens mais ça dépasse des liens purement sociaux. Ça dépasse cela. MC « B »*
- *Et je pense qu'à partir de la Parole de Dieu, il y a comme... dans les échanges avec les autres catéchètes ou avec les jeunes, on attend une bienveillance évangélique. Il y a comme une bienveillance, de cela qui se glisse dans les liens qu'on*

⁴¹ Jean-Marie Roger Tillard, « Conseils évangéliques/I, » dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, sous la direction de Stefano De Fiores et Tullo Goffi (Paris : Cerf, 1983), 168.

est en train de vivre. Ce qui fait que on peut compter là-dessus, on fait confiance, on est ouvert, plus spontanément qu'avec notre propre famille ou nos plus proches physiquement. Je trouve cela beau ce qui se glisse là dedans dans le type de relation. Ça qualifie beaucoup et ils sont capables d'en parler de source. C'est surabondant la parole là-dessus. MC « B »

Plus encore, le collectif prend conscience que la *koinônia* peut même conduire à des relations ouvrant sur l'expérience du salut. La valeur et l'importance de ces relations peut être ultime, au point de donner sens ou espoir en l'existence. Par le fait même, la *koinônia* est perçue par le collectif comme une voie privilégiée afin de faire l'expérience du Règne de Dieu, par la médiation de relations qui permettent d'expérimenter le Salut :

- *Il y a vraiment une expérience de salut là dedans. « C'est plus fort que ma propre famille... je retrouve des gens que je connais mieux que mes propres voisins... » il y a quelque chose de cela. Ça qualifie jusqu'où ça va ce type de liens nouveaux-là. Moi le type d'expérience que j'ai, ce qui m'étonne le plus, c'est que ça va assez loin. MC « B »*
- *Quand il (l'interviewé E3) dit « si je n'étais pas venu en catéchèse, si je n'avais pas fait ce cheminement là depuis quatre ans, je ne me serais pas rendu jusque là et possiblement j'aurais décroché. Le fait de s'accrocher à des personnes comme celles-là, ce sont des amarres. » Il y a quasiment une expérience de salut derrière cela. Cela m'a impressionné quand on voit l'ensemble de la prise de parole de l'individu. Peut-être qu'il doute même d'où il en serait tout court... Il a une expérience forte qui lui fait dire qu'il ne fait pas seulement connaître quelqu'un... et il y a toujours une connotation claire à la fraternité, des liens familiaux. Ce qui n'est pas facile pour lui dans sa famille, il le retrouve là dans l'expérience de la catéchèse. C'est plus prégnant. Toute son entrevue est tissée de liens. MC « A »*

L'analyse des actions mises en œuvre au cours de l'enquête révèle de nombreuses expressions de la *koinônia*. En ce qui concerne la première action – la célébra-

tion de fin de séquence par laquelle les catéchisés sont conviés à se joindre à l'assemblée célébrante du dimanche –, le collectif ne semble pas préoccupé par la question des liens entre les participants durant le déroulement de l'activité. Toutefois, les relations entre les participants sont évoquées de manière transversale par l'espace créé et utilisé pour la prise de parole.

- *Je pense que présentement, c'est moins cela. C'est sûr qu'il faut que les adultes apprennent aussi à exprimer la parole. Chez l'enfant c'est plus facile, c'est plus naturel mais chez l'adulte, c'est plus difficile. Il faut s'approprier à le faire. MC « D »*
- *Là pour l'instant, la liturgie exprime la vie communautaire qu'on a ... puisqu'on s'en parle jamais entre nous, bien c'est quelqu'un qui nous partage sa réflexion et qui va en parler... c'est correct, on s'attend à cela et ça satisfait tout le monde. Parce qu'on n'a pas d'expérience de cela... mais c'est moins vrai parce qu'il y en a qui vivent l'expérience de cela, des catéchètes et des catéchisés, et on trouve cela légitime de faire une homélie partagée... MC « B »*

En ce qui a trait à la *kt-dimanche*, la seconde action, l'analyse de la dimension fraternelle s'avère plus fournie et détaillée. Ce sera même l'angle d'analyse premier de l'activité puisque sa préparation s'est effectuée avec la participation de familles qui ont contribué à sa planification et à sa réalisation.

- *Ce que j'ai remarqué c'est que comparativement à la dernière kt-dimanche la fraternité m'a jeté à terre. À la dernière kt-dimanche, les gens étaient un peu... gênés, c'était un peu froid. Même l'équipe de préparation avait convenu qu'il fallait créer un bon climat accueillant pour qu'ils se sentent à l'aise et qu'ils puissent créer des liens. Bien, on ne savait pas trop... les gens ne parlaient pas trop. Cette fois-ci, les familles se connaissaient déjà alors elles étaient contentes de se retrouver. Les nouvelles personnes ne se sont même pas assises et elles jasaient aussi. Je sentais qu'il y avait un courant. Je me suis dit que c'est beau parce qu'il y a comme une communauté de liens. Et à la fin il y a quelqu'un qui l'a dit : « c'est*

le fun parce que c'est plus humain, on se retrouve plus... c'est moins anonyme que la messe le dimanche. » MC « B »

- *Puis en même temps, si je fais un lien avec les entrevues que j'ai lues, as-tu remarqué combien les gens manifestent l'importance des petits groupes, la reconnaissance mutuelle, le fait qu'on ait pu se parler, le lien, etc....[...] C'est toujours à taille humaine... à deux ou trois personnes, à quatre ou à cinq... Le renouvellement dont tu parles et qui est effectivement si majeur ne passe-t-il pas par cette dose d'humanisation qu'on n'a pas fini de faire déployer dans l'assemblée ? MC « A »*
- *Tu vois, il y a des liens nouveaux qui se tissent. MC « B »*
- *Quand les relations humaines sont plus vraies possible, quand on a une attention à cela, quand dans une communauté il y a une attention portée sur les relations que les gens vivent, qu'est-ce que ça peut faire surgir ? MC « B »*

La dernière activité mise en œuvre par le collectif envisage alors d'explorer un nouveau type d'activité favorisant la *koinônia*. Le *dimanche* est ici proposé comme un événement proposant un volet liturgique, fraternel et catéchétique notamment. Puisqu'il comporte des portes d'entrées multiples, il permet aux participants de s'y associer au moment et pour la durée de leur choix. La dimension fraternelle y est évidemment privilégiée. Toutefois, le collectif a pu associer, à l'occasion, trop étroitement *koinônia* avec *relations chaleureuses*. Retenons, selon les propos de Tillard cités plus haut, que la *koinônia* est l'expression de l'unification entre les croyants en raison de la présence du Seigneur. Sa suite engage une profonde conversion des rapports humains et conduit à désirer ne plus faire qu'un (Jn 17, 11.21-22). La *koinônia* n'est donc pas à confondre avec une fratrie qui rassemblerait des individus en raison d'affinités naturelles ou uniquement par sympathie mutuelle. Au contraire, la *koinônia* rassemble des individus qui, en raison de l'expérience fondamentale de la suite du Christ, arrivent à faire communion malgré ou au-delà des différences culturelles ou sociales qui devraient pourtant plus naturellement les éloigner les uns des autres.

- *Pour l'Épiphanie, comment pourrions-nous imaginer cela ? Pourrions-nous penser à un rallye où les gens arrivent après avoir cherché une étoile ? Un dîner après la messe pour favoriser la fraternité ? Parce que là ça permet aux gens de vivre une expérience pleine de sens. MC « B »*

2.3.3 La leitourgia

L'emploi du mot grec *leitourgia* revient quatre fois dans l'Ancien Testament grec et il n'est employé que six fois dans le Nouveau Testament. Il appelle les déclinaisons de sens suivantes : service, ministère, liturgie, collecte et culte. *Leitourgia* est employé pour évoquer un service liturgique.⁴² Il évoque aussi le culte lui-même.⁴³ Enfin, il suggère la collecte servant à manifester la communion entre les croyants et ainsi la gloire de Dieu.⁴⁴ *Λειτουργία* évoque aussi la liturgie que le Christ accomplit lorsqu'il verse son sang et, par extension, lorsque ses ministres font de même : « C'est pour l'œuvre du Christ qu'il a failli mourir, ayant risqué sa vie pour vous suppléer dans le service que vous ne pouviez me rendre vous-mêmes. » (Ph 2, 30).⁴⁵

Le signe de la *leitourgia*, dans ses divers moments (Eucharistie, sacrements, culte, dévotions et prière) devient l'ensemble des rites, des symboles et des moments festifs de l'expérience chrétienne comme proclamation et don du salut. Il répond au besoin profondément enraciné chez les humains de célébrer, le besoin d'accepter et d'exprimer la vie comme un rite et un don de salut. Confrontée à la carence de sens et aux contraintes imposées par une rationalité qui tend à évacuer symboles et poésie, la communauté chrétienne est appelée à créer des espaces où la vie et l'histoire, arrachées à leur imprécision, sont célébrées et exaltées comme un projet et le lieu de la réalisation du règne de Dieu.⁴⁶

⁴² « Et il advint, quand ses jours de service furent accomplis, qu'il s'en retourna chez lui. » (Lc 1, 23).

⁴³ « Puis, de la même manière, il aspergea de sang la Tente et tous les objets du culte. » (He 9, 21).

⁴⁴ « Car le service de cette offrande ne pourvoit pas seulement aux besoins des saints ; il est encore une source abondante de nombreuses actions de grâces envers Dieu. » (2 Co 9, 12).

⁴⁵ « Au fait, si mon sang même doit se répandre en libation sur le sacrifice et l'oblation de votre foi, j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous tous. » (Ph 2, 17) ; « Mais à présent, le Christ a obtenu un ministère d'autant plus élevé que meilleure est l'alliance dont il est le médiateur, et fondée sur de meilleures promesses. » (He 8, 6).

⁴⁶ Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 56.

Il est difficile de faire une interprétation des données de l'enquête en ce qui a trait à la *leitourgia* puisqu'elle fut le plus souvent considérée en fonction de sa capacité à déployer les quatre autres fonctions. C'est effectivement à partir de la liturgie que le collectif a porté un regard critique et constructif tant sur l'*oikodomê* (ministères ecclésiaux et liturgiques, présidence d'assemblée, assemblée comme sujet, etc.), sur la *martyria* (capacité à prendre la parole à partir des Écritures, témoignage, etc.), sur la *koinônia* (fraternité et communion entre les participants aux différentes activités liturgiques proposées) que sur la *diakonia* (ministère et service auprès d'individus nécessiteux en proposant un geste à leur égard au sein de la liturgie). La *leitourgia* est donc considérée, durant la majeure partie de l'enquête, comme un véhicule révélant la qualité de l'expérience communautaire en cours et le lieu d'expérience communautaire permettant, possiblement, des transactions entre les catéchisés adultes et les « fidèles ».

- *Je pense qu'on a dit : il y a le cadre de la liturgie du dimanche et comment dans ce cadre honorer ce qui se vit dans la catéchèse. MC « B »*
- *Si on pousse la matrice en liturgie, on va se dire : « de quoi mon assemblée a besoin pour vivre la fraternité, pour vivre le dialogue mutuel... » Et là on va dire : « c'est quoi les moyens qu'on a ? » Ben on a besoin d'un prêtre parce qu'on veut présider l'eucharistie puis c'est lui qui est le signe. On a donc besoin d'une personne qui est à l'aise pour animer... Cela ouvre de nouveaux ministères en liturgie... MC « B »*

2.3.4 La martyria

L'emploi du terme *μαρτυρία* trouve trente-sept occurrences dans le Nouveau Testament. Ses déclinaisons de sens évoquent le témoignage et le témoin lui-même ainsi que la réputation. Lorsque *μαρτυρία* évoque le témoignage, il est le plus souvent associé au fait de rendre compte de la présence et de l'œuvre du Règne de Dieu : « Il

vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. » (Jn 1, 7).⁴⁷ Le terme μαρτυρία est familier à la proclamation et donc à un certain prophétisme.⁴⁸ La persécution subie en raison de l'annonce et du travail au service du Règne de Dieu est aussi considérée comme un important témoignage.⁴⁹

Le signe de la *matyria* ou de la *fonction prophétique* (la première proclamation, la *catéchèse*, la prédication et la réflexion théologique) devient la manifestation d'une Parole qui libère et qui offre une *clé d'interprétation* de la vie et de l'histoire dans le monde. Confronté au besoin de sens et d'une vie capable de côtoyer l'expérience du mal qui conduit tant d'individus au fatalisme et au désespoir, le chrétien est appelé à devenir le porteur de l'espérance, « l'adversaire de l'absurde, le prophète du sens » par la proclamation de Jésus de Nazareth qui révèle l'amour du Père et la venue inaugurée du Règne de Dieu.⁵⁰

La *martyria* trouve des accointances explicites avec les quatre derniers termes de la matrice. La prise de parole, le témoignage, le rapport aux Écritures et la catéchétique dans un mode de liberté et de désir permettent d'apprécier des modes d'expression de cette fonction au sein de la matrice. Lorsqu'il analyse les actions entreprises, le collectif convient que l'initiative de la *martyria* fut confiée prioritairement et essentiellement, lors de la célébration de fin de séquence, au président d'assemblée. Une homélie dialoguée avec l'assemblée a toutefois suscité la prise de parole chez un nombre très restreint de participants. Son impact est évalué de manière somme toute positive bien que la centration de l'activité « interprétative » autour des expressions

⁴⁷ « Et Jésus lui dit : « Garde-toi d'en parler à personne, mais va te montrer au prêtre et offre le don qu'a prescrit Moïse : ce leur sera une attestation. » (Mt 8, 4).

⁴⁸ « Cette Bonne Nouvelle du Royaume sera proclamée dans le monde entier, en témoignage à la face de toutes les nations. Et alors viendra la fin. » (Mt 24, 14) ; « Avec beaucoup de puissance, les apôtres rendaient témoignage à la résurrection du Seigneur Jésus, et ils jouissaient tous d'une grande faveur. » (Ac 4, 33).

⁴⁹ « Mais, avant tout cela, on portera les mains sur vous, on vous persécutera, on vous livrera aux synagogues et aux prisons, on vous traduira devant des rois et des gouverneurs à cause de mon Nom, et cela aboutira pour vous au témoignage. » (Lc 21, 13) ; « Et si un endroit ne vous accueille pas et qu'on ne vous écoute pas, sortez de là et secouez la poussière qui est sous vos pieds, en témoignage contre eux. » (Mc 6, 11) ; « qui s'est livré en rançon pour tous. Tel est le témoignage rendu aux temps marqués. » (1 Tm 2, 6) ; « Vous serez traduits devant des gouverneurs et des rois, à cause de moi, pour rendre témoignage en face d'eux et des païens. » (Mt 10, 18).

⁵⁰ Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 56.

du président d'assemblée semble contenir et limiter les possibilités de déployer d'autres médiations à la *martyria*.⁵¹

- *C'était des gens sans enfant et un monsieur a dit : « c'est intéressant ! » Puis il s'est même exprimé durant l'homélie partagée. Il a dit à sa femme : « C'est une approche qui est vraiment intéressante ! il me semble que ça nous permet de voir le lien avec la Parole !... Ils aimaient cela avoir l'occasion de partager et lorsque d'autres intervenaient le monsieur disait : « C'est pas mal vrai ! C'est un enfant qui dit cela ! » Il le vivait tout de même si effectivement nous avons imbriqué deux types d'approches... MC « D »*
- *Lorsque tu dis, est-ce qu'on aurait pu parler ensemble, c'est génial effectivement parler en famille. Ce n'est pas bien différent de ce qu'on a fait, mais cela aurait ajouté la prise de parole. Nous avons eu une prise de parole mais elle était minimale. De penser que cela aurait pu être même confrontant de se dire en famille ce qui m'aveugle... bon mais moi ce que je veux dire c'est que nous sommes dans nos premières expériences de tout cela et nous avons tout de même ouvert l'espace « prise de parole ». MC « B »*
- *C'est le président qui a le quasi monopole de la parole – bien que cette fois-ci il a eu la bonté de donner un peu la parole à l'assemblée durant l'homélie - mais c'est pas encore l'assemblée qui fait une expérience ensemble. En catéchèse socioconstructiviste ce sont les gens qui construisent le savoir ensemble.*

⁵¹ Gilles Routhier a fait une analyse exhaustive des propos tenus lors du synode de Québec (1992-1995) au sujet de l'homélie. Il dégage des 157 propositions du synode deux conclusions évidentes : « On veut massivement que des laïcs soient associés à l'homélie pour deux motifs principaux : - parce que les homélies actuelles apparaissent décrochées, loin des préoccupations des gens, sans prise sur la réalité concrète et spécialement étrangère aux jeunes. L'association des laïcs à l'une ou l'autre des étapes du processus homilétique (préparation, prestation), vise à rendre les homélies plus proches des questions des gens, de leur « vécu », ce donnerait plus de mordant à l'homélie ; - parce que le format actuel de l'homélie limite la participation des membres de l'assemblée, ne favorise pas l'interaction et la circulation de la parole. L'association des laïcs à l'homélie (partage de la parole, échange, dialogue, questions et réponses, etc.) viendrait rompre le monopole de la parole favorisé par le format actuel de l'homélie et nous ferait entrer dans un nouveau modèle de communication : la communication interactive ». Gilles Routhier, « Quand les fidèles parlent des homélies qu'ils entendent et de celles qu'ils souhaitent, » dans *Faire écho au Verbe : réinvestir dans l'homélie*, sous la direction de Gilles Routhier (Montréal : Médiaspaul, 1999), 79.

*Et nous, nous ne sommes pas là pour tout mener, tout dire et tout diriger. MC
« A »*

Le déploiement de la fonction de la *martyria* est aussi apprécié selon sa capacité à faire entrer les protagonistes dans une expérience de réinterprétation de la nature des relations qu'ils entretiennent entre eux. Cette interprétation confirme celle que nous avons proposée précédemment au sujet du troisième terme de la matrice (la reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de la foi). Le collectif prend conscience des impacts multilatéraux de la *martyria* en ce qui a trait au témoignage que des individus peuvent avoir auprès de leurs pairs, sur l'effet mobilisateur pour les individus qui reçoivent ce témoignage ainsi que sur la modification et parfois même le retournement de la manière de considérer celui ou celle qui se dévoile par le témoignage.

- *Et de voir l'exemple qu'ils donnent à d'autres familles, pour moi c'est important ! C'est vraiment un plus. MC « D »*
- *Ça, ce fut déterminant... on l'a vu dans la kt-dimanche que la prise de parole mutuelle comment cela nous change, ça change les liens dans une même famille... le regard d'étonnement d'un parent pour son enfant ou vice-versa... MC « B »*
- *Moi, c'est ça ma porte d'entrée qui permet d'engendrer l'expérience de la catéchisation et comment cela peut renouveler toute la liturgie. Non seulement la liturgie mais les rapports que nous avons entre nous, le type de rapports que nous établissons, le type de prise de parole que nous avons sur l'Évangile, c'est ça que ça renouvelle. MC « B »*

Enfin, le troisième angle d'analyse de la fonction de la *martyria* au sein de l'enquête concerne l'acte de transmission qu'initient certains baptisés. Rappelons que la *kt-dimanche* a été préparée conjointement avec une équipe de bénévoles. Puisque l'activité à préparer s'appuyait sur une péricope évangélique, certains membres du collectif ont entamé un travail patient de catéchisation de tous les membres de l'équipe. Lors de l'animation de l'activité par tous les membres de l'équipe, le collectif

a été témoin d'une prise en charge non seulement des constituantes structurelles de l'activité mais aussi et surtout du déploiement de sa dimension catéchétique. D'une posture habituellement passive lorsqu'ils participent à d'autres types d'activités liturgiques, ces baptisés associés à la préparation de l'activité deviennent initiateurs, catéchètes et transmetteurs d'une expérience qu'ils ont eux-mêmes explorée et traversée. Ce passage d'une posture de récepteur à un statut d'acteur et de passeur a suscité étonnement et satisfaction chez les membres du collectif. La *martyria* ne peut plus dès lors être considérée comme une fonction isolée des autres. Tout au contraire, on perçoit clairement ici qu'elle nourrit et stimule la mise en œuvre des autres fonctions.

- *Je pense que ce qui fut vécu dans l'équipe de préparation est quelque chose de majeur pour l'avenir de nos communautés. En tout cas, j'ai vu là des familles qui ont pris plaisir à être ensemble. Elles me disaient que ce n'était jamais pénible d'amener les enfants aux rencontres de préparation et ça reste pour eux quelque chose d'important à vivre en famille et de préparer quelque chose pour d'autres. Je pense qu'ils pensaient qu'ils ne seraient jamais capables de faire cela à l'intérieur de la communauté. Qu'on leur ait ouvert cet espace-là, ce fut très bien. Et les jeunes ont même demandé à s'impliquer pour une prochaine. J'ai vu des gens changer et j'ai découvert aussi des charismes là dedans. MC « D »*
- *Je regardais ce que les familles ont préparé – les jeux et les animations – et je les regardais animer. Ils étaient dedans, ils étaient contents et on sentait qu'ils se sentaient eux, transmetteurs de l'expérience, de la Parole. Je ne sais pas ce qu'ils ont vécu quand ils ont fait la préparation mais on dirait qu'ils avaient le goût de passer cela. MC « B »*
- *Moi c'est une des premières fois que je vois cela que des paroissiens prennent en charge la transmission d'un sens possible. Ce n'était pas moi qui faisais une homélie. C'était la communauté qui portait cela. MC « B »*

2.3.5 La diakonia

L'emploi du mot grec *διακονία* revient une fois dans l'Ancien Testament grec et trente-quatre fois dans le Nouveau Testament. Dans son emploi néo-testamentaire, les harmoniques de sens du mot *diakonia* concernent le service comme tâche et responsabilité envers les personnes nécessitant des biens matériels ou spirituels. Qu'il s'agisse du service des plus démunis autant que du service de l'annonce de l'Évangile et des diverses manières de l'incarner pour l'assurer sous toutes ses formes, *diakonia* est intimement lié à l'édification du Corps ecclésial.

διακονία évoque le service, le travail à accomplir à l'intention de bénéficiaires.⁵² Dans un sens rapproché, il est aussi utilisé pour évoquer le secours qui doit être apporté aux individus dans le besoin.⁵³ *Diakonia* est aussi employé afin d'évoquer le ministère, c'est-à-dire la fonction ou la charge à exercer au service du Règne de Dieu⁵⁴ et ce ministère a pour objet la construction du Corps du Christ, l'Église.⁵⁵

Le signe de la *diakonia*, avec son potentiel évangélique et la multiplicité de ses expressions (amour, charité, promotion, libération, solidarité), répond à un profond besoin humain, celui d'une alternative à la logique de la force et de l'égoïsme qui empoisonne la vie humaine. La communauté chrétienne est appelée à rendre témoignage avec tellement de conviction et de détermination à une nouvelle manière d'aimer et de servir qu'elle rend crédible la proclamation évangélique de l'amour et du Règne de Dieu.⁵⁶

⁵² « Marthe s'afférait à un service compliqué. » (Lc 10, 40) ; « En ces jours-là, comme le nombre des disciples augmentait, il y eut des murmures chez les Hellénistes contre les Hébreux. Dans le service quotidien, disaient-ils, on négligeait leurs veuves. » (Ac 6, 1). « Car le service de cette offrande ne pourvoit pas seulement aux besoins des saints ; il est encore une source abondante de nombreuses actions de grâces envers Dieu. » (2 Co 9,12). « Il avait rang parmi nous et s'était vu attribuer une part de notre ministère. » (Ac 1, 17).

⁵³ « ...afin que j'échappe aux incrédules de Judée et que le secours que je porte à Jérusalem soit agréé des saints. » (Rm 15, 31) ; « Les disciples décidèrent alors d'envoyer, chacun selon ses moyens, des secours aux frères de Judée. » (Ac 11, 29).

⁵⁴ « Alors ils firent cette prière : « Toi, Seigneur, qui connais le cœur de tous les hommes, montre-nous lequel de ces deux tu as choisis pour occuper, dans le ministère de l'apostolat, la place qu'a délaissée Judas pour s'en aller à sa place à lui. » (Ac 1, 24-25) ; « Mais je n'attache aucun prix à ma propre vie, pourvu que je mène à bonne fin ma course et le ministère que j'ai reçu du Seigneur Jésus : rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu. » (Ac 20, 24) ; « Or je vous le dis à vous, les païens, je suis bien l'apôtre des païens et j'honore mon ministère. » (Rm 11, 13).

⁵⁵ « ...organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ. » (Ep 4, 12) ; « Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation. » (2 Co 5, 18).

⁵⁶ Emilio Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 56.

L'exploration de la fonction de la *diakonia* fut relativement ténue durant le processus d'enquête. On en retrouve le souci plus explicite que dans la préparation de la troisième activité, le *Dimanche des rois*. À cette occasion-là, dans un effort d'intégrer et d'offrir une activité permettant l'expérimentation de chacune des cinq fonctions, certaines propositions sont apportées afin de considérer la valeur *catéchétique* et théologique de l'entraide ou du souci des plus pauvres. Or, bien que certaines propositions sont discutées et même débattues, toutes sont rapidement laissées plus ou moins dans l'oubli.

Il est toutefois intéressant de souligner que le collectif a considéré que l'exercice de la *diakonia* demande un regard théologal de la part de ceux qui choisissent de s'investir et de se consacrer au service des personnes nécessiteuses.

- *Parce que je reviens souvent sur l'expérience de ma fille à Montréal. Après la célébration, il y a toujours une expérience communautaire. Il y a toujours des liens et je m'aperçois que ça fait tellement des bons liens que si il y en a un dans le groupe qui est mal pris, il y a quelqu'un qui va s'en informer. Ça tisse des liens et entre les enfants aussi. MC « E »*
- *Si je crois que Jésus est le messie, roi qui vient dans notre chair, qu'est-ce que je lui apporterais comme cadeau. Et là les gens apportent quelque chose qu'ils viennent déposer. Pour réaliser ce quelque chose, peut-être qu'on pourrait ensuite le donner à un organisme de pauvreté. Que ce soit ici ou à Saint-Roch en milieu plus démuné. Et qu'on fasse voir, au cours de la rencontre, qu'en rencontrant Jésus on a rencontré les pauvres. Parce que Jésus était pauvre parmi les pauvres. Qu'ils découvrent que les mages d'aujourd'hui vont à la rencontre de Jésus à travers les petits. MC « A »*
- *Dans la crèche on voit quelqu'un mais aussi quelqu'un que je vois encore aujourd'hui. Il y a une réalité eucharistique, dans sa Parole mais aussi je peux le voir en chacun des autres, dans l'humanité. C'est la réalité du mal pris, du pauvre, etc. MC « G »*

- *Les catholiques de L'Ancienne-Lorette se mettent à l'écoute de la Parole de Dieu et après s'en vont servir un repas à ceux qui n'en ont pas. MC « B »*

Puisque ni la Catéchèse biblique symbolique ni la *kt-dimanche* ne sont des activités catéchétiques ou des modèles catéchétiques qui intègrent explicitement la *diakonia* dans le déploiement de leurs actions, nous constatons que cette fonction est demeurée marginale dans l'exercice et du *dimanche* et de la recherche en général. Cette mise à l'écart révèle l'incomplétude des activités catéchétiques et des modèles mis en œuvre. Elle suscite aussi l'intérêt de nourrir une réflexion fondamentale sur le type d'Église à édifier. Cette réflexion devrait être antécédente à l'action catéchétique. Sans cette réflexion préalable, les activités catéchétiques risquent de devenir des fins en elles-mêmes et non plus des moyens inévitablement limités au service d'une Église à édifier.

2.3.6 L'oikodomê

Le mot grec *οικοδομέ* signifie construction, édification, bâtir. Il revient quatre fois dans l'Ancien Testament grec et dix-huit fois dans le Nouveau Testament. Son emploi néotestamentaire renvoie, chez Saint-Paul, à la construction du corps du Christ qu'est l'Église.⁵⁷ Il est aussi employé pour signifier l'édification mutuelle, la construction intérieure tant du sujet croyant que du sujet Église.⁵⁸ On trouve aussi plusieurs occurrences du terme *οικοδομέ* chez les évangélistes chez qui il revêt la signification de « bâ-

⁵⁷ « C'est en lui que toute construction s'ajuste et s'élève. » (Ep 2, 21) ; « et vous êtes le champ de Dieu, la construction de Dieu. » (1 Co 3, 9).

⁵⁸ « Recherchons donc ce qui convient... à l'édification mutuelle. » (Rm 14, 19) ; « Mais que ce soit pour l'édification de l'assemblée. » (1 Co 14, 12) ; « que tout se fasse pour l'édification commune. » (1 Co 14, 26) ; « pour votre édification, et non pour votre ruine. » (2 Co 10, 8) ; « et tout cela, bien-aimés, pour votre édification. » (2 Co 12, 19) ; « Voilà pourquoi je vous écris cela, étant absent, afin de n'avoir pas, une fois présent, à user de sévérité selon le pouvoir que le Seigneur m'a donné pour édifier, et non pour détruire. » (2 Co 13, 10) ; « Quelle maison allez-vous me bâtir, dit le Seigneur. » (Ac 7, 49) ; « Toute maison en effet, est construite par quelqu'un, et celui qui a tout construit, c'est Dieu. » (He 3, 4) ; « Mais vous, très chers, vous édifiant sur votre foi très sainte, priant dans l'Esprit Saint, gardez-vous dans la charité de Dieu, prêts à recevoir la miséricorde de notre Seigneur Jésus Christ pour la vie éternelle. » (Jd 20).

tir » : bâtir l'Église, le Temple, la maison. Le sujet de l'action ou de la construction est tantôt Dieu, tantôt l'homme associé par grâce à l'œuvre de Dieu.⁵⁹

Le terme *οικοδομέ* appelle une fonction singulière de l'Église : la gouvernance liée à l'agencement des matériaux, des pierres vivantes ou des membres qui constituent le corps ecclésial. Ainsi, la gouvernance est une association au ministère du Christ lui-même, tête du corps. En genèse, c'est Dieu qui confie les charismes et les ministères. « C'est lui encore qui « a donné » aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs, organisant ainsi les saints pour l'œuvre du ministère en vue de la construction du corps du Christ. » (Ep 4, 12). Toutefois, l'apôtre Paul met en garde : « que chacun prenne garde à la manière dont il bâtit. » (1 Co 3, 10).

Lorsqu'il s'est penché sur la manière dont le leadership pastoral permettait ou favorisait l'édification de l'Église, le collectif s'est concentré plus particulièrement sur la manière dont a été exercée la présidence d'assemblée lors de la célébration de fin de séquence. Il était évidemment conscient qu'il ne faut pas confondre la posture de leadership du président d'assemblée avec celle du catéchète puisque ces deux types d'activités répondent à deux finalités ministérielles différentes. Il serait périlleux de vouloir gommer les distinctions fondamentales qui caractérisent l'une et l'autre activité et par le fait même les types de leaderships qui leur sont associés. Toutefois, le collectif a risqué quand même une lecture aux aspects caricaturaux qui, bien qu'elle pêchait par simplisme, mettait tout de même en valeur les termes suivants : le catéchète donne la parole aux catéchisés alors que le président d'assemblée est le locuteur quasi unique ; le catéchète aide les catéchisés à construire leur propre dire croyant alors que le président d'assemblée reprend un dire déjà construit ; la parole échangée entre les catéchisés favorise le tissage de relations alors que le président d'assemblée semble être – pour l'essentiel de la célébration – le principal initiateur de relation avec

⁵⁹ « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (Mt 16, 18) ; « En trois jours, j'en bâtirai un autre. » (Mt 14, 58) ; « Il est comparable à un homme qui a bâti une maison... » (Lc 6, 48) ; « Malheureux vous qui bâtissez sur les tombeaux des prophètes. » (Lc 11, 47).

l'ensemble des membres de l'assemblée ; en catéchèse, les individus expriment leur propre prière alors que le président d'assemblée propose des prières déjà élaborées à l'assemblée.

- *Quand je fais de la CBS, quand j'anime de manière adéquate, je devrais être celui qui parle le moins. Ça ne veut pas dire que je ne suis pas catéchète ! Je pose les bonnes questions et tout le monde sait que c'est moi qui « tient » le groupe pour qu'il y ait cohésion et que l'on avance au rythme des uns et des autres. Je suis loin de le faire ainsi tout le temps mais... il me semble qu'il y a un principe ! Or, de haut, il me semble que le président ait eu tout le pôle d'animation. Il me semble donc qu'il pourrait y avoir des gens qui animeraient des morceaux de célébration. MC « A »*

Les réflexions du collectif au sujet du leadership pastoral ont changé diamétralement de cap en cours de route. Elles se sont déplacées et se sont transposées à l'analyse de la posture du leadership du collectif. Ce dernier a choisi alors de devenir lui-même l'un des sujets de la recherche. Il a opté pour se mettre « sous observation » afin de vérifier sa capacité à être agent promoteur de la matrice par l'observation de sa manière d'exercer de l'*oikodomé*. Au lieu de vouloir « faire vivre » la matrice par d'autres individus, il a choisi de vérifier sa capacité à l'intégrer et à s'en faire le protagoniste à travers ses attitudes pastorales. Association de baptisés à la conception d'activités catéchétiques et liturgiques, souci de confier de véritables responsabilités tant dans l'élaboration que la réalisation des activités figurent au tableau des options pastorales privilégiées par le collectif.

- *La matrice, lorsque tu la déplaces dans une autre structure de paroisse, dans une autre structure de leadership, il faut la pousser jusqu'au bout pour voir ce que ça appelle. MC « B »*
- *Vous vous souvenez, si on a fait cela cette fois-ci c'est parce qu'on s'était dit : la première kt-dimanche on l'a bâtie en suivant le plan qu'on avait et on l'a menée nous-mêmes et nous avions des gens qui accomplissaient ce qu'on avait décidé.*

Peut-être qu'on les avait – c'est le mot qu'on utilisait à l'époque – maternisés. On ne leur a peut-être pas permis de prendre la parole, de construire et d'être debout, ce qu'on fait en CBS étonnamment. En CBS, c'est nous qui parlons le moins possible. Et puis on se laisse mener parce que ça ne nous mène pas toujours là où on pense. MC « A »

Les fruits de l'exercice ont été éloquents et leurs premiers effets explicites. Le collectif a éprouvé les effets de l'exigence de construire avec d'autres individus. Certains membres du collectif ont été confrontés à la nécessité de lâcher prise par rapport à leurs *a priori* pastoraux. De nombreuses tensions ont été ressenties. L'exploration de voies renouvelées pour l'exercice de l'*oikodomê* déloge les responsables pastoraux des modes familiers de l'exercice de la responsabilité pastorale. Les modes par lesquels certains responsables pastoraux assurent la gouverne ecclésiale sont confrontés par les impacts du partage de leur leadership avec les baptisés. Le passage vers une gouverne de plus en plus synodale ne s'opère pas sans résistances.

- *Puis en même temps, certains d'entre nous avaient émis des réserves en se disant : « vont-ils avoir le bon message ? » « est-ce que ça va bien marcher » ? MC « B »*
- *Ça m'a montré à quel point je suis empêtré dans mes façons de faire... C'est comme cela et ça ne peut pas être autrement et moi je suis celui qui s'occupe à ce que ça se reproduise bien. Là on partait sur une autre piste. Et lorsqu'on part sur une autre piste c'est loin d'être facile de laisser aller notre leadership parce que moi j'aime que ça marche comme je veux. MC « A »*
- *Je t'avouerai d'abord j'ai été surpris du choix définitif qui a été fait – pour les ateliers. Quand ils ont choisi de prendre « tronc », moi ça ne me parlait pas beaucoup. Je trouve qu'on a mis de côté ce qui me semblait être le plus central de cette parole d'Évangile : donner tout ce qu'elle avait. Et là on risque de le passer en douce et de le manquer. Parce qu'on n'a pas voulu être assez... l'attaquer de front, qu'est-ce que ça veut dire donner ce que l'on est. Et il me semble que c'est ça le point central de l'Évangile. MC « C »*

Le collectif a choisi de délaisser sa posture d'unique pourvoyeur de sens construit et d'activités achevées tout autant que celle de planificateur et d'organisateur de l'expérience ecclésiale. Les effets des déplacements opérés par le collectif se sont faits ressentir rapidement. On a observé des impacts majeurs de ce travail sur l'attitude et la manière dont les baptisés assumaient la responsabilité partagée de la gouverner. Goût de s'impliquer, découverte de nouvelles compétences, responsabilisation et enthousiasme pour le don de soi-même aux autres ont été autant de fruits clairement observés chez les bénévoles. Plus encore, le leadership de type synodal du collectif a semblé ouvrir un nouvel avenir à l'organisation paroissiale.

- *Chacun se découvre dans ses compétences. Je trouvais cela intéressant pour cela. MC « B »*
- *Ils attendent de voir qu'ils ont leur mot à dire. « Je ne pensais jamais que je pourrais un jour préparer une célébration pour d'autres ». C'était même pas dans leurs schémas de pensée que de faire vivre quelque chose à d'autres chrétiens qu'eux-mêmes auraient préparé. MC « D »*
- *Moi j'ai vu un petit gars qui a émergé parce qu'il voyait à ce que les affaires marchent bien. Félix, je le voyais et il se préoccupait à ce que tout se déroule bien. Tu voyais là un petit garçon de la communauté qui était auparavant passif, c'est-à-dire qu'il n'avait pas d'occasion... et tout à coup il se sent responsable. Il sait comment ça marche son atelier, il sait où diriger les gens ! Je trouvais cela formidable ! MC « B »*

L'*oikodomê* entretient des rapports étroits et plus spécifiques avec les trois premiers termes de la matrice : la possibilité de tisser des relations fraternelles au sein de petits groupes, la prise de parole dans un groupe et la reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage croyant. Ces trois termes contribuent, chacun à sa manière, à l'édification de l'Église. La catéchisation conduit à l'exploration et la mise en œuvre renouvelée de la fonction d'*oikodomê*. Les membres du collectif ont été eux-mêmes confrontés par la recherche-action, acceptant de devenir eux-mêmes sujets de

l'étude. Ils ont consenti à entrer dans une expérience confrontante et questionnante par rapport à leur mode d'exercice du leadership pastoral. Ce processus a toutefois permis d'envisager une autre manière d'exercer l'*oikodomé* et en a fait valoir la pertinence cruciale pour l'édification du Règne de Dieu.

* * *

Le cadre interprétatif de la matrice a permis au collectif de cerner les éléments structurants de la catéchisation des adultes à partir de la Catéchèse biblique symbolique. Ce premier cadre s'est toutefois montré insuffisant lorsqu'il fallut inscrire et situer la catéchèse dans l'environnement plus vaste de l'action pastorale prise dans son ensemble. Nous avons vu que le collectif a recherché, dans un premier temps, un nouveau cadre référentiel : la division tripartite des fonctions ecclésiales (prêtre-prophète-roi). Ce cadre semblait non seulement légitimer chacun des termes de la matrice mais aussi offrir un nouvel environnement permettant de situer et d'interpréter les interactions effectives et possibles de la *CA* dans l'ensemble de l'action pastoral. Toutefois, les développements de la réflexion du collectif et les actions mises en œuvre ont rapidement demandé la révision de la division tripartite des fonctions ecclésiales. Un nouveau cadre se déclinant en cinq fonctions s'est avéré beaucoup plus à même de rendre compte des avancées de la recherche tout en la projetant en avant puisqu'il devenait du coup plus aisé de percevoir les fonctions ecclésiales moins investies par l'action catéchétique.

Si la fonction de *martyria* concerne plus spécifiquement l'acte catéchétique, il n'en demeure pas moins que la catéchèse est appelée à être disséminée dans l'ensemble de l'action ecclésiale. Il est maintenant possible de considérer de manière plus aiguisée et plus juste la contribution originale de la catéchèse à l'exercice sans cesse revu et renouvelé des différentes fonctions de l'Église. De plus, la distinction des fonctions ecclésiales permet d'éviter le piège du « tout catéchétique » comme si toute entreprise ecclésiale devait être comprise comme catéchétique ! La mise en relation des verbatim du collectif avec les cinq fonctions nous a enfin permis de constater

combien la catéchèse constitue un véritable ferment, une activité interpellante et même nourrice de l'action pastorale tout en préservant l'originalité propre de chacune des fonctions.

2.4 Le « dimanche des mages » :

une activité favorisant l'exercice des fonctions ecclésiales

Au nombre des actions promues et réalisées au cours de l'enquête, l'activité la plus achevée et la plus satisfaisante est le *Dimanche des mages*. Cette action clôturera la recherche. Le collectif a convenu que les actions précédentes n'ont pu permettre une expérimentation de l'ensemble des fonctions ecclésiales. Déjà, la *kt-dimanche* offrait des espaces supplémentaires pour cette expérimentation par rapport à la célébration eucharistique de fin de séquence. Sa dimension intergénérationnelle et sa structuration privilégiant des moments de fraternité, de catéchèse et de célébration ont ouvert des voies nouvelles. Toutefois, certaines contraintes ont été maintenues et sont appelées à être dépassées. Catéchèse et liturgie dominicale n'ont pas semblé à même de permettre une véritable expérience des cinq fonctions ecclésiales par l'ensemble des baptisés (2.4.1). Il s'est avéré nécessaire d'imaginer un autre type d'activité se devant d'être plus holiste par rapport aux cinq fonctions. Le *dimanche* a alors été privilégié en raison de sa capacité à déployer de multiples activités dans le cadre d'un même événement (2.4.2).

2.4.1 L'eucharistie dominicale ne peut pas tout contenir : envisager le *dimanche*

La célébration eucharistique de fin de séquence et la *kt-dimanche* – qui unit catéchèse intergénérationnelle et liturgie eucharistique – ont été les premiers lieux qui ont permis au collectif d'explorer les transactions entre catéchisés et « fidèles ». Ils ont aussi fourni un laboratoire en vue de l'observation de l'essor et du développement de la matrice et plus extensivement des cinq fonctions ecclésiales. Le collectif vint assez rapidement à la conclusion suivante : ni la célébration eucharistique, ni même la *kt-*

dimanche, ne peuvent tout contenir ou encore permettre naturellement le déploiement ni de la matrice ni des cinq fonctions de l'Église.⁶⁰ Tout au plus, peuvent-elles mettre en valeur, de manières inégales, que certaines dimensions plus que d'autres.

- *Si on prépare une messe, je ne suis pas sûr qu'une messe puisse être un fourre-tout de l'expérience de la matrice. On ne peut pas tout vivre là-dedans. MC « A »*
- *Pour renchérir : si on demeure dans le cadre de l'eucharistie, en se rapportant à la dernière célébration – celle de Bartimée – si on veut plus reconnaître le témoignage personnel et favoriser la libre circulation de la parole, seulement dans le cadre de la messe qu'aurions-nous pu faire ? Nous aurions pu proposer que les gens se retournent et se partagent des moments où ils se sentent aveugles. Dans le cadre d'une célébration de 50 minutes, ça peut ouvrir un espace pour le témoignage et le partage. Si ce n'est pas seulement dans le cadre liturgique, comment pouvons-nous imaginer cela ? MC « B »*
- *La célébration liturgique ne peut pas non plus être un fourre-tout. On ne peut pas tout vivre dans une messe. Ce n'est pas un 50 minutes qui peut permettre de vivre pleinement tous les éléments de la matrice ! Comment veux-tu créer des*

⁶⁰ Dans sa lettre apostolique *Dies Domini*, Jean-Paul II ne réduit pas les modalités de la sanctification du dimanche à la seule célébration eucharistique. Le numéro 52 convoque les chrétiens à vivre d'autres moments de célébration et d'intériorité lors du dimanche : « Si la participation à l'Eucharistie est le cœur du dimanche, il serait cependant réducteur de ramener à cela seul le devoir de le « sanctifier ». Le jour du Seigneur est en effet bien vécu s'il est tout entier marqué par la mémoire reconnaissante et active des merveilles de Dieu. Cela engage chacun des disciples du Christ à donner aussi à d'autres moments de la journée, vécus en dehors du contexte liturgique — la vie de famille, les relations sociales, les temps de détente —, un style qui aide à faire ressortir la paix et la joie du Ressuscité dans le tissu ordinaire de la vie ». Les numéros 69 et 70 convoquent plutôt les chrétiens à se consacrer le dimanche « aux œuvres de miséricorde, de charité et d'apostolat ». Enfin, le numéro 71 interpelle les chrétiens à vivre le dimanche comme un événement de fraternité : « Si c'est un jour de joie, il faut que le chrétien dise par ses attitudes concrètes qu'on ne peut être heureux « tout seul ». Il regarde autour de lui, pour découvrir les personnes qui peuvent avoir besoin de son sens de la solidarité ». Enfin, au numéro 73, l'événement du dimanche, dont l'eucharistie est le cœur, convoque donc les baptisés à vivre toutes les dimensions de l'expérience chrétienne : « Ainsi vécus, l'Eucharistie dominicale, mais aussi le dimanche dans son ensemble deviennent une grande école de charité, de justice et de paix. La présence du Ressuscité au milieu des siens se fait appel à la solidarité, elle pousse à un renouvellement intérieur, elle incite à changer les structures de péché qui enserrant les personnes, les communautés, parfois les peuples entiers ». Jean-Paul II, Lettre apostolique *Dies Domini*, 31 mai 1998. Le caractère historique et la dimension ecclésiologique du dimanche seront exposés au point 3.1 du chapitre 4.

liens dans une action liturgique ? Créer des liens ça se fait souvent aussi au sein d'activités ou d'un café... MC « A »

Il est apparu alors nécessaire d'imaginer un autre type d'activité : l'événement du *dimanche*. Le *dimanche* est ici appréhendé non pas comme une activité mais bien comme un corpus d'activités qui permettent de déployer, selon diverses modalités, les cinq fonctions ecclésiales :

- *Mais peut-être que l'expérience d'une manière de vivre le jour du Seigneur ou le dimanche où tout à coup dans l'avant-midi il y a une eucharistie mais il y a aussi d'autres lieux d'expérience de la matrice. Alors la célébration devient un élément parmi d'autres qui célèbre l'expérience croyante. Et tout à coup, au lieu de préparer la messe des mages, on pourrait peut-être préparer le dimanche des mages ! Tu vois le déplacement ? MC « A »*
- *Peut-être que pour honorer la matrice, on pourrait rêver à réinventer le « dimanche ». L'événement du dimanche contient non seulement l'eucharistie mais aussi des rencontres sociales, la possibilité d'aider d'autres personnes, c'est-à-dire de poser des gestes caritatifs et être chrétien ça dépasse certainement le 50 minutes de la durée de la célébration auquel on a réduit le dimanche. Il y a donc peut-être une célébration à préparer mais aussi d'autres activités à proposer avec la célébration eucharistique afin de pouvoir vivre le plus extensivement possible toutes les dimensions de la matrice. MC « A »*
- *C'est assez simple dans sa facture ! On peut faire un événement après ou avant la célébration eucharistique, ou seulement l'un des deux ! Mais, pour qu'on puisse tisser des liens fraternels alors qu'on sait que pendant la messe on sera dans des bancs, comment cette matrice là pourrait être déployée dans l'événement du dimanche et ainsi sortir de « dimanche égale messe » ! « Dimanche » aussi, autrefois c'était le jour du repos alors qu'aujourd'hui c'est quasiment rétréci à « messe ». Est-ce que ce ne serait pas notre devoir d'étirer l'événement de la messe pour l'élargir à l'événement du dimanche ? MC « A »*

Le *dimanche* ouvre de nouvelles perspectives à la mise en œuvre des fonctions ecclésiales. Il permet de désengorger la liturgie eucharistique devenue, dans plusieurs milieux, un temps de catéchèse, de fraternité, de liturgie évidemment et de tout ce qui fait la vie communautaire. Or, la *leitourgia* est une fonction ecclésiale parmi les cinq autres et la liturgie eucharistique ne doit certainement pas être tenue d'honorer de manière systématique toutes les fonctions ecclésiales !

2.4.2 Un événement à plusieurs portes d'entrée et de sortie

Le *dimanche* se présente à la manière d'un événement composé de plusieurs activités complémentaires, imbriquées mais aussi autonomes. On pourra ainsi préparer une activité dont l'accent prépondérant sera la fraternité à laquelle certains individus seront plus particulièrement intéressés de participer ; une activité de type catéchétique en intéressera certains alors que pour d'autres, la porte d'entrée et peut-être même de sortie sera la liturgie. Enfin, des expériences de service pourront mobiliser des individus différents.

- *Tu peux entrer n'importe quand là dedans. Tu peux entrer pour la marche, pour la messe, pour le lunch. Tu peux entrer quand tu veux et tu peux sortir quand tu veux. Tu peux commencer seul ou en famille, il y a plusieurs entrées et plusieurs sorties, c'est un bon principe en liturgie. MC « B »*
- *L'idée que le candidat B a proposée de lier l'événement à la fête de la famille et d'offrir la galette des rois à l'événement de ce dimanche pour faire une grande fête permet de participer seulement à la messe et de rester pour le lunch, d'autres peuvent venir à la marche et demeurer seulement pour la messe... MC « A »*

Si l'activité peut-être appréhendée selon plusieurs portes d'entrée et de sortie elle pourra aussi intéresser, dans l'ensemble de sa facture, des individus moins intéressés par l'offre actuelle unique de l'eucharistie dominicale. Proposée dans un mode de liberté et de désir (cinquième terme de la matrice), les portes d'entrée et de sortie

multiples de cette activité permettront aux uns et autres de faire l'expérience de l'une ou l'autre des fonctions de l'Église et de leur arrangement.

* * *

Le *dimanche* apporte une réponse originale au problème des transactions entre les nouveaux catéchisés et les « fidèles » du fait qu'il permet le déploiement plus extensif et organique des cinq fonctions ecclésiales. Il permet tant aux « fidèles » qu'aux catéchisés adultes de se retrouver dans des contextes variés d'expérience ecclésiale. En s'assurant d'offrir plusieurs portes d'entrée et de sorties, le *dimanche* favorise le respect de la diversité des types d'expérience ecclésiale tout en ne se réduisant pas à l'unique équation dimanche = messe. De plus, en proposant l'expérience des diverses fonctions ecclésiales par des activités ciblées, il devient même interpellation, pour tous les baptisés, à ne pas négliger ou délaisser l'exercice plus particulier d'une ou de plusieurs fonction au détriment des autres. Le *dimanche* permet enfin à des individus issus de différentes cultures catéchétiques de vivre une expérience d'Église dans la communion de la diversité des ministères et dans la variété de leurs expressions.

Notons toutefois que la modification des rapports entre les chrétiens et les transactions qu'ils peuvent entretenir entre eux ne relève pas strictement du cadre d'une activité, soit-il le plus organique et le plus systématique. La manière d'habiter les rapports, de se poser individuellement et collectivement, d'accueillir et d'être accueilli par l'autre demeure la pierre d'angle de tout l'édifice. C'est ainsi que l'Église est convoquée à épouser une perspective ministérielle tant pneumatique que structurelle, tant théologique qu'organisationnelle.

Conclusion : la manière de faire catéchèse construit un type de croyant et un type d'Église

Nous avons fait la suture des nombreux segments de la recherche. La catégorisation, méthode d'analyse de contenu employée, a permis de mettre au jour les segments les plus importants qui ont été explorés au cours de la recherche. L'interprétation que nous en avons faite a contribué à suturer ces segments que sont la matrice, les fonctions ecclésiales, le problème interculturel croyant et le *dimanche*. Nous avons mis au jour des relations étroites et constitutives entre chacun des segments : les affinités entre la matrice et les cinq fonctions ecclésiales ; le *dimanche* comme avenue féconde qui favorise l'exercice des cinq fonctions ecclésiales ; le *dimanche* comme espace-temps de communion entre croyants afin de recevoir, des uns et des autres, l'Évangile par différentes modalités et différents types d'expression.

L'interprétation des données obtenues au cours de l'enquête permet de dégager sans équivoque l'axiome qui fait figure d'origine, de fondement de notre recherche : la catéchèse nourrie des Écritures travaille le corps ecclésial tout entier. Nous souhaitons cependant apprécier ces propos avec nuance. À la source des différents et nombreux modes de lecture et d'interprétation des Écritures et à la source des différentes pédagogies qui permettent de faire catéchèse, nous retrouvons évidemment des types particuliers d'ecclésiologies. Tout type d'écoute, de proclamation et de lecture des Écritures n'édifie pas pour autant l'Église selon les mêmes accents ni selon la même ecclésiologie.⁶¹ Toute pédagogie catéchétique ne construit ni ne travaille le corps ec-

⁶¹ Gilles Routhier affirme à ce sujet qu'« il importe que les responsables en éducation de la foi des adultes soient conscients des *a priori* théologiques qui commandent et déterminent souvent les projets qu'ils conçoivent et mettent en œuvre. On peut dire globalement qu'ils dépendent principalement des représentations que l'on a de la Révélation et de la foi et des préconceptions de l'Église dont nous sommes porteurs. Si la Révélation est réduite à un message, un dépôt ou un contenu à transmettre, cela donnera un type particulier de projet en éducation de la foi des adultes. Si la foi se ramène à une série d'énoncés propositionnels et à un savoir qu'il faut mémoriser et bien posséder, cela produira une forme typique d'activité de formation. Si, par contraste, la Révélation est le don que Dieu fait de lui-même, dans l'histoire humaine ; si la foi est cette expérience qui nous amène à nous remettre totalement et librement à Dieu, cela aura pour effet d'amener à concevoir autrement la catéchèse des adultes. Un déplacement d'accent au plan théologique a des conséquences au plan des pratiques éducatives. De même, les façons de se représenter l'Église auront des conséquences importantes sur les projets de catéchèse des adultes. Suivant que l'on admet que l'Église se divise en deux groupes inégaux (l'Église enseignante et l'Église enseignée) ou que l'on prétend qu'elle se construit dans la participation différenciée de tous à l'œuvre commune (ce qui peut engager une relation asymétrique au plan de l'activité, mais jamais quant à la dignité des interlocuteurs avec tout ce que cela engage), on aboutira à

clésial de la même manière. Nous avons toutefois identifié clairement que la Catéchèse biblique symbolique qui s'inspire pédagogiquement des principes du mouvement socioconstructiviste contribue à l'émergence d'un type original de croyants et que, dans le cadre de notre recherche, ses impacts ont même contribué à la conversion de certaines attitudes pastorales de membres du collectif.

Nous souhaitons aussi souligner qu'il faut prendre aussi garde à la dérive du « tout catéchétique ». Tout n'est pas catéchèse bien que la catéchèse peut et devrait se faire présente dans le déploiement de toutes les fonctions ecclésiales. Inoculée dans l'ensemble de l'activité de l'Église, la catéchèse peut engager catéchisés et Église dans un processus de transformation mutuelle qui permet à chacun d'advenir à sa pleine stature. La Parole de Dieu, méditée en Église, édifie et le croyant et l'Église. Plus encore, la catéchèse situe tant le catéchisé que l'Église dans une posture de réception et d'accueil de l'expérience croyante de l'autre où le *qui catéchise qui ?* apparaît comme une question évocatrice de l'expérience bénéfique voir salvifique pour les uns comme pour les autres.⁶² La capacité de la catéchèse à travailler et à construire le corps ecclésial permet de la considérer comme une fonction instituante de l'Église. Elle institue l'Église, en particulier, en la convoquant sans cesse à revoir les fondements et les modalités de l'ensemble des fonctions de son ministère. Le tableau 3 ci-dessous décrit le mécanisme systémique de constant renouvellement ecclésial par la *CA*.

des activités qui édifient différemment les rapports entre les personnes dans l'Église ». Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse : quand tu déranges familles et paroisses*, 78.

⁶² Sans évoquer explicitement la possibilité que les catéchisés puissent devenir sujet de la catéchèse pour l'Église, André Fossion, dans son analyse de *CT*, souligne tout de même que « le fonctionnement de la relation pédagogique est décrit le plus souvent, dans *CT*, par la considération de l'activité du catéchiste. En d'autres termes, *CT*, se représente la catéchèse surtout à partir de ce que le catéchiste effectue. Mais on pourrait envisager une autre approche du *même fonctionnement* de la catéchèse en adoptant, cette fois, le point de vue de l'*activité propre* des catéchisés. [...] La relation entre les catéchistes et les catéchisés s'exprime dans *CT* d'une manière qui ne prend guère spécifiquement en compte le jeu des interactions qui peuvent exister entre les catéchisés eux-mêmes, par exemple à l'intérieur d'un groupe de catéchèse. Certes, *CT* n'ignore pas que la catéchèse se fait souvent en groupe (§ 47), mais la « dynamique de groupe » comme telle ne paraît pas intégrée à la conception de la communication catéchétique que se fait *CT* ». André Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 138-139. Puisque le catéchète est lui-même inscrit dans le groupe de catéchisés, la dynamique de groupe devrait donc influencer sur le catéchète autant que sur les catéchisés.

Les pédagogies catéchétiques articulées à partir des fondements du mouvement socioconstructiviste contribuent de manière originale à l'institution de l'Église. Elles permettent la génération de sujets parlants, communiants et « construisants » qui deviennent autant d'acteurs de premier plan de l'édification de l'Église. Ici, aucune fonction ecclésiale ne demeure l'apanage exclusif des responsables pastoraux. L'exercice des fonctions est promu et mis en œuvre par tous, catéchisés et catéchisants.

Tableau 3 : processus systémique de la catéchisation : impacts ecclésiaux
L'Écriture comme source de la catéchèse

La Sainte Écriture en lien étroit avec la Tradition sacrée de l'Église constitue « l'unique dépôt sacré de la parole de Dieu » (DV 10).

Les approches catéchétiques peuvent entretenir des rapports divers face aux Écritures. Toutefois, lorsque catéchètes et pasteurs donnent la parole aux catéchisés à partir des Écritures, ils favorisent un véritable acte de communication qui permet d'entrer dans le mouvement même de la communication et de la révélation de Dieu.

Donner la parole aux catéchisés engage aussi à la recevoir (*redditio*) de leur part. Cette réciprocité, si elle est assumée, peut provoquer des déplacements dans la manière de se percevoir soi-même — tant le catéchisé que le catéchète, de percevoir l'autre et de percevoir le type de relation que Dieu engage avec l'humanité.

« Un double critère sûr pour distinguer une activité infantilisante d'une activité qui contribue à la maturité de la foi, sera donc la place accordée à la parole des personnes et la qualité de cette parole ».

Paul-André Giguère, *Catéchèse et maturité de la foi*, 124

Courant socioconstructiviste et catéchèse

L'intégration des influences du courant socioconstructiviste dans les pédagogies catéchétiques modifie le modèle traditionnel et souvent unidirectionnel de communication : émetteur-récepteurs. La Catéchèse biblique symbolique soutient un autre modèle : catéchètes et catéchisés sont interlocuteurs, tant récepteurs qu'émetteurs. Catéchètes et catéchisés font ensemble l'expérience du processus de « construction » et de la réinterprétation toujours renouvelée de leurs « savoirs » religieux.

L'Église : lieu catéchétique sans cesse renouvelé

Parce qu'elle bénéficie des apports multilatéraux de la catéchisation des adultes et qu'elle fait en même temps l'expérience d'être sujet de la catéchèse, l'Église prend conscience qu'elle est elle-même non seulement un lieu théologique mais aussi un lieu catéchétique.

La catéchèse catéchise ainsi toute l'Église. Lorsque celle-ci réinvestit l'acte catéchétique, l'Église est alors plus à même d'entrer en dialogue et de recevoir la parole et l'expérience de l'autre comme lieu catéchétique. Les médiations et le rapport que l'Église entretient avec les catéchisés sont alors continuellement en processus de révision et de conversion.

Les 5 fonctions ecclésiales revisitées

La catéchisation des catéchisés adultes tout autant que celle des catéchètes et des pasteurs peut influencer de manière significative les modes d'exercice des 5 fonctions ecclésiales. La catéchèse permet ainsi, par sa capacité à favoriser la résonance des Écritures, de reprendre sans cesse et d'approfondir les liens théologiques qui lient Écritures aux diverses fonctions de l'activité de l'Église.

1. *Koinonía*
2. *Marturia*
3. *Leitourgia*
4. *Diakonia*
5. *Oikodomé*

« Matrice » : expérience catéchétique en CBS

L'expérience croyante ecclésialisée des catéchisés à partir de la Catéchèse biblique symbolique prend corps et est qualifiée par les cinq « consituants » systémiques de la « matrice » :

1. La possibilité de tisser des relations fraternelles par le biais de petits groupes ;
2. La possibilité de prendre la parole et de faire l'expérience de sa libre circulation au sein d'un groupe ;
3. La reconnaissance mutuelle par le biais du témoignage de foi ;
4. La capacité d'établir des liens, des correspondances entre l'expérience et les Écritures ;
5. La préséance d'une proposition catéchétique sur le mode de désir et de la liberté.

CHAPITRE 4

LA DÉMAÎTRISE : VOIE POUR UN LEADERSHIP DE COMMUNION

Notre itinéraire nous a amené, au chapitre premier, à parcourir la littérature contemporaine qui aborde le sujet de la catéchèse et plus spécifiquement celle des adultes. Nous avons saisi ces ouvrages à partir d'une interrogation : comment se pose la question du rapport entre les adultes nouvellement catéchisés et la communauté chrétienne. Nous avons fait le constat que plusieurs auteurs confirment le fait que les catéchisés ont un impact catéchisant sur la communauté mais bien peu d'entre eux en ont dessiné les contours ou même défini la nature. La question demeurerait ouverte. Dans le deuxième chapitre, nous nous sommes donné le mandat de mettre en place les éléments qui permettraient de répondre plus adéquatement à la question. À cette fin, nous avons choisi de mener une recherche-action au moyen d'une enquête sur un terrain d'intervention soigneusement choisi et décrit. Nous avons situé la recherche dans le cadre de la discipline de la théologie pratique, défini la méthode de recherche qualitative privilégiée, posé le problème auquel nous choisissons de nous consacrer et enfin nous avons décrit tout le processus et les étapes parcourues lors de la pré-enquête et de l'enquête. Au troisième chapitre, nous avons proposé une première interprétation des données recueillies lors de l'enquête. L'abondance et la richesse des données recueillies nous ont permis d'apercevoir la largeur des paysages explorés et les nombreux déplacements qui furent opérés au cours de la recherche. Le chapitre que nous entamons maintenant se consacrera plus spécifiquement à l'interprétation théolo-

gique des résultats de la recherche. Celle-ci voudra se construire en cohérence avec la question amenée et en prolongement avec les diverses interprétations déjà proposées.

Nous avons vu au chapitre deux que la théologie pratique ne peut être réduite à une mise en vis-à-vis qui permettrait à la théologie et à la pratique de se présenter l'une devant l'autre afin de trouver des terrains de similitudes ou de connivences. Il ne s'agit donc pas d'un exercice de simple rapprochement ou de concordisme mais bien de la production, à nouveaux frais, d'un discours fondé sur la rencontre de deux surissements : d'abord, celui de la théologie, « connaissance issue des Écritures, se communiquant par le texte et le commentaire, dont le propos est l'exposé de vérité »¹ et celui de la pratique se saisissant notamment à partir des diverses réalités humaines et sociales. La théologie pratique s'emploie ainsi à « mettre en relation deux champs d'étude qui sont aussi deux formes de savoir ».² Nous décrirons, en première partie de ce chapitre, la méthode d'interprétation théologique que nous utiliserons : la méthode de corrélation (1). Par la suite, nous entamerons l'élaboration d'un dire théologique par la « conversation » entre la tradition chrétienne et les pratiques personnelles et culturelles [...] (qui) inclut une dimension critique qui oblige et la tradition chrétienne et la société à se mettre en cause ».³ Nous débiterons d'abord par l'interprétation de la première activité de l'enquête. Ce premier jet interprétatif nous permettra de mettre au jour le procédé par juxtaposition qui fut privilégié par le collectif. Mettre ensemble des individus issus d'expériences catéchétiques différenciées, de cultures et d'âges distincts devait conduire à faire une expérience de communion entre toutes ces personnes. Peut-être y avait-il un désir plus ou moins conscient de tendre vers une certaine uniformisation de l'expérience croyante par la compénétration de l'une et de l'autre. Notre souci d'identifier les avenues fécondes de la communion nous conduira enfin à l'exploration de la *koinônia* dans les écrits néotestamentaires de Jean et de Paul (2). Nous poursuivrons notre interprétation théologique en mettant en corrélation l'expérience du « dimanche des Mages » avec l'expérience de l'Église primitive

¹ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique*, 240.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 244.

telle que nous la rapporte Luc dans les Actes des apôtres et l'expérience d'Abraham telle que relatée dans le livre de la Genèse. La corrélation s'effectuera à partir d'une homologie de rapports qui s'établissent entre les expériences bibliques et celle que nous avons menée durant l'enquête. Le théologien Maurice Zundel nous fournira une clé interprétative pour tout l'édifice : le concept de désappropriation. Nous verrons que la démaîtrise (dans l'ordre de l'agir) qui est l'expression de la désappropriation (dans l'ordre de l'être) permet d'assumer la diversité et l'altérité comme constituante nécessaire à la communion. Ainsi, la reconnaissance et l'incorporation des hétérogénéités d'expériences, de cultures, d'états et d'âges pourront devenir paradoxalement l'ultime voie de la communion et de l'unité à l'intérieur d'un mouvement intérieur de désappropriation de soi-même afin de se recevoir de plus en plus pleinement de l'autre et de l'Autre (3). Enfin, nous terminerons ce chapitre par la présentation de trois caractères d'un leadership pastoral favorisant le déploiement de l'expérience de la communion : un leadership « démaîtrisant », un leadership d'autorité « autorisante » et un leadership « catholicisant ». Nous démontrerons comment ces trois caractères contribuent à l'exercice d'un leadership pastoral non seulement plus synodal mais aussi et surtout dans le mouvement même de la désappropriation d'où origine la communion (4).

1. La construction du discours théologique

Nous avons vu au second chapitre combien la pratique demande d'être saisie avec finesse et précision. Il doit ici en être de même des composantes du cadre théologique. Nous verrons combien est nécessaire la distance du théologien par rapport à ses *a priori* (1.1) et comment cette distance apportera certaines garanties pour une production originale et « dialogale » (1.2). Enfin, nous présenterons synthétiquement la méthode de recherche théologique privilégiée : la méthode de corrélation (1.3).

1.1 La mise à distance du théologien face à ses a priori

Un cadre interprétatif peut facilement et négligemment être confondu avec l'acte interprétatif lui-même. De fait, la familiarité avec les cadres interprétatifs peut gravement situer le chercheur dans une attitude confortable qui lui ferait utiliser ses cadres comme des réponses déjà préparées et « autorisées » afin d'apporter des prolepses aux questions et aux objections posées. Il est donc essentiel pour le théologien d'entretenir une distance saine et nécessaire par rapport aux évidences communes et aux interprétations courantes et de l'Écriture et de la tradition. Pour prendre une image, l'Écriture et la Tradition ne doivent pas, à l'évidence, être considérées comme des pièces qui pourraient être utilisées pour couvrir ou raccommoder les *trous* ou les *déchirures* observés dans la pratique. Ici, il ne pourrait donc être question d'une simple recherche de la pièce interprétative manquante pour dénouer une impasse ou une question. Cette entreprise considérerait alors que l'exercice théologique consiste à placer, côte à côte, des données des sciences humaines et de la théologie sans pour autant qu'un réel dialogue s'engage. Le théologien doit donc être habité lui-même par une saine distance face au matériau qui est *le sien* et se méfier de se faire piéger par ses savoirs qui pourraient devenir des réponses passe-partout. À chaque serrure ou à chaque question il lui sera nécessaire de fabriquer une clé originale qui pourra déverrouiller le plus adéquatement le verrou.

1.2 Une production originale

Marc Donzé définit la théologie pratique comme « le service réflexif de l'action de l'Église aujourd'hui ». ⁴ Ce service réflexif ne peut être accompli que dans une situation de tension « du fait qu'elle (la théologie pratique) reflète la « conscience pratique » existante et qu'elle se détache en même temps de façon « prophétique » de cette conscience afin de pouvoir fournir des perspectives à l'action future ». ⁵ Cette tension provient de la nature même de la théologie pratique qui s'emploie à interpel-

⁴ Marc Donzé, « Objectifs et tâches de la théologie pratique, » 295.

⁵ Paul M. Zulehner, « Théologie pratique, » dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la direction de Peter Eicher (Paris : Éditions du Cerf, 1996), 1018.

ler et à interpréter les pratiques actuelles à l'aide de la tradition. Si, comme le souligne Viau, « les pratiques sont à la fois le point de départ et le point d'arrivée des procédures discursives », ⁶ les pratiques confrontent la théologie au réel et, selon Audinet, « c'est [...] le rapport au réel, c'est-à-dire à une pratique, qui constitue pour la théologie « l'épreuve du feu » et valide ultimement le savoir ». ⁷ Cette validation du savoir répond à l'une des finalités de la théologie pratique : la production de discours qui engagent de réels déplacements dans la manière d'appréhender et les pratiques et la théologie. En ce sens le théologien est celui qui fait l'exercice de réapprendre à dire Dieu en nommant son action salvatrice dans la trame des pratiques nouvelles et inusitées de l'histoire. La présence et l'action de Dieu sont toujours à lire et interpréter nouvellement et, aujourd'hui comme hier, le théologien confessant accepte d'être le chercheur qui entre dans une interprétation renouvelée de l'enfouissement de Dieu dans la chair.

La production d'un discours théologique à partir d'une pratique nécessite que le théologien emprunte un espace non confortable de proximité mêlée de mise à distance par rapport à la pratique et à ses cadres de références familiers. Proximité par rapport à sa discipline mais en distance par rapport à ses *a priori* – comme nous venons de le signifier. Proximité par rapport à la pratique mais en distance pour la comprendre avec l'éclairage des sciences humaines et sociales. Ainsi, le chercheur pourra répondre de manière originale aux questions suivantes : comment les pratiques sont-elles remises en cause et réorientées par leur rencontre avec la théologie et comment la théologie a-t-elle produit un discours original à partir des pratiques ? Si aucune incidence n'est perceptible, alors nous devons questionner la qualité du discours et poser la question de sa validité théologique. L'Évangile travaille la culture et la restructure selon une cohérence encore inédite. La mise en œuvre de la construction du discours théologique demande donc au théologien qu'il accepte d'habiter un espace de déséquilibre par rapport à ses perceptions primaires concernant et la pratique qu'il

⁶ Marcel Viau, « Postface, » 321.

⁷ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique*, 245.

entend interpréter et ses cadres qu'il entend utiliser. Alors, non seulement le dire et l'action seront travaillés de l'intérieur mais le théologien risque lui aussi ne pas en sortir indemne.

1.3 La corrélation critique

En théologie pratique, l'élaboration du discours théologique nécessite la compénétration de concepts et d'expériences. Le discours ne s'élabore pas en deux temps distincts qui pourraient placer le second en réponse ou en écho au premier. Cette vision simplifiée risquerait d'identifier le premier temps à l'exploration de la pratique (dimension qui pourrait sembler plus objective) et le second temps à l'élaboration du discours (dimension qui pourrait sembler plus subjective). Elle risquerait, de plus, d'engendrer un discours spiritualisant, moralisant ou encore d'encadrer le discours dans une grille d'interprétation (par exemple le voir-juger-agir). La théologie et la pratique ne sont pas deux camps qu'il serait nécessaire de réconcilier par la mise en œuvre de la théologie pratique. Jacques Audinet confirme ces propos alors qu'il soutient qu'il faille plutôt tenir ensemble théologie et pratique.

Il n'y a pas d'un côté les situations et de l'autre le sens, ou d'une part les pratiques et les praticiens et de l'autre la théologie. Mais il s'agit de saisir des ensembles complexes d'interactions sociales et culturelles dont un certain nombre d'éléments se nomment précisément : Église, tradition chrétienne, communauté croyante. Tel est le champ sur lequel porte l'analyse.⁸

Nous proposons ici un bref parcours présentant la méthode de corrélation à partir de laquelle s'élabore le discours théologique en théologie pratique. Si la méthode de corrélation a été sommairement esquissée au second chapitre, elle doit être ici déployée avec plus de nuances et de précisions puisque c'est à partir de cette méthode que l'édifice théologique de ce chapitre sera construit. Marc Donzé décrit le *modus operandi* de la corrélation critique en ces termes :

⁸ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique*, 111.

À partir de l'analyse de l'agir ecclésial dans le monde, il importe de réaliser une confrontation critique réciproque avec des situations semblables ou parallèles de l'A.T., du N.T. et de l'histoire de l'Église, en respectant bien sûr l'homologie de rapports, pour faire advenir une interpellation nouvelle ou une pratique plus appropriée à la fois aux requêtes du temps présent et aux données de l'Évangile et de la tradition. La corrélation est réciproque, en ce sens que l'aujourd'hui pose des questions inédites ou nouvelles dans leur contexte et que l'Évangile et l'histoire gardent une fonction permanente d'interpellation pour les réalisations de l'aujourd'hui.⁹

André Fossion et Louis Ridez offrent une intéressante contribution permettant d'appréhender la corrélation. L'exposé suivant s'inspire du chapitre quatrième de leur ouvrage intitulé *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*. D'entrée de jeu, les auteurs stipulent que le concept d'expérience sera au centre de leur construction théologique. C'est par le rapport d'expériences à expériences que s'articule et se déploie la corrélation.

Ainsi, quand nous parlerons de corrélation sans préciser davantage, nous entendrons par là un rapport de réciprocité critique et constructive, ou, en d'autres termes, un rapport de *rupture* (critique) et de *continuité* (constructive) entre les deux sources d'expériences de la catéchèse, les expériences d'aujourd'hui et les expériences de la tradition.¹⁰

Par souci de ne pas disjoindre vie et foi ou de créer un dilemme entre les deux, les auteurs affirment que « la vie et la foi ne sont pas deux réalités qui s'additionnent : la foi est simplement une manière particulière de vivre ; il s'agit de bien vivre en s'ouvrant à la transcendance de l'Esprit ».¹¹ Le terme expérience, appliqué tant à l'expérience humaine qu'à celle de foi concerne donc le rapport du sujet soit aux questions ultimes du sens de l'existence ou soit à la personne du Christ. La démarche corrélatrice aura donc pour objectif d'« aider les participants du groupe à vivre leurs expériences humaines d'aujourd'hui comme expériences de foi, en découvrant les expé-

⁹ Marc Donzé, « La théologie pratique en corrélation et prophétie, » 189.

¹⁰ André Fossion et Louis Ridez, *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*, 113. On consultera aussi sur ce sujet le chapitre 6 de l'ouvrage suivant : André Fossion, *Dieu toujours recommencé* (Bruxelles : Lumen Vitae ; Montréal : Novalis ; Paris : Cerf ; Genève : Labor et Fides, 1997), 79-93.

¹¹ *Ibid.*, 111.

riences de foi de la tradition comme expériences humaines référées au Dieu qui se révèle dans l'histoire ».¹²

Les expériences fondatrices de la foi se présentent aux expériences humaines en un contraste qui provoque leur approfondissement et leur mise en question, avant de les confirmer. Les expériences fondatrices ne sont pas réponses à n'importe quelles questions, mais aux questions où l'homme est entièrement engagé dans ses « préoccupations ultimes » (Tillich). Et elles se présentent toujours, sous un certain aspect, comme « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas montré au cœur de l'homme » (1 Cor. 2,9), mais aussi, quand l'homme accepte la conversion, comme ce qui vient combler son attente.

Par ailleurs, le mouvement critique et constructif s'exerce aussi en sens inverse, à partir des expériences humaines, sur les expériences fondatrices. La dynamique des questions authentiques vient se heurter à l'altérité des réponses que constituent les expériences fondatrices, elle les contraint à entrer dans un dialogue, à la recherche d'un langage nouveau, pour des actualisations inconnues. Le rapport d'expériences à expériences se fait à travers le jeu des langages, dans la même réciprocité critique et constructive.¹³

La corrélation ne devra cependant pas se satisfaire de la réciprocité établie. Elle devra se prolonger, puisqu'elle est composée de relations et d'expériences d'individus, par une mutation dans la manière de s'engager et d'habiter le monde. « Elle le fera en aidant à établir des corrélations entre les expériences de pratique sociale des commu-

¹² *Ibid.*, 112. Nous trouvons une affinité certaine de ces propos avec ceux de Chenu alors qu'il explore le concept théologique de signe des temps. Cette autre voie de l'interprétation théologique incite à incarner la lecture théologique dans les réalités événementielles. « À devenir ainsi les signes d'une réalité qui va les déborder, les « événements » ne sont pas vidés de leur immédiat contenu. Pour impliquer une histoire sainte, l'histoire n'en reste pas moins l'histoire. C'est le risque du procédé symbolique : il tend, par son transfert psychologique, à ne plus traiter que comme une occasion la matière originelle de sa perception... Or, pour que les signes des temps demeurent effectivement des signes, il importe que le caractère significatif des événements et des phénomènes ne paraisse pas surajouté, mais soit bien incarné dans la réalité terrestre et historique. Le *sens* de historique est immanent à l'événement, sous peine de rendre insignifiante l'histoire » Marie-Dominique Chenu, « Les signes des temps, » *Nouvelle revue théologique*, tome 87 (1965) : 33-34.

¹³ André Fossion et Louis Ridez, *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*, 130.

nautés d'aujourd'hui et les expériences de pratique sociale des communautés fondatrices ». ¹⁴

Le rapport d'expériences à expériences décrit par Fossion et Ridez est enrichi de l'important apport sur le concept d'expérience que présente Edward Schillebeeckx dans *Histoire des hommes, récit de Dieu*. Après avoir identifié certaines conditions d'autorité des expériences, l'auteur s'emploie à préciser la nature des expériences qu'il qualifie de révélatrices.

En de telles expériences se découvre la possibilité du neuf. Un espace s'ouvre, qui permet de percevoir le réel autrement, qui rend possible un nouveau regard sur le monde et sur ce qui s'y passe, où s'offre une invitation à agir autrement, à agir de manière inédite et à passer à une pratique alternative. Il est donc possible de voir le monde autrement que selon nos habitudes, mais cela implique que l'expérience révélatrice conduit à une réinterprétation neuve, joyeuse, salutaire de notre propre identité, au prix d'une désintégration de notre identité routinière. ¹⁵

On retrouve dans les propos de Schillebeeckx des intuitions semblables à celles de Fossion et Ridez. L'un parle de désintégration, les autres de rupture. Toutefois, autant chez l'un que chez les autres, ce moment de déstructuration ne constitue pas une finalité mais un lieu de passage. Schillebeeckx parlera de réintégration comme terme du processus exposant une révélation, ici et maintenant, un dévoilement « qui appelle exactement cette réponse-là, à l'exclusion d'une autre, et ce sans que ce qui se découvre soit capable par soi-même d'entraîner cette réponse et celle-là seule ! » ¹⁶ Bien que toute expérience ne possède pas le même degré d'intensité révélatrice, elles en ont toute la capacité, à divers niveau, de révéler l'individu à lui-même.

Schillebeeckx affirme et démontre qu'un individu a accès à l'expérience de foi par la voie de ses expériences humaines. « Les expériences chrétiennes ont donc lieu

¹⁴ *Ibid.*, 132

¹⁵ Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (Paris : Cerf, 1992), 55.

¹⁶ *Ibid.*, 56.

dans et par des expériences entre des hommes et des femmes, dans le cours de l'histoire et au sein de la nature où se déroule notre vie, mais toujours *à la lumière* du contenu de foi de la tradition de l'expérience chrétienne ». ¹⁷ Si l'être humain a besoin de la médiation d'expériences pour avoir accès à la religiosité, la vie du Christ constitue, pour le chrétien, la densité maximale de révélation de Dieu. Peut-on réduire le mode de survivance de la foi au seul référant « expérience » ? Il appert que non. Les expériences religieuses sont « thématiques » par une théologie particulière, relative aux diverses époques de l'histoire. C'est cette thématisation qui permet de développer l'expérience religieuse en « proposition de foi ». Schillebeeckx emploie le concept d'*interrelation* entre le passé et le présent chrétiens lorsqu'il démontre le processus qui permet l'interprétation vivante de la foi :

L'interprétation de la foi ne se réduit pas à une *application* d'une Bible normative et d'une tradition de foi faisant autorité à une situation théologiquement neutre ; elle se fait à l'occasion de rencontres de diverses configurations culturelles, d'une même saisie de la foi au sein de périodes culturelles diverses, d'une même tradition de culture au sein de cultures variées. ¹⁸

L'auteur situe l'actualisation de la foi « entre deux pôles : la tradition de la révélation chrétienne [...] et la situation où vivent les croyants actuellement ». ¹⁹ La tradition est elle-même une véritable histoire en tension dialectique dans le temps et entre pratique et théorie. La tension dialectique dans le temps s'exprimera notamment par l'*interrelation* entre le passé et le présent. Audinet affirme à ce sujet qu'« il ne s'agit plus d'opposer le passé au présent, mais bien de tenter de comprendre le comment et le pourquoi de leur articulation ». ²⁰ Si l'Évangile n'a jamais pu s'exprimer en dehors des cultures où il s'est intégré, c'est pourtant dans les cultures spécifiques qu'il « peut

¹⁷ *Ibid.*, 59. Ces propos trouvent des affinités avec ceux de Fossion et Ridez. De même, Sesboüé affirme que « de même que l'histoire est faite de l'interréaction du jeu des libertés, l'histoire du salut est faite de l'interréaction du jeu de la liberté divine et des libertés humaines. » Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur : essai sur la rédemption et le salut* (Paris : Desclée, 2003), 17.

¹⁸ Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, 75.

¹⁹ *Ibid.*, 71.

²⁰ Jacques Audinet, *Écrits de théologie pratique*, 112.

révéler le caractère universel du Salut venant de Dieu, puisque les hommes et les femmes sont par nature des êtres de culture, dotés de leur culture propre, particulière, et qu'un message ne peut les atteindre que dans la condition qui est la leur ».²¹ Ainsi, l'« offre de révélation » et toute culture inévitablement déterminée doivent trouver un lieu commun pour que puisse se réaliser l'interprétation de la foi. C'est par l'exercice de la corrélation que ce lieu commun pourra apparaître, de manière jamais évidente, entre cultures nécessairement multiples et l'« offre de révélation » qui « n'existe pas à l'état pur et n'est jamais objectivable : le message chrétien ».²² En ce sens, il ne faudrait plus opposer tradition et expérience puisque la tradition elle-même est composée d'expériences. Au contraire, c'est dans l'interrelation entre les deux que pourra surgir une interprétation en établissant un pont entre l'expérience de foi de ceux et celles qui nous ont précédés et l'expérience de foi contemporaine. Schillebeeckx tire les conclusions suivantes : « chaque prise de position croyante doit pouvoir se justifier par un recours à la tradition de foi chrétienne [et par] un recours à la « situation actuelle » dûment analysée et interprétée »²³ afin d'assurer une cohérence entre les « catégories » d'expériences d'autrefois (du passé) et celles d'aujourd'hui (du présent).

En définitive, l'authenticité du sens évangélique ne pourra, selon Schillebeeckx, « se chercher que dans l'espace intermédiaire, mouvant, allant et venant entre tradition et situation, et donc au niveau de la *relation de correspondance* entre le *message* originel (tradition où la situation de l'époque est prise en compte) et la *situation* toujours neuve, *hic et nunc* ».²⁴ Les expressions de foi de nos prédécesseurs ne constituent pas un corpus qui pourrait être plaqué sur les situations contemporaines pour en révéler le sens. Au contraire, la culture mouvante nécessite que soit dite à nouveau frais la parole de sens et de foi. « L'interprétation et la praxis *produisent* de nouvelles

²¹ Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, 75.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, 79.

²⁴ *Ibid.*, 81.

traditions dans un acte de fidélité créative... C'est cela transmettre de manière vivante la tradition de foi évangélique aux générations futures ». ²⁵

* * *

Nous avons vu que la méthode de corrélation permet d'engager un dialogue fécond entre pratique et théologie en travaillant d'expérience à expérience. Elle permet, en s'appuyant sur les expériences de la tradition, d'interpréter les expériences présentes et de les considérer elles-mêmes comme fondements de la réactualisant de la tradition et donc d'un dire théologique pertinent et cohérent pour l'aujourd'hui.

2. De la juxtaposition à la communion

L'objet de la seconde partie de ce chapitre sera de présenter les éléments d'une première tension dialectique à l'origine du processus de corrélation qui se déploiera plus systématiquement dans la troisième partie de ce chapitre. Nous constaterons que le collectif a spontanément œuvré, au début de l'enquête, par procédé de juxtaposition d'individus aux côtés les uns des autres espérant qu'il pourrait en surgir une expérience de communion (2.1). Par la suite, nous verrons que Dieu est seul initiateur de la communion et qu'il procède par le don de lui-même afin de se communiquer à l'humanité et lui permettre d'entrer ainsi en sa communion et avec lui et avec les autres humains. ²⁶ Un bref parcours brodé d'extraits néotestamentaires nous permettra d'explorer l'origine de la *koinônia* telle que présentée par Jean et par Paul (2.2). Enfin, nous explorerons la qualité des impacts sociaux, culturels et théologiques de l'irruption de la communion en Dieu dans le tissu communautaire. Pour ce faire, nous nous appuierons sur le témoignage de Paul au Colossiens (2.3). Cette première étape nous permettra d'établir certains repères qui contribueront par la suite à l'élaboration de l'interprétation théologique.

²⁵ *Ibid.*, 85.

²⁶ Vatican II, *DV* § 2.

2.1 La juxtaposition : enrichissement mutuel et uniformisation

L'enjeu initial de la recherche se concentrait autour des transactions à susciter entre deux groupes de croyants : les catéchisés par la Catéchèse biblique symbolique et les catéchisés par le biais de d'autres approches catéchétiques – le *Petit catéchisme* notamment. Or, il serait hasardeux de réduire l'enjeu des transactions aux seuls impacts des pédagogies catéchétiques chez les catéchisés. Même si nous avons dû restreindre notre champ d'investigation dans le cadre de cette recherche, nous devons à tout le moins considérer aussi l'impact des différentes générations de croyants sur le type de transactions possibles et l'impact des « cultures » de croyants qui ont été façonnés avec des repères identitaires différenciés.

Il est intéressant de constater que l'avenue empruntée par le collectif afin d'*initier* à la communion s'est concrétisée au départ par la proposition d'activités qui permettraient aux individus des deux groupes d'être en présence les uns des autres. La mise en vis-à-vis ou encore le mélange des genres a été la première intuition explorée afin de favoriser non seulement une sensibilisation à l'expérience de l'un et l'autre groupe mais aussi un possible « bain » culturel dans l'expérience de l'autre. La célébration de fin de séquence de catéchèse qui facilitait la participation active des catéchisés au sein de l'assemblée dominicale témoigne explicitement de cette intention. Des expressions révélatrices de cette option sont clairement identifiables :

- « *se mêler à l'assemblée.* »
- « *c'était comme aux messes de Noël. Je crois que seulement le fait de voir tous ces gens-là, cela en a dynamisé d'autres.* »
- « *C'est une célébration qui les a fait célébrer mieux que d'habitude alors qu'on le fait seulement entre catéchisés.* »

La plupart des membres du collectif estimaient qu'il suffisait de mettre ensemble des individus afin que s'opèrent des transactions pertinentes. Bien qu'on ne songe pas

ici à l'agrégation pure et simple des catéchisés à la communauté, on peut malgré tout déceler des intentions de cette nature chez l'un ou l'autre des membres du collectif. Le consensus sur la finalité de la recherche demeure fragile au début de la recherche. Certains membres du collectif sont d'abord préoccupés par l'accroissement du nombre de participants à l'assemblée dominicale alors que d'autres sont plus sensibles à la rénovation de la manière d'habiter spirituellement la liturgie eucharistique. Lorsque le membre du collectif désigné par la lettre « E » décrit les critères qu'il utilise pour évaluer la première activité menée au cours de l'enquête, on perçoit clairement qu'il considère cette activité comme une invitation d'abord adressée aux enfants et les transactions qui ont pu s'opérer au sein même de la famille semblent déconsidérées. Pour lui, la participation des parents est de nature accidentelle puisqu'il affirmera : « mais là ils sont venus, c'était pour leurs enfants, mais ils avaient l'air plus intéressés que leurs enfants ». Les impacts familiaux de la catéchèse des enfants ne seront pas ici considérés comme un vecteur engageant les parents à participer, avec leurs enfants, à une célébration eucharistique dominicale à laquelle ils sont pourtant aussi invités. L'expression « ça amène du monde » révélera bien la centration sur la revitalisation de l'assemblée dominicale pour elle-même selon une appréciation numérique plus que qualitative. Enfin, la capacité à s'intérioriser et à prier constitue un critère d'évaluation préférentiel. À ce titre, l'attitude priante des individus est dûment nommée comme critère validant l'expérience.

- *Je peux vous raconter ce qui s'est passé autour de moi. Il y avait une famille qui s'est assise – trois enfants avec l'homme. La femme arrive un petit peu plus tard et elle s'assoit avec moi. Elle dit à son mari : « je ne la trouve pas, elle n'a pas pu venir ». Cela a l'air de les embarrasser, il manque une personne. Tout le temps de la messe, la madame ça la fatigue un peu parce que ses garçons de neuf à dix ans sont un peu turbulents. De temps en temps elle intervient. Ils écoutent mais... ils ont hâte que ça finisse peut-être, je ne le sais pas... Mais la femme, elle écoute beaucoup. Quand c'est le temps de la quête, le mari commence à donner un dollar à chacun des enfants et il se retourne de bord pour en donner un à sa femme et s'aperçoit qu'elle en a déjà un et me le donne... Mais quand il revient de la*

communion, l'homme s'assoit avec sa dame et les trois jeunes – l'un des garçons qui est tannant – dit « on s'en vas-tu ? » Mais le père répond : « C'est pas fini ! » Ils attendent que le chant finisse... C'est pour dire qu'eux, ils sont bien attachés à cela. Je ne suis pas sûr qu'ils viennent souvent à la messe... je pense même qu'ils n'y viennent jamais, selon mon impression. Mais là ils sont venus, c'était pour leurs enfants, mais ils avaient l'air plus intéressés que leurs enfants. Ils sont venus mais de manière très impliquée et très croyants dans la « patente », très recueillis... cela amène du monde ! J'ai trouvé que c'est une belle dynamique.

Puis une dame en entrant – que j'aide en raison de la Saint-Vincent de Paul – me dit : « qu'est-ce qui se passe aujourd'hui ici ? » bien je lui ai dit : « il y a une catéchèse spéciale ». Je l'ai vue durant toute la célébration, elle était toute bien priante elle aussi. J'ai trouvé cela beau comment ils étaient intenses dans la prière ces gens qui étaient très près de moi. MC « E »

L'activité est évaluée en fonction de motivations et d'intérêts personnels, si nobles soient-ils. On mesure la pertinence de l'activité aux réactions positives des participants, à leur acceptation de la nouveauté que peut apporter la configuration ou l'environnement de l'activité et à leur consentement à être « dérangés » dans leurs habitudes. Le membre du collectif « D » exprime cette position avec clarté :

- *Alors que moi j'étais entourée de gens qui habituellement doivent être à cette célébration-là. Je n'avais aucune famille autour de moi. J'étais plus en retrait et inévitablement en arrière d'une colonne c'est moins invitant pour une famille de s'installer. C'était des gens sans enfants et un monsieur a dit : « c'est intéressant ! » Puis il s'est même exprimé durant l'homélie partagée. Il a dit à sa femme : « C'est une approche qui est vraiment intéressante ! Il me semble que ça nous permet de voir le lien avec la Parole ! » Je me suis tournée plusieurs fois pour voir la réaction des gens et même si j'ai vu une personne qui avait le visage très fermé, eux, ils avaient le visage rayonnant. Ce que tu as partagé – le candidat A – je trouve cela super plaisant, c'est vrai ce que tu dis mais en même temps tu vois*

que pour ces gens-là, ils ont été capables d'entrer dans ce type de célébration-là même si ce n'est pas courant pour eux. Ils aimaient cela d'avoir l'occasion de partager et lorsque d'autres intervenaient le monsieur disait : « C'est pas mal vrai ! C'est un enfant qui dit cela ! » Il le vivait tout de même si effectivement nous avons imbriqué deux types d'approches...

Mais moi je dirais – ça me fait penser à une image – quand on a un enfant, il faut le nourrir par petite bouchée parce que si tu y vas trop vite il s'étouffe. Je pense qu'autant la communauté qui célèbre le dimanche, ce sont des petites bouchées qui leur permettent de se nourrir et d'avoir le goût de goûter à nouveau. En tout cas, moi c'est l'image qui me vient quand je vois toute cette Église-là et de voir les gens s'exclamer en disant « qu'est-ce qui se passe ici ce matin ? » En tout cas, moi j'étais impressionnée parce qu'il y avait de la liberté là dedans ! On ne prend pas les présences ! Je leur dis : « c'est une occasion pour vous de venir célébrer ce que vous avez vécu en catéchèse avec vos jeunes et vous-mêmes en catéchèse d'adultes. » Mais ça reste que ce sont des gens qui ne sont pas habitués de célébrer puisqu'ils entrent dans l'église et ils ne savent pas quoi faire. Est-ce qu'on va s'asseoir ? Est-ce qu'on reste debout ? On voit un petit malaise de leur part mais en même temps, lorsque Julie racontait le récit de l'évangile à l'ambon, elle m'a dit qu'il régnait un véritable silence dans l'assemblée et pourtant, il y en avait des enfants ! Cela aurait pu bouger, alors que c'était très très attentif !

Moi je me dis que nous sommes dans une piste d'avenir. Il faut l'exploiter. Cela vaut la peine qu'on continue et je pense que ça ne peut que faire boule de neige. Je n'ai rencontré qu'une dame qui avait l'air d'être dérangée par le fait qu'il y ait beaucoup de monde – ayant perdu son banc – je n'ai entendu aucune réaction négative de la part des gens que l'on voit habituellement à cette messe-là. Ils étaient heureux... même cette dame-là je lui ai dit : « vous allez aimer cela, vous allez être entourée d'enfants et vous allez aimer votre célébration. » Puis je l'ai laissée aller avec cela. Je pense qu'avant de vouloir tout briser les moules, il faut d'abord essayer de faire des connections. MC « D »

C'est par gradualité que le membre du collectif « D » envisage le travail d'arrimage entre anciens et nouveaux catéchisés. Pour lui, le vivre ensemble des deux groupes passe par une nécessaire découverte, progressive, de l'expérience originale de l'autre. Aussi, l'ouverture au changement de la part des individus qui participent régulièrement aux rassemblements dominicaux lui apparaît réelle mais doit être accompagnée avec respect et doigtée. En effet, une certaine retenue est clairement perceptible puisqu'on craint de bousculer et d'affecter des individus qui n'auraient pas été préparés à une modification de l'environnement et du type d'expérience à vivre le dimanche. Le type particulier d'expérience des catéchisés par la Catéchèse biblique symbolique n'apparaît certainement pas directement transférable chez les participants habituels du rassemblement dominical. En fait, un mouvement trop brusque pourrait même braquer ces derniers et conduire possiblement à leur désertion. Les membres du collectif expriment cette crainte par les expressions suivantes :

- *« Je n'ai rencontré qu'une dame qui avait l'air dérangée. »*
- *« On voit un petit malaise de leur part. »*
- *« Avant de vouloir briser les moules, il faut d'abord essayer de faire des connexions. »*
- *« Le défi qu'on a c'est de ne pas brusquer, de ne pas faire de peine. »*
- *« C'est tout un doigté qu'il faut avoir »*

On découvre ainsi qu'avant d'envisager un véritable mariage, une consommation engendrant un type inédit de relation qui pourrait émerger de la rencontre des deux groupes, on privilégie une cohabitation prudente faite d'un long moment d'appropriation mutuel et de découverte de l'univers ecclésial de l'autre. On souhaite absolument procéder par une entrée progressive dans une expérience renouvelée qui donne le « goût » d'une participation de plus en plus active à la nature de l'expérience de l'autre. Nous décelons un souci d'enrichissement mutuel entre les deux groupes, une bonification de l'expérience de chacun des groupes. Or, cette pers-

pective pourrait être qualifiée de « juxtapositionniste » : faire cohabiter deux réalités en espérant qu'il en résultera nécessairement une expérience inédite. C'est en ces termes que le membre du collectif « A » interprète et évalue la première activité :

- *J'étais au jubé. J'ai regardé de « haut », en surplomb et j'ai trouvé cela sympathique puisque l'on voit les mouvements dans l'assemblée, ceux qui suivent, ceux qui ne suivent pas, ceux qui ont de l'intérêt, ceux qui en ont moins... j'ai trouvé cela très très pertinent, toutes les initiatives liturgiques qui ont permis, entre autre à des jeunes d'avoir les yeux bandés durant une partie de la célébration – j'ai trouvé cela très original comme façon de faire – mais je me suis demandé si inévitablement, cela ne laissait pas encore une césure entre les enfants et l'assemblée. Les enfants, eux, nous pouvons leur demander cela, ça peut aller, ce sont des petits enfants, c'est comme un jeu. Pour les adultes, il y a eu une participation pouvant s'apparenter lorsque le président d'assemblée a demandé à tous de se mettre les mains devant les yeux... Il y avait tout à coup un geste partagé par toute l'assemblée.*

Mais seulement pour faire un premier commentaire, je me suis demandé si finalement nous n'étions pas tentés – presque naturellement – d'essayer de faire cohabiter deux réalités : c'est-à-dire les gens qui viennent de manière régulière à la messe et qui sont habitués à une structure et un rythme – une forme – et tout à coup de joindre là-dedans les enfants en les insérant où l'on peut, là où on trouve des interstices... Bon... par rapport à telle prière, on va mettre les enfants à la place... je me suis demandé, en regardant tout cela puisque j'ai pu être en observation, si dans le fond on ne pourrait pas faire un pas supplémentaire pour voir si... lorsque j'ai des nouveaux catéchisés qui se joignent à l'action liturgique, est-ce que la catéchèse ne pourrait pas renouveler en profondeur la liturgie... plus que de mettre deux réalités : les gens qui viennent à la messe à côté des jeunes qui se joignent et essayer de trouver des arrangements. MC « A »

L'imprégnation des uns de l'environnement et de l'expérience ecclésiale des autres apparaît insuffisante. On questionne ici l'option de simple mise en présence des deux parties en espérant que l'intérêt pour une plus grande convivialité croîtra jusqu'à l'unité. Évidemment, le véhicule liturgique devrait fournir un moyen percutant pour faire naître la communion : une expérience commune y est partagée et un langage commun est utilisé. Toutefois, le membre « A » du collectif s'interroge sur l'à-propos des seules modalités privilégiées durant cette activité afin de favoriser la communion. Ne devrait-on pas aussi explorer d'autres modèles de mise en présence et d'interprétation de l'expérience croyante des uns et des autres ? Et si les voies d'accès à une véritable communion devaient passer aussi par d'autres avenues ? Le mariage de deux cultures ecclésiales semble devoir dépasser la simple mise en commun. Jean Rigal confirme cette intuition lorsqu'il affirme, à propos de la communion, qu'elle est non seulement tension mais aussi dépassement du « parallélisme » :

En réalité, la communion des chrétiens n'est pas la sacralisation d'une unité déjà existante, mais l'assurance d'une communion possible en Jésus Christ, parce qu'elle est déjà mise en œuvre. La communion dont il est ici question ne correspond pas à la fin d'un parcours. Elle se définit comme un chemin, où ce qui est « déjà là » permet de progresser vers un « pas encore ». Elle commence à se profiler lorsque des chrétiens refusent d'en rester à un parallélisme.²⁷

Il devient donc impératif de revoir le ou les modes d'expérience de la *koinônia*. L'originalité de l'expérience chrétienne des premiers siècles pourra ouvrir de nouvelles perspectives. Toutefois, à ce moment de la recherche, on peut décoder différentes postures ecclésiologiques et pastorales chez les membres du collectif. Ces postures révèlent encore une difficulté à partager une vision commune de la finalité de la recherche. On peut aussi faire le postulat que la plupart des membres du collectif ont, à cette étape, de la difficulté à faire les nuances nécessaires entre *koinônia* et communauté et que ce flou favorise et engendre des tâtonnements supplémentaires.

²⁷ Jean Rigal, *Préparer l'avenir de l'Église* (Paris : Cerf, 1990), 31.

Les conclusions de l'évaluation de la première activité du collectif conduisent toutefois à une prise de conscience majeure en ce qui a trait à l'exercice de ministère de l'*oikodomè* : le collectif reconnaît qu'il a opéré de manière « organisante ». Il a voulu induire chez les participants à l'activité ses propres aspirations en suggérant ce qu'il considérait être des modes plus « communionnels » d'expérience ecclésiale – selon sa propre perception de ce qu'est la communion et des formes par lesquelles elle peut s'exprimer. En fait, le collectif a tenté d'organiser et d'orienter le type d'expérience à vivre et d'y engager les individus qui y ont participé. Le cadre est planifié et dessiné, les décors posés, il n'y manque plus que les acteurs qui doivent entrer docilement dans le scénario imaginé et, en plus, jouer les rôles attendus sans même avoir été concernés dans leur élaboration ! La communion passe-t-elle nécessairement par le creuset d'un être ensemble qui s'expérimenterait par la proximité arrangée d'individus engendrant, comme une génération spontanée, une « communauté » d'individus ? Cette vision qui relève peut-être plus de la construction de l'esprit est en fracture fondamentale tant par rapport à Celui qui essentiellement a l'initiative de l'édification de l'Église que par rapport aux modalités du vivre ensemble communautaire en régime chrétien.²⁸ Cette vision pêche par une conception étriquée du concept de « communauté chrétienne » et de communion. Qu'est-ce à dire ? Il est intéressant de noter que le terme communauté n'est pas utilisé dans le Nouveau Testament pour désigner l'Église.²⁹ On y utilise plutôt le terme *ekklèsia* (appeler hors) afin de désigner l'assemblée du peuple des baptisés. Afin de distinguer communauté et *ekklèsia*, Routhier affirme que « l'une et l'autre se construisent à partir de dynamiques sociales dif-

²⁸ Jean-Marie R. Tillard affirme à ce sujet que communion ne doit pas être associé à addition : « On devine que la *communio* – présentée dans les « sommaires » des Actes comme bien autre chose que le résultat d'une simple addition de personnes généreuses ou « un agglomérat de croyants » – ne prend son relief que si on la situe sur le vaste horizon de l'Espérance. Elle existe, en effet, dans la brèche que les « jours derniers » (2, 17) opèrent en pleine chair de l'histoire du monde, bouleversant la loi de celui-ci pour que brille l'« objet de la promesse » (2, 33.39). » Jean-Marie R. Tillard, *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion*, collection Cogitatio fidei, n° 143 (Paris : Éditions du Cerf, 1987), 21. On verra aussi sur ce sujet le chapitre 7 de l'ouvrage de Emilio Alberich, *La catéchèse dans l'Église*, 207-241.

²⁹ Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel, » *Théophilyon*, tome XI, vol 1 (2006) : 72. Max-Alain Chevallier, « L'Esprit de Dieu dans les Écritures, » dans *Initiation la pratique de la théologie : tome 2 : dogmatique I*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé (Paris : Éditions du Cerf : 1982), 497.

férentes et représentent des liens sociaux distincts ». ³⁰ Une communauté rassemble plutôt des individus en raison de leurs affinités, de leur convivialité naturelle ou de leurs intérêts communs. Si le terme communauté convient pour désigner l'Église, c'est que le ferment de l'Évangile induit une dynamique inédite dans les rapports sociaux inhérents à l'appartenance communautaire. « En effet, l'Église ne se constitue pas à partir des appartenances à un groupe ethnique ou à un même groupe social. Bien au contraire, l'Évangile travaille de l'intérieur ces « communautés naturelles », les appelant à des dépassements souvent ressentis comme coûteux ». ³¹ Rigal confirme ces propos en soutenant que la communion ne peut se retrouver assujettie à la volonté naturelle que des êtres humains auraient de se rassembler en raison de leurs affinités : « La communion ne se réduit donc pas à une volonté de partage, ni à une rencontre d'amis liés par une simple sympathie humaine, ni à un état de fusion psychologique créée par un groupe. Elle n'est pas le fruit d'un effort ou d'un compromis. Selon la formule du célèbre saint Cyprien, elle « tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (LG, n° 4) ». ³²

La juxtaposition ne peut donc se résoudre à une simple opération de rapprochement de deux groupes distincts. Si en plus on tente de gommer les différences entre des groupes distincts alors on risque de voir naître la violence. La juxtaposition est mentionnée par Paul afin de manifester que l'action salvifique du Christ permet de faire un seul peuple à partir de deux peuples divisés et éloignés en raison de multiples motifs.

Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec

³⁰ Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel », 73. On verra aussi Joseph Hoffmann, « L'Église et son origine », dans *Initiation à la pratique de la théologie : tome 3, dogmatique 2*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé (Paris : Cerf, 1983), 55-141.

³¹ *Ibid.* On consultera cet article notamment pour la pertinence de l'articulation proposée entre communauté et assemblée.

³² Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir* (Paris : Cerf, 2003), 87.

Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix: en sa personne il a tué la Haine (Ep 2, 14-16).

Ici, la finalité décrite par Paul n'est pas l'assimilation d'un groupe par l'autre ou encore la négation identitaire de l'un ou des deux groupes mais bien la capacité de vivre en communion, de faire la paix et d'être réconciliés avec Dieu et en Dieu. Sans la perspective de l'expérience du salut en Jésus-Christ on risque de faire de la juxtaposition une entreprise gravement réductrice de la vie communautaire en régime chrétien.

2.2 La communion : l'initiative de Dieu à travers des processus concrets

Alors que Babel conduit à l'effondrement et à la dispersion, l'événement de la Pentecôte suscitera la construction et l'unité. Au Cénacle, cinquante jours après Pâques, le maître d'œuvre n'est plus l'homme et ses propres projets mais l'Esprit initiateur et édificateur de la construction. Le Temple, corps du Christ (Jn 2, 21) reconstruit en trois jours à Pâques prend alors la figure des apôtres dont la demeure intérieure, sanctuaire de l'Esprit, est édifée dans cette Pâques nouvelle (2 Co 6, 16 ; Ep 2, 21-22). L'étonnant bruit qui remplit toute la maison et le feu qui se pose sur chacun fait étroitement écho à la théophanie de l'Exode alors que sur la montagne du Sinaï c'est dans le grondement du tonnerre que Dieu vient en descendant dans le feu (Ex 19, 18).³³ L'initiative appartient à Dieu. À l'homme est demandée réponse, obéissance et fidélité (Ex 20, 1-21). Lors de la Pentecôte, c'est encore Dieu qui initie la vie renouvelée, le mouvement et l'être (Ac 17, 28). C'est Dieu lui-même qui construit et « si Yahvé ne bâtit la maison, en vain peinent les bâtisseurs » (Ps 127, 1). L'homme est convié à participer à la construction mais dans l'ordre d'une complicité intimiste à une œuvre dont il n'est pas le maître. La maîtrise de l'édification appartient à Dieu et l'homme, par grâce, y collabore, y est associé (Jn 3, 27 ; 15, 5). Paul reprend cette intuition alors qu'il affirme que « ce n'est pas que de nous-mêmes nous soyons capables de revendi-

³³ À propos de cette corrélation, Jean-Marie R. Tillard, *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion*, 24.

quer quoi que ce soit comme venant de nous ; non, notre capacité vient de Dieu, qui nous a rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Co 3, 5-6). Lorsque l'être humain délaisse sa posture participative à une œuvre qui n'est pas la sienne, l'entreprise risque de courir à sa perte. C'est ce qui se produira notamment pour David alors qu'il manifeste le désir de construire une maison pour Dieu à Jérusalem. C'est le prophète Nathan qui révélera au roi que Yahvé ne veut pas d'une maison faite de mains d'hommes mais que c'est lui-même qui lui construira une maison.

Ainsi parle Yahvé. Est-ce toi qui me construiras une maison pour que j'y habite ? Je n'ai jamais habité de maison depuis le jour où j'ai fait monter d'Égypte les Israélites jusqu'aujourd'hui, mais j'étais en camp volant sous une tente et un abri. Pendant tout le temps où j'ai voyagé avec tous les Israélites, ai-je dit à un seul des juges d'Israël, que j'avais institués comme pasteurs de mon peuple Israël: Pourquoi ne me bâtissez-vous pas une maison de cèdre ? Voici maintenant ce que tu diras à mon serviteur David: Ainsi parle Yahvé Sabaot. C'est moi qui t'ai pris au pâturage, derrière les brebis, pour être chef de mon peuple Israël. J'ai été avec toi partout où tu allais; j'ai supprimé devant toi tous tes ennemis. Je te donnerai un grand nom comme le nom des plus grands de la terre. Je fixerai un lieu à mon peuple Israël, je l'y planterai, il demeurera en cette place, il ne sera plus ballotté et les méchants ne continueront pas à l'opprimer comme auparavant, depuis le temps où j'instituais des juges sur mon peuple Israël; je te débarrasserai de tous tes ennemis. Yahvé t'annonce qu'il te fera une maison. (2 S 7, 5-11)

L'être humain est donc appelé à la démaîtrise et à la docilité jusqu'à la mise à distance de ses propres perspectives afin d'épouser celles de Dieu qui a l'initiative de l'édification. C'est dans l'ordre de la participation à la mission de Dieu que l'être humain devient lui-même médiation de l'action divine. En acceptant de se faire « serviteur inutile » (Lc 17, 10), il reconnaît qu'il est non seulement lui-même médiation mais qu'il doit aussi relire les événements et les expériences comme de possibles médiations de la présence active et agissante de Dieu.

Si Dieu a l'initiative de l'édification, il y a fort à parier que le plan de la construction et son achèvement seront différents de ce que l'homme aurait pu faire à partir de ses seules inclinaisons naturelles. Les pensées et les voies de Dieu ne sont-elles pas

différentes de celles des hommes (Is 55, 8-9) ? Dans la demeure de Dieu la communion est possible sans nier, voire en honorant ce qui est divers et différent. L'image de la maison déjà construite par Dieu, évoquée aussi par Jésus au soir de la Cène, nous le confirme. Jésus promet à ses disciples une place au sein des nombreuses demeures de la maison de son Père (Jn 14, 2). Au sujet de ce verset il est entendu qu'il fut le plus souvent interprété de manière eschatologique puisque ces paroles sont prononcées par Jésus à la veille de sa crucifixion.³⁴ Toutefois, nous risquons une autre interprétation : la maison du Père n'est pas qu'une réalité céleste puisque ceux qui sont en communion avec le Fils le sont aussi avec le Père et, pourrions-nous dire, habitent déjà auprès de lui – bien que de manière non encore définitive. Si le Verbe a habité parmi nous (Jn 1, 14), c'est pour que nous habitions, par grâce, déjà auprès de Lui et de son Père. Lorsque le Christ établit une distinction entre la maison (*οικία*) et les demeures (*μόνη*), n'affirmerait-il pas que l'humanité n'est pas tant appelée à habiter dans une seule et même demeure mais bien dans une seule et même maison. Cette nuance nous apparaît majeure puisque la diversité des demeures est assumée par l'unité d'une seule et même maison.

On retrouve cette dialectique de l'unité assumant la diversité lorsque l'Esprit Saint, au jour de la Pentecôte, se manifeste à travers la pluralité des langues qui permettent à chacun, dans son individualité, d'entendre les merveilles de Dieu (Ac 2, 11). Les demeures particulières liées aux ethnies et aux différentes nations qui sont sous le ciel (Ac 2, 5) sont honorées. Ici, aucun nivellement, aucun désir de similitude entre les peuples afin que l'identique puisse être promu comme voie privilégiée vers la communion et l'unité. Au contraire, la diversité est promue dans la communion. On retrouve la même conviction exprimée par les Pères du concile lorsqu'au sujet de l'unité et de la variété des Églises, ils affirment que « la diversité dans l'Église, loin de nuire à son unité, la met en valeur. C'est en effet le dessein de l'Église catholique de sauvegar-

³⁴ À titre d'exemple, nous référons aux interprétations suivantes : Saint Ambroise, *Du bien de la mort*, 12, 52-55 ; CSEL 32, 747-750 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 9, PG 74, 182.

der dans leur intégrité les traditions de chaque Église particulière ou rite. Elle veut également adapter son mode de vie aux besoins divers des temps et des lieux ».³⁵

Le philosophe français Gustave Thibon tient des propos similaires au sujet du binôme unité-diversité. Il affirme, au sujet de l'aspiration aliénante de la ressemblance entre les hommes, que la similitude espérée et souvent préconisée exaspère les sensibilités et conduit finalement à l'affrontement :

Plus ils (les hommes) sont « communs », au sens de fabriqués en série et coulés dans le même moule, moins il y a de communication entre eux : à force de se ressembler, ils finissent par ne plus se reconnaître, ai-je dit jadis. Leur seul moyen de se distinguer est alors de se séparer, sinon de s'opposer. D'où le nivellement des esprits et des âmes dans les guerres modernes : même passion, mêmes mensonges, même asservissement à des idéologies primaires. Les hommes se battent dans la mesure où ils se ressemblent et la fureur simplificatrice du combat accroît encore cette ressemblance. Il faut choisir : pousser la distinction jusqu'à l'unité ou la ressemblance jusqu'à la rupture. L'égalité qui sépare. Plus les différences s'atténuent, plus les rivalités s'exaspèrent.³⁶

De même, le psychanalyste néo-freudien Erich Fromm tient des propos de même nature, lorsqu'au sujet de la relation amoureuse, il affirme qu'il est impératif de ne pas nier les différences des uns et des autres. Ceci exige « la préservation de l'intégrité, de l'individualité. L'amour est chez l'homme un pouvoir actif ; un pouvoir qui démantèle les murs séparant l'homme de ses semblables, qui l'unit à autrui ; l'amour lui fait surmonter la sensation d'isolement et de séparation, tout en lui permettant d'être lui-même, de maintenir son intégrité. Le paradoxe de l'amour réside en ce que deux êtres deviennent un et cependant restent deux ».³⁷ Préserver et même valoriser les diffé-

³⁵ Vatican II, Décret *Orientalium ecclesiarum*, § 2. Sur la catholicité on verra dans les documents conciliaires les paragraphes suivants : *LG* §13, §23 ; *AG* § 4 ; *UR* § 4.

³⁶ Gustave Thibon, *Le voile et le masque* (Paris : Fayard, 1985), 189.

³⁷ Erich Fromm, *L'art d'aimer* (Paris : Éditions de l'Épi, 1967), 37-38. Au sujet du « démantèlement des murs qui séparent l'homme de ses semblables », Tillard affirme que « il n'est sans doute pas fortuit que jusqu'à nos jours la pensée juive et chrétienne ait véhiculé une vision de l'« homme authentique » soulignant que la créature humaine ne trouve sa vérité et n'affirme sa pleine singularité que dans la communion. Selon elle, le drame de notre histoire est précisément que l'homme soit devenu un être d'isolement, créant un monde cassé où les individus se côtoient sans instaurer d'authentiques liens de

rences est le passage obligé vers la communion. Autrement, l'entreprise risque d'être en proie à un narcissisme niveleur qui nie et tue toute possible initiative vers l'établissement de la communion.

La koinônia chez Jean

Saint Jean affirme l'originalité de la *koinônia* en régime chrétien par l'accueil, de la part des disciples, du « Verbe de vie ». C'est cet accueil premier et primordial qui permet de vivre la *koinônia* avec ceux qui lui rendent témoignage – les apôtres et évangélistes : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1, 3). Jean affirme ainsi que la *koinônia* trouve sa source dans l'amour trinitaire – même si l'Esprit n'est pas explicitement nommé ici – et que cette *koinônia* s'étend ou se communique par le témoignage des apôtres de ce qu'ils ont vu et entendu. Le Christ glorifié dans sa mort et sa résurrection transmet cette glorification par le passage de cette même Pâques par ses disciples. C'est ce passage qui permet d'entrer dans la communion divine, Salut qui fait participer au mystère divin : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits dans l'unité, et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (Jn 17, 22-23). Cette communion au mystère de la Trinité irrigue les relations entre les hommes et renouvelle le type de rapport qu'ils entretiennent entre eux. Plus encore, l'amour entre les hommes devient le révélateur du salut opéré en Jésus Christ : « Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères » (1 Jn 3, 14a). La *koinônia* anéantit toute frontière entre les hommes et Dieu, puisqu'elle permet, par la réception du Paraclet, de reconnaître la *koinônia* qui unit le Père au Fils et qui unit le Fils à l'humanité. « Ce jour-là, vous reconnaîtrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (Jn 14, 20). Chez Jean, l'accueil du don de l'Esprit réalise la *koinônia* : « Dieu, personne ne l'a jamais

contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, en nous son amour est accompli. À ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : il nous a donné de son Esprit » (1 Jn 4, 12-13). De même, chez Jean, l'eucharistie est ultimement source et expression de la *koinônia* avec le Christ : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6, 55).

La koinônia chez Paul

Paul reprend et déploie cette articulation fondamentale entre *koinônia* et Trinité alors qu'il s'adresse aux croyants de Philippe en ces termes : « Aussi je vous en conjure par tout ce qu'il peut y avoir d'appel pressant dans le Christ, de persuasion dans l'Amour, de communion dans l'Esprit, de tendresse compatissante, mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments: ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment » (Ph 2, 1-3). Paul utilise d'ailleurs à maintes reprises dans ses différentes lettres une formule trinitaire pour saluer ses frères des différentes Églises. De même, lorsqu'il conclut la deuxième lettre aux Corinthiens, Paul associe la *koinônia* à vivre entre frères à la communion dont l'Esprit est dispensateur, à la grâce offerte en Jésus Christ et à l'amour du Père : « Au demeurant, frères, soyez joyeux ; affermissez-vous ; exhortez-vous. Ayez même sentiment ; vivez en paix, et le Dieu de la charité et de la paix sera avec vous. Saluez-vous mutuellement d'un saint baiser. Tous les saints vous saluent. La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous ! » (2 Co 13, 11-13).

Chez Paul comme chez Jean, la participation au repas eucharistique permet d'avoir accès à la *koinônia* puisqu'il permet de communier au corps et au sang du Christ : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique. Considérez l'Israël selon la chair » (1 Co 10, 16-17). Cette image d'un corps unique sera reprise au chapitre douze. Elle permet à Paul d'explicitier l'unité entre les disciples qui passe par la conservation de l'Esprit qui est la paix véritable entre les hommes et qui fait d'eux les membres d'un unique corps (Ep

4, 2-7).³⁸ C'est dans et par ce corps que chacun reçoit sa part des dons divins (1 Co 12 ; 14 ; Rm 12, 5-8). Ici, la communion s'exprime dans la diversité des dons qui exalte l'unité d'un même corps dont tous les membres sont différents et pourtant non seulement complémentaires mais essentiellement liés organiquement les uns aux autres. « Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude. Un membre souffre-t-il ? Tous les membres souffrent avec lui. Un membre est-il à l'honneur ? Tous les membres se réjouissent avec lui. Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part » (1 Co 12, 24b-27).

2.3 Irruption et révolution provenant de la *koinônia* : Colossiens 3, 9b-11

Alors que Paul est emprisonné, il communique avec les croyants de Colosse par une lettre transmise par Tychique, lui-même accompagné par Onésime (Col 4, 7-9). La lettre passe d'un exposé christologique aux implications de cet exposé pour la vie chrétienne. Il convoque les Colossiens à « rechercher les choses d'en haut » (Col 3, 1) puisqu'ils se sont dépouillés du vieil homme et qu'il se sont revêtus de l'homme nouveau.

Vous vous êtes dépouillés du vieil homme avec ses agissements, et vous avez revêtu le nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur. Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout (Col 3, 9b-11).

³⁸ La constitution dogmatique sur l'Église de Vatican II reprend les premiers versets du chapitre quatre de l'épître aux Éphésiens en réaffirmant le lien intrinsèque entre la charité fraternelle et le mystère du Christ. « Nous cherchons bien davantage par là à renforcer l'union de toute l'Église dans l'Esprit grâce à l'exercice de la charité fraternelle (cf. *Ep 4,1-6*). Car tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur source et de leur tête, toute grâce et la vie du peuple de Dieu lui-même. » LG, § 50.

Chez Paul, la mort et la résurrection du Christ permettent d'entrer non seulement dans une nouvelle économie mais aussi dans une nouvelle création, une recréation. Cette perspective est déployée par l'image du dépouillement du vieil homme (Col 3, 9b) en référence au premier Adam qui, au moment de la chute, est revêtu par Yahvé d'un vêtement de peau immédiatement avant d'être chassé du jardin d'Éden (Gn 3, 21). Ayant commis le péché et étant devenue esclave du péché (Jn 8, 34 ; Rm 5, 12), l'humanité porte le poids de ce vêtement du déshonneur et de sa misère pécheresse. Or, ce passage du vieil homme à l'homme nouveau exige que l'homme prenne conscience de son péché et de sa mort sans quoi il risque plutôt de vivre « sans être vivant » comme l'affirme Jean Chrysostome : « Car plusieurs paraissent vivre qui sont morts en effet, parce qu'ils vivent mal, ou plutôt dont l'état est bien pire que celui des morts. « Celui qui est mort », dit saint Paul, « est délivré du péché » (Rom. VI, 7). Et l'autre au contraire, celui qui est mort spirituellement, est encore l'esclave du péché ».³⁹ Le vêtement de l'homme nouveau lui redonne accès à l'état initial de sa création : vêtement qui permet de s'acheminer « à la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son Créateur » (Col 3, 10b). Par le dépouillement du vêtement de la mort, l'humanité recouvre la possibilité d'être revêtue du manteau de gloire du Christ, image première à laquelle il a été créé primordialement, à l'image de Dieu (Gn 1, 26). Norbert Hagedé affirme que cette recréation est la source de l'ultime unité entre l'humanité et le Christ : « De même que l'homme et la femme fondent une unité charnelle, le chrétien et le Christ sont unité d'esprit, sous l'effet de l'Esprit saint ».⁴⁰ La communion perdue et devenue inaccessible en raison du péché de l'homme est offerte de nouveau, comme au jour premier, par l'offrande du Fils qui fait alliance nouvelle et éternelle.

Ce retour à l'état premier de la gloire par la grâce de la recréation amorce un nouveau règne puisqu'il transforme en profondeur l'Église évoquée de manière méta-

³⁹ Jean Chrysostome, *Homélie XXVI sur Mathieu 8, 14-15*.

⁴⁰ Norbert Hagedé, *Commentaire de l'Épître aux Colossiens* (Genève : Éditions Labor et Fides, 1968), 175.

phorique par l'image de l'homme.⁴¹ Ainsi, Paul invite les chrétiens à entrer dans une nouvelle économie qui abolit les distinctions ethniques et sociales ou religieuses : « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout » (Col 3, 11).⁴² Gilles Routhier affirme que cette nouvelle économie du Salut institue de nouveaux rapports entre les personnes et produit un effet subversif dans l'organisation sociale de l'époque.

La société romaine allait avoir elle aussi son contentieux avec la « secte chrétienne » qui allait pervertir un élément central de sa structuration : le système des classes. Non seulement les chrétiens ne reconnaissent pas la divinité de l'Empereur – ce qui remet déjà en cause l'organisation sociale – mais leur nouvelle fraternité ébranle cette société en faisant asseoir à la même table des esclaves et des hommes libres, des riches et des pauvres. On touche alors à un autre interdit et un deuxième tabou est violé : la sacralisation des relations inégalitaires entre les personnes. Même sans condamnation expresse de l'esclavage, la société est minée de l'intérieur quand les esclaves et les hommes libres partagent le même pain et s'associent à une assemblée où on ne fait pas acception des personnes.⁴³

Faut-il pour autant y voir un nivellement des identités et des cultures ? Il est évidemment impossible de prendre à la lettre les expressions de Ga 3, 28, écho de Col 3, 11, qui stipulent qu'il n'y a plus ni homme ni femme ! Aletti apporte une interprétation complémentaire à celle de Routhier dans sa compréhension des propos de Paul. Pour Aletti, les discriminations sociales, religieuses et ethniques sont totalement absorbées par une nouvelle dignité qui assume et dépasse toutes les anciennes discriminations sans pour autant les nier :

En niant les discriminations, Ga 3, 28 et Col 3, 11 ne proclament pas l'égalité des statuts sociaux et des cultures (ou même, si l'on préfère un anachronisme, « une société sans classe »), mais la non pertinence des ca-

⁴¹ Jean-Noël Aletti, *Saint Paul : Épître aux Colossiens* (Paris : Éditions J. Gabalda et Cie : 1993), 232.

⁴² On trouve, en écho, dans Ga 3, 27-28 une affirmation semblable de la part de Paul : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus.

⁴³ Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel, » 75.

tégories mondaines à définir le statut des croyants : l'absence de discrimination indique, en positif, la dignité à laquelle tous sans exception participent. Pour Col 3, 11b, l'homme nouveau est celui qui reçoit sa dignité de la présence du Christ en lui ! [...] L'absence de discrimination n'empêche ni la stratification du tissu ecclésial, ni, a fortiori, celle du tissu social, dans la mesure où il existe des différences essentielles à la vie d'un corps (tous sont-ils la tête ? etc.).⁴⁴

Carson confirme cette interprétation de Aletti en affirmant que l'expression « le Christ est tout et est en tout » ne peut annihiler ou effacer les différences, les particularismes et les individualités. Au contraire, c'est en Christ que toutes les distinctions trouvent leur unité. Elles ne sont pas niées, elles sont assumées ; elles ne sont pas refusées, elles sont reçues comme voies vers l'unité :

To say that Christ *is all*, is to assert that He so dominates the whole order of being that persons and things have significance, not so much in their relation to each other, as in their relation to Him. But there is no absorption of personality as in the conception of an Absolute which embraces all being in itself, for the Christ who *is all* dwells *in all* who retain their distinctiveness yet find a unity in Him.⁴⁵

L'unité entre les croyants ne provient donc pas d'abord d'initiatives pastorales qui créeraient, plus ou moins artificiellement, des « conditions gagnantes » ou qui placeraient les croyants dans des contextes la favorisant. Cette façon d'entrevoir le ministère pastoral pourrait engendrer chez ses promoteurs une profonde méprise : le désir plus ou moins conscient de construire une Église à leur image et à leur ressemblance. En effet, on voit clairement apparaître le périlleux danger qui consisterait à induire et à imposer, de la part de responsables pastoraux, un modèle d'expérience ecclésiale, un type de relations à tisser et des formes déterminées d'Église à vivre.

Si l'action pastorale n'est pas à l'origine de l'unité, elle contribue pourtant à la révéler et à déployer les voies qui y conduisent. Elle peut apporter une telle contribu-

⁴⁴ Jean-Noël Aletti, *Saint Paul : Épître aux Colossiens*, 233.

⁴⁵ Herbert M. Carson, *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon : an Introduction and Commentary* (London: Tyndale, 1960), 86.

tion lorsqu'elle s'assure d'être non pas l'instigatrice de l'unité mais bien servante de l'unité initiée par la création, la rédemption et l'eschatologie chrétienne qui récapitule toute chose en Jésus Christ (Ep 1, 10). C'est ce que Paul annonce aux Corinthiens lorsqu'il affirme que « nous sommes les coopérateurs de Dieu ; vous êtes le champ de Dieu, l'édifice de Dieu... Mais que chacun prenne garde à la manière dont il y bâtit » (1 Co 3, 9.10b). Ainsi, l'action pastorale qui contribue à la communion et à l'unité ne doit pas tenter de niveler les différences entre les individus et les groupes ou viser l'établissement d'une supraculture qui annihilerait les sous-cultures. Le Salut en Christ établit au contraire les hommes de toute condition dans une égale dignité. L'Esprit donne aux apôtres de « parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (Ac 2, 4) permettant ainsi aux récepteurs de les entendre dans leur langue maternelle (Ac 2, 8). Il permet aussi de recevoir des dons particuliers (1 Co 7, 7 ; 12, 10-11 ; Rm 12, 6-8). L'œuvre de Dieu s'accomplit donc en faisant d'abord entrer les individus et les collectivités dans l'expérience primordiale du Salut. Dans cet événement naissant de la foi « au plus intime de notre être »⁴⁶ les croyants reçoivent les dons qui exaltent et leur unicité et leur unité dans un même Esprit.⁴⁷

Si le terme « communion » se retrouve couramment dans les discussions du collectif, la signification apportée à celui-ci demeure moins certaine. *Être ensemble, liens fraternels et relations bienveillantes* semblent décrire ce qui est plutôt entendu et attendu de la *koinônia*. Les membres du collectif sont confrontés à un problème qu'ils croient intuitivement relever d'une difficulté agrégative. Les nouveaux catéchisés adultes semblent faire une véritable et signifiante expérience ecclésiale mais en dehors du cadre plutôt normatif de l'assemblée dominicale. Puisque ce dernier groupe

⁴⁶ Augustin, *Trinité*, Livre XIII, chapitre II.

⁴⁷ L'ecclésiologie de communion peut être considérée comme le concept central de Vatican II. C'est ce que confirme l'ecclésiologue Rigal. « Dès l'introduction, la constitution dogmatique *Lumen gentium* présente l'Église sous le signe de la communion, en prenant soin d'indiquer sa double dimension : verticale et horizontale (LG, n° 1). Parce que son fondement est en Dieu, la communion prend une ampleur illimitée. C'est à ce niveau que se situe l'originalité radicale de la communion de l'Église. Elle est tout à la fois théologale et fraternelle : l'union à Dieu est le principe de l'union entre frères. L'origine de la communion ecclésiale réside dans la vie trinitaire : « Tous ceux qui sont du Christ et possèdent son Esprit constituent une seule Église et se tiennent mutuellement comme un tout dans le Christ » (LG, n° 49). » Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir*, 86-87.

est en mal de régénération, que le nombre de ses participants ne cesse de décroître et que la moyenne d'âge s'accroît rapidement, ne faudrait-il pas marier le nouveau à l'ancien en faisant l'hypothèse que tous deux en sortiront enrichis et transformés ? Gilles Routhier met en garde et affirme que « l'éducation de la foi des adultes ne décrit pas simplement l'activité d'un groupe institué à destination d'individus, à la limite, en dehors du groupe et qu'il faudrait intégrer ».⁴⁸ Nous percevons que le collectif nourrit, à cette étape de la recherche, le désir conscient d'une expérience intégrative d'un groupe à l'autre. Ici, l'unité est envisagée dans un désir plus ou moins fusionnel. Naître et croître semblent ici paradoxalement passer par une fusion procédant par transactions entre les deux groupes jusqu'au moment où la symbiose sera complète. On peut déceler des traces de cette intuition porteuse dans les débuts de l'enquête par les propos du membre du collectif « A ».

- *Je pense qu'on est plutôt en présence de deux cultures. Évidemment, les gens qui viennent aujourd'hui à l'Église, ils y viennent de cœur et parce qu'une foi profonde les habite. Ceux qui y viennent c'est parce que la foi est très importante dans leur vie. Mais pourtant ce groupe de célébrants se retrouve dans une posture qui lui semble assez confortable. C'est difficile de mettre un peu de nouveauté là-dedans parce qu'on est confortable... Et tout à coup, tu fais naître des personnes qui vivent une expérience spirituelle où ils questionnent, parlent, réfléchissent et construisent. Comment marier ces deux cultures-là, ça ce fut notre propos depuis plus de deux ans de pré-enquête et d'enquête. Ce n'est pas simple tout cet enjeu des transactions que l'on voudrait faire naître entre les individus de ces deux cultures. MC « A »*

Les propos du membre du collectif « A » se heurtent, en partie du moins, à la théologie paulinienne qui place dans le mystère de la mort-résurrection du Christ l'origine de la communion, engendrant par le fait même une véritable recreation de l'humanité. Cette recreation est irruption en ce sens qu'elle est entrée soudaine, non

⁴⁸ Gilles Routhier, *Sacrée catéchèse*, 81-82.

nécessairement préméditée par ceux qui en sont les bénéficiaires, et elle est révolution en ce sens qu'elle est changement brutal de la structure sociale, politique et religieuse de la culture où elle se manifeste. En régime chrétien, l'unité entre les croyants et plus largement entre tous ceux qui forment l'humanité procède donc du Salut en Jésus Christ et c'est l'Esprit Saint qui en ouvre et en permet l'accès. L'unité ne s'opère donc pas par opération de vases communicants, comme s'il était espéré que les uns ressemblent de plus en plus indistinctement aux autres, facilitant ainsi la communion. Cette perception déficiente de la *koinônia* souhaite plutôt le nivellement des différences jusqu'à leur invraisemblable négation et engendre sinon la violence, à tout le moins l'impossibilité de reconnaître véritablement l'autre dans toute son unicité et l'originalité de sa participation à l'édification du corps ecclésial – avec tous les maux que cela peut engendrer. La *koinônia* dont Dieu a l'initiative se déploie quant à elle par la conversion du regard que les uns portent sur les autres. Regard théologal qui transforme les rapports tout en préservant l'originalité et l'unicité tant de l'identité que de l'expérience de l'autre. Comme nous l'avons vu précédemment, l'absence de discrimination entre les uns et les autres est certainement l'un des signes qui manifeste avec le plus d'éclat la dignité de la présence du Christ en soi et reconnue chez les autres. L'Esprit reconfigure et renouvelle l'homme et le corps ecclésial dans la communion trinitaire. Il suscite la communion de l'homme à Dieu et de l'homme à l'homme. « Il n'y a que le Christ qui est tout et en tout » (Col 3, 11b) et Christ est souverain maître (Jn 13,13), en communion avec le Père et l'Esprit de l'irruption et de la révolution de la *koinônia*.

* * *

Le chemin parcouru nous a permis de broder un premier tissu de relations entre pratique et théologie et nous donne d'apercevoir certains axes du développement de l'interprétation théologique qui se construira par procédé d'expérience à expérience dans la suite de ce chapitre. Cette étape importante nous a permis d'explorer la posture première du collectif qui, au début de l'enquête, nourrissait la prétention de pouvoir engendrer la communion. Cette posture en creux nous a conduit à approcher les

contours du concept de *koinônia* par le biais de certains écrits néotestamentaires. L'enjeu est posé. Il nous faut maintenant établir les acteurs non seulement les uns devant les autres mais aussi en relation les uns par rapport aux autres pour que le jeu puisse construire et faire apparaître l'œuvre d'interprétation.

3. Honorer les différences : voie pour la communion

Si la méthode de corrélation travaille d'expérience à expérience, elle le fait selon une tension qui déplace et ainsi suscite une lecture nouvelle et des pratiques et de la théologie. Nous mettrons maintenant en scène la tension entre la pratique propre à notre enquête et certaines données de la tradition, puisées plus spécifiquement dans le corpus des Écritures : les quinze premiers chapitres du livre des Actes des apôtres et les chapitres 12 et 13 de la Genèse. Nous appréhenderons d'abord la pratique par le biais de l'expérience du « dimanche des Mages ». Nous verrons que cette activité a permis de favoriser plusieurs expériences honorant et la matrice et les fonctions ecclésiales et que ses portes d'entrée et de sortie multiples ont mis au jour certains traits nouveaux de la posture des responsables pastoraux dont notamment la démaîtrise. C'est par cette activité qu'une proposition originale en vue de favoriser la communion entre les deux groupes de catéchisés a pris forme (3.1). Par la suite, nous explorerons les premiers moments de l'Église tels que Luc nous les rapporte dans les Actes. Les expressions de la *koinônia* retiendront notre attention et évidemment, l'événement central de la Pentecôte nous permettra de relire les débuts de l'Église à la lumière d'une certaine démaîtrise des Douze dans l'action lors de cet événement qui les a pourtant mis en relation inédite avec les habitants de Jérusalem et ceux de toutes les nations qui y demeuraient (3.2). Nous nous consacrerons ensuite à la relecture du chapitre 6 du livre des Actes des apôtres qui relate l'établissement du groupe des Sept aux côtés du groupe des Douze. Nous dégagerons les tenants qui ont permis de conserver et de promouvoir la communion entre les deux groupes (3.3). L'assemblée de Jérusalem (Ac 15) mettra en lumière un nouvel enjeu d'ajustement de deux groupes : les chrétiens issus du judaïsme et les chrétiens issus du paganisme. Cet événement marque un tournant majeur pour le groupe des chrétiens encore jusque là associés

étroitement à la religion juive⁴⁹ : ils pourront dès lors se considérer comme un groupe religieux dont l'identité sera résolument différenciée de celle des juifs. Plus encore, on assiste non pas à une agrégation qui assimilerait les chrétiens d'origine païenne dans le corps des chrétiens d'origine juive mais bien à une communion entre les deux groupes qui assure à l'un et à l'autre de préserver tout ce qui compose leurs identités respectives tout en assurant leur profonde communion (3.4). Enfin, nous présenterons un dernier parcours biblique : l'événement de la séparation de Lot et d'Abraham. Ici, afin de résoudre un problème de cohabitation sur un territoire devenu trop exigu, Abraham consent à la démaîtrise et laisse Lot choisir quelle direction il entend prendre. Nous verrons comment la communion sera une fois de plus préservée (3.5). L'interprétation théologique que nous construirons tout au long du dialogue entre expérience des Écritures et expérience du collectif trouvera une profondeur nouvelle et des repères théologiques enrichis par les propos de Maurice Zundel au sujet de la désappropriation. La contribution de Zundel à l'exploration du lien entre Dieu et l'homme permettra de déployer l'élaboration de notre dire théologique (3.6). Enfin, nous verrons que la démaîtrise contribue fondamentalement, autrefois autant qu'ici et maintenant, à l'irruption de la *koinônia*. C'est la démaîtrise qui sera la clé interprétative de l'édifice (3.7).

3.1 Le dimanche : pluralité de type d'expériences et de voies d'accès

La première activité mise en œuvre par le collectif a permis de constater que la juxtaposition de groupes de cultures catéchétiques différentes n'engendre pas forcément le type de transactions espérées. Aussi, puisque le collectif n'est pas au clair avec sa compréhension du concept de *koinônia*, la fraternité et le tissage de liens entre les participants laisse insatisfaits. Le modèle d'expérience attendu ne semble pas s'être concrétisé. Nous pouvons cependant croire qu'il y eut à coup sûr, et ce dans une certaine mesure, expérience de *koinônia*, mais les repères du collectif ne semblent pas lui

⁴⁹ Il avait toutefois déjà été précédé et initié par la rencontre de Pierre avec le centurion Corneille (Ac 10).

permettre de l'identifier ou de la reconnaître. Il nous a donc fallu envisager un nouveau modèle qui tiendrait compte d'un nécessaire réajustement des visées de la recherche.

Les écrits de Justin, philosophe converti et apologiste du II^e siècle, ouvrent de nouvelles perspectives à l'enquête. Dans la *Grande apologie*, Justin rapporte comment le dimanche, jour du Seigneur, est le centre de la vie chrétienne. Les propos de Justin nous fournissent l'une des premières descriptions de la liturgie chrétienne ancienne. Justin y expose les rites de l'initiation chrétienne et la manière de vivre le dimanche.

Le baptême des nouveaux convertis inaugure le dimanche. Ceux-ci sont alors insérés et agrégés à la communauté et ils rejoignent les autres frères réunis pour la prière commune qui se prolonge par l'eucharistie. Ce qui vient d'être célébré commande ensuite la manière concrète de vivre entre frères. Les absents reçoivent eux aussi leur part des aliments consacrés et les chrétiens sont invités à poser des gestes concrets d'entraide et de partage de biens envers les plus démunis. Le récit de Justin donne l'autorité nécessaire au déploiement de l'expérience des différentes fonctions ecclésiales non plus seulement strictement dans le cadre liturgique de l'eucharistie mais cette fois dans la perspective réactualisée du rassemblement dominical selon ce que rapporte l'apologète :

Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes et les campagnes, se réunissent dans un même lieu. On lit les *Mémoriaux des apôtres* et les écrits des prophètes autant que le temps le permet. La lecture finie, celui qui préside prend la parole pour avertir et exhorter à imiter ces beaux enseignements. Ensuite, nous nous levons tous et nous prions ensemble à haute voix. Puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les actions de grâces autant qu'il a de force, et tout le peuple répond par l'acclamation Amen. Puis a lieu la distribution et le partage des aliments consacrés à chacun et l'on envoie leur part aux absents par le ministère des diacres. Ceux qui sont dans l'abondance, et qui veulent donner, donnent librement chacun ce qu'il veut. Ce qui est recueilli est remis entre les mains du président, et il assiste les orphelins, les

veuves, les malades, les indigents, les prisonniers, les hôtes étrangers, en un mot, il secourt tous ceux qui sont dans le besoin.⁵⁰

Cette description de la manière de célébrer le dimanche dans l'Église ancienne conduit le collectif à planifier et à organiser une activité plurielle dans ses formes et multiple dans ses propositions afin de mettre en œuvre les diverses fonctions du ministère ecclésial. Le collectif prend cependant des distances avec l'expérience de l'Église ancienne en choisissant de proposer une activité qui puisse être vécue en tout ou en partie, selon les affinités, les types d'expressions croyantes et les sensibilités des différents participants. Les propos du membre « A » décrivent une partie des avenues nouvelles que le collectif a décidé d'emprunter pour la mise en œuvre de sa dernière activité :

- *Une autre chose qu'on s'est dite : la célébration liturgique ne peut pas non plus être un fourre-tout. On ne peut pas tout vivre dans une messe. Ce n'est pas un 50 minutes qui peut permettre de vivre pleinement tous les éléments de la matrice ! Comment veux-tu créer des liens dans une action liturgique ? Créer des liens ça se fait souvent aussi au sein d'activités ou d'un café... Peut-être que pour honorer la matrice, on pourrait rêver à réinventer le « dimanche ». L'événement du dimanche contient non seulement l'eucharistie mais aussi des rencontres sociales, la possibilité d'aider d'autres personnes, c'est-à-dire de poser des gestes caritatifs et être chrétiens ça dépasse certainement le 50 minutes de la durée de la célébration auquel on a réduit le dimanche. Il y a donc peut-être une célébration à préparer mais aussi d'autres activités à proposer avec la célébration eucharistique afin de pouvoir vivre le plus extensivement possible toutes les dimensions de la matrice.*

Moi aussi, je suis de plus en plus convaincu que pour devenir chrétien, la Catéchèse biblique symbolique ne peut pas être le seul chemin catéchétique parce

⁵⁰ Justin Martyr, *Oeuvres complètes : grande Apologie, dialogue avec le juif Tryphon : requête, traité de la résurrection* (Paris : Diffusion Brépols, 1994), 89-90.

que devenir chrétien, c'est découvrir que ça implique un engagement dans le monde. Si jamais je place des personnes en processus de catéchisation en relation avec des personnes qui sont engagées à transformer le monde, ça devient une expérience catéchétique. Il y a une ouverture à ce que c'est que d'être croyant. Quand on place des catéchisés en relation avec d'autres personnes croyantes, quand on leur donne de pouvoir vivre la fraternité, cela aussi c'est catéchétique parce que c'est communionnel. Ça fait découvrir qu'être croyant ça ouvre aux quatre fonctions de l'Église : la liturgie – en grec la leitourgia, le service – la diakonia, la fraternité – la koinônia et la proclamation de la parole – la martyria. MC « A »

Cette nouvelle proposition a marqué un tournant décisif pour la suite et la conclusion de la recherche-action. Le collectif est passé d'une conception de l'expérience dominicale liée essentiellement au cadre liturgique à l'assemblée qui assume les différences entre les diverses communautés qui se réunissent le dimanche, jour de la résurrection. Or, cette nouvelle proposition a pu voir le jour grâce à la maturation de la réflexion du collectif qui a pris en compte et intégré les conclusions de l'évaluation de l'activité charnière entre la première et la troisième activité : la *kt-dimanche*. Cette activité, véritable étape médiane de l'enquête, a permis au collectif d'opérer un important retournement. Deux prises de conscience majeures se sont imposées : la matrice ne peut pas être considérée comme un motif à imprimer sur les activités pastorales et elle ne doit pas jouer non plus le rôle d'un sceau ou d'une norme qui assurerait la « qualité » ou la « validité pastorale » des activités à mettre en œuvre. Il est devenu clair, à ce moment-là, qu'il fallait envisager un nouveau rapport à la matrice. Les membres du collectif déterminent alors qu'ils doivent se laisser eux-mêmes questionner et se laisser déplacer.

Ces prises de consciences ont ouvert aussi de nouvelles perspectives questionnant le type de leadership communément exercé par les responsables pastoraux. Une fracture a été constatée notamment entre la posture du pédagogue socioconstructiviste et celle communément empruntée par les responsables pastoraux. Dépouille-

ment, abandon de l'obligation de « garantir un sens », présidence participative pour la construction de sens sont autant de passages nouveaux qui donnent corps au leadership en processus de révision et de retournement. Les propos du membre du collectif « B » rendent compte de cette démaîtrise à laquelle les membres du collectif étaient appelés et à laquelle ils ont consenti :

- *Dans votre façon de lancer la kt-dimanche, qu'est-ce qu'il y a eu là dedans de la matrice ? [...] Il s'agit bien plus que d'exercer notre leadership afin de garantir la mise en place de la matrice [...] Ça nous appelle à un dépouillement lorsqu'on pense notre lien à la Parole de Dieu. On aurait peut-être pensé à une autre manière (de faire) mais [...] je trouve cela intéressant de voir comment évolue la vie chrétienne quand on ne se sent pas nous, obligés de garantir un sens. C'est un peu ce que l'on veut quand on fait de la catéchèse parce qu'on n'oblige pas un sens mais qu'on préside à sa construction. MC « B »*

Une véritable conversion est envisagée et un plongeon fait de démaîtrise est entamé. La *kt-dimanche* est alors préparée de manière plus synodale, confiant aux baptisés des lieux véritables de responsabilisation, de parole et de fraternité possible. Cette expérience marque un début de transformation, difficile, dans le rapport que le collectif entretient avec les baptisés. Lors de la première activité, le collectif était seul maître d'œuvre. Cette fois-ci, il choisit une toute autre posture : la démaîtrise par rapport au processus d'élaboration de l'activité et de son animation afin d'œuvrer à titre de partenaire et en offrant une véritable latitude créatrice, élaboratrice et animatrice aux baptisés qui participent à la préparation de l'activité. Il est important de souligner le rôle et la valeur de cette démaîtrise que les membres du collectif ont choisi d'épouser puisqu'elle a permis d'envisager par la suite la reconfiguration du dimanche. En fait, le collectif amorce un véritable processus de modification de son ecclésiologie et de ses modes d'expression.

À cette étape de la recherche, le collectif n'entend plus fondre les deux groupes de catéchisés en un seul ni de les réunir dans et par des pratiques et un type

d'expérience uniformisée. Au contraire, il privilégie un type de rassemblement où les diverses sensibilités liées aux différentes expériences ecclésiales puissent être honorées et où les différents modes d'accès à cette même expérience ecclésiale puissent être promus. L'unité dans la diversité devient le *leitmotiv* du collectif. Cette unité proviendra d'expériences repères (le partage des Écritures, la fraternité, la prière, l'eucharistie) qui permettront à tous d'être en communion sans gommer ce qui les particularise. Les expressions possibles du dimanche se fragmentent, se multiplient et, sans négliger la *leitourgia*, peuvent désormais honorer plus explicitement l'exercice des autres fonctions ecclésiales.

Ce changement de perspectives a conduit le collectif à revoir les fondements et les modalités de son rapport aux baptisés. Un leadership plus synodal est envisagé et mis de l'avant. Les déplacements ecclésiologiques du collectif témoignent qu'il choisit de s'extirper d'une position qui le placerait face au peuple de Dieu envers lequel il devrait rendre des services pastoraux. Plutôt, il adopte une position d'*être ensemble* où il risque de composer avec les différences des uns et des autres. Il se pose comme agent d'unité en privilégiant d'honorer la diversité des expériences croyantes des baptisés. Du même souffle, il abandonne une certaine maîtrise du développement de l'action pastorale qui lui était si chère jusqu'alors. Cette maîtrise pouvait lui permettre de se percevoir initiateur d'une certaine unité par les effets de ses actions et de ses attitudes. La conversion audacieuse et courageuse du collectif a été nourrie et fortifiée par l'évaluation de la première activité qui a confirmé que les efforts pastoraux consentis jusqu'alors n'avaient pas nécessairement engendré la fraternité espérée. La fragilisation du tissu communautaire semblait sinon s'accroître à tout le moins se confirmer, fissurant ainsi de plus en plus tout l'édifice. Pouvait-il en être autrement puisque l'unité attendue était alors promue par des modèles d'expériences pouvant difficilement honorer les singularités et les individualités. En effet, bien que préparés avec souci de rendre le meilleur service, ces modèles demeurent pourtant « préformés », « orientés », voire « maîtrisés » et donc moins perméables à l'inédit du souffle de l'Esprit (Jn 3, 8).

Le modèle événementiel du dimanche a permis d'envisager un tournant voire une nouvelle manière de considérer le ministère pastoral et sa contribution originale à l'édification de l'Église. Les membres du collectif acceptent de se faire dociles à l'action de l'Esprit œuvrant déjà dans et par les baptisés et entament ainsi un véritable retournement, une conversion qui les engage avec plus de souplesse et de disponibilité dans l'expérience de la *koinônia*.

3.2 Les moments initiaux de l'Église : unité et diversité (Ac 1-5)

Le changement de posture accepté et épousé par le collectif engage une nouvelle manière de percevoir le faire et l'être Église. Nous verrons ici comment Luc témoigne d'un autre commencement : celui de l'Église. Luc adresse à Théophile son Évangile ainsi que le livre des Actes des Apôtres. L'auteur débute les Actes des Apôtres par l'événement de l'ascension aussi rapporté dans son Évangile mais avec une différence majeure quant au moment de l'événement.⁵¹ L'unité intentionnelle et thématique des deux ouvrages traverse l'ensemble de l'œuvre : « Lc 24, 47 parle du témoignage offert à " toutes les Nations, à commencer par Jérusalem ", comme en Ac 1,8. Le thème du Salut accordé aux païens revient au début (Lc 3, 6) et à la fin de l'œuvre lucannienne (Ac 28, 28) ». ⁵² Du premier au sixième chapitre des Actes, Luc brosse un tableau empreint de communion et d'unité entre tous les apôtres et tous les disciples.⁵³ Les dix jours qui séparent l'ascension de la Pentecôte sont marqués par la prière commune à laquelle se joignent quelques femmes dont Marie mère de Jésus et ses frères (Ac 1, 12-

⁵¹ On verra à ce sujet Charles Perrot, « Les Actes des Apôtres, » dans *Introduction à la Bible : édition nouvelle : tome II : Introduction critique au Nouveau Testament, volume II*, sous la direction de Augustin George et Pierre Grelot (Paris : Desclée, 1976), 244.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Perrot affirme que l'unité tient une place considérable dans les Actes « En outre, Luc tisse continuellement des liens entre les hommes et les événements dans l'unité de la première communauté. Il aime l'unanimité (Ac 1, 14 ; 2, 1.46 ; 4, 24 ; 5, 12 ; 8, 6) et, dans les Sommaires surtout, son idéal unitaire se concentre sur Jérusalem (2, 44-46 ; 4, 32) ; dans l'histoire de Corneille, Ac 10-11, le mouvement géographique de la narration converge sur Jérusalem, et c'est encore dans cette ville que s'apaise le conflit d'Antioche. Son souci d'unité est si grand qu'il arrive à minimiser certaines frictions entre les hommes, hormis le cas particulier de Marc en désaccord avec Paul (Ac 15, 39). Si l'on ne possédait que les Actes, on ne connaîtrait guère les ébranlements et les divisions qui secouèrent la première communauté. » Charles Perrot, *Les Actes des Apôtres* », 263.

14). Le remplacement de Judas par Matthias se fait dans un contexte de prière alors qu'est demandé à Dieu de manifester son choix par le tirage au sort entre Matthias et Joseph dit Barsabbas (Ac 1, 15-26). Cette unité est déjà réalisation du dessein trinitaire du Royaume à faire advenir au sein de l'humanité : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. » (Jn 17, 20).⁵⁴ L'expérience de communion des apôtres et de la parenté de Jésus est appelée à être étendue à toutes les nations : la Pentecôte en sera l'événement fondateur. L'Esprit, principe et feu vivificateur et sanctificateur embrase le groupe des premiers croyants et leur donne de commencer « à parler en d'autres langues » (Ac 2, 4). Aelred de Rielvaux († 1167) dira : « Puisque l'Esprit du Christ remplit l'univers, lui qui tient ensemble tous les êtres, il entend toutes les voix (Sg 1, 7). C'est partout que l'Esprit Saint agit, c'est partout que l'Esprit prend la parole ». ⁵⁵ Est-ce que ceux qui sont remplis de l'Esprit n'entendent pas comme le Christ toutes les voix ? Saint Augustin († 430) associe étroitement la diffusion de l'Église à la fin de la dispersion et à l'unité entre les hommes et avec le Christ. L'évangélisation apparaît donc liée intimement à l'unité des nations.

Ce souffle purifiait les cœurs de leur paille charnelle ; ce feu consumait le foin de l'ancienne convoitise; ces langues que parlaient les Apôtres comblés de l'Esprit Saint préfiguraient la diffusion de l'Église par les langues de toutes les nations. Car, de même qu'après le déluge l'impiété des hommes édifia une haute tour contre le Seigneur, quand le genre humain mérita d'être divisé par des langues diverses si bien que chaque nation parlait sa propre langue sans être comprise par les autres nations, ainsi l'humble piété des croyants ramena vers l'Église la diversité de ces langues. Ainsi, ce que la discorde avait dispersé, la charité le rassemblerait, et les membres épars d'un unique genre humain seraient reliés entre eux et avec le Christ, le chef unique, et seraient fondus par le feu de l'amour dans l'unité de ce corps très saint.⁵⁶

⁵⁴ À propos de l'importance de l'unité dans la littérature lucanienne, on consultera François Bovon, *L'œuvre de Luc : études d'exégèse et de théologie*, collection Lectio divina n° 130 (Paris : Cerf, 1987), 212-220.

⁵⁵ Aelred de Rielvaux, *Sermon sur la septuple voix du Saint-Esprit à la Pentecôte* (Rome : Édition C.H. Talbot, 1952), 112-114.

⁵⁶ Saint Augustin, *Sermon 271* (Paris : Édition des Mauristes), 1102-1103.

Si l'unité est signe et réalisation *déjà là* et *pas encore* du Royaume, elle est aussi témoignage qui convoque les nations à la conversion. La communion vécue sacramentellement entre les croyants émerge, comme une irruption et une révolution disions-nous précédemment, de l'initiative divine. Les apôtres reconnaissent qu'ils ne peuvent s'attribuer ni gloire ni mérite pour les paroles et les gestes qui leur sont donnés de prononcer et d'accomplir : « Hommes d'Israël, pourquoi vous étonner de cela ? Qu'avez-vous à nous regarder, comme si c'était par notre propre puissance ou grâce à notre piété que nous avons fait marcher cet homme ? » (Ac 3, 12). Paroles et gestes sont témoignages et expressions de la puissance de Dieu à l'œuvre à l'intérieur d'eux-mêmes.

Luc présente l'Église comme la réponse que suscite la prédication de Pierre chez les croyants.⁵⁷ Les premiers convertis, baptisés au nombre de trois mille, « se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2, 42). Même à la suite de la persécution de Pierre et Jean par le Sanhédrin, la réponse unanime des croyants est semblable : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. » (Ac 4, 32). L'action prodigieuse et les signes accomplis par les apôtres suscitent la crainte chez les convertis (Ac 2, 43). Ces derniers mettent tout en commun, aucune propriété ne demeure individuelle⁵⁸ et Tout est redistribué aux uns et aux autres selon les besoins (Ac 2, 44 ; 4, 32). La fréquentation du Temple et le pain rompu dans les maisons nourrissent la communion (Ac 2, 46). Les effets de cette expérience inédite fait naître la louange et tout le peuple accorde sa faveur aux croyants. Plus encore, « L'Adôn ajoute ceux qui

⁵⁷ Beverly Roberts Gaventa, *The Acts of the Apostles* (Nashville : Abingdon Press, 2003), 81.

⁵⁸ Ce dépouillement de toute possessivité est la condition nécessaire à l'expérience du salut et permet d'y demeurer : « Jésus leur dit : « En vérité je vous le dis à vous qui m'avez suivi : dans la régénération, quand le Fils de l'homme siégera sur son trône de gloire, vous siégerez vous aussi sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. Et quiconque aura laissé maisons, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs, à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage la vie éternelle. » (Mt 19, 28).

sont sauvés, jour après jour, ensemble » (Ac 2, 47).⁵⁹ Une nouvelle économie prend corps pour le peuple sauvé, plongé dans le feu baptismal et rénové jusque dans l'incarnation du Royaume dont leur expérience ecclésiale est le signe.

L'évocation des premiers moments de l'Église par Luc ne transpire d'aucune tension, aspérité ou rigidité à l'intérieur du cercle des croyants. Le récit de la fraude d'Ananie et de Saphire fait toutefois exception (Ac 5, 1-11). L'Église primitive est signe de l'avènement du Salut. Comme le souligne Tillard, « elle l'est dans la rencontre radicalement infrangible, de trois éléments : l'Esprit, le témoignage apostolique qui renvoie au Seigneur Jésus Christ, la *communion* où la multitude et la diversité humaine sont enserrées par l'unité et où l'unité s'exprime dans la multitude et la diversité ». ⁶⁰ Ici, la posture pastorale des apôtres est réponse docile et obéissante à l'action de l'Esprit et au Verbe qui parle par eux. Les fruits de cette docilité sont visibles et palpables par la communion naissant du témoignage de l'unité rénovatrice et récapitulatrice de toute chose.

3.3 Les Hellénistes et les Hébreux (Actes 6) : unité et diversité

L'absence de discorde entre les premiers croyants présente une vision idyllique des moments fondateurs de l'Église. Luc nous donne peu d'information sur le contexte qui lui permet de tracer ce portrait de l'Église naissante. Cependant, il fait mention au chapitre six d'une importante tension qui éclate entre deux groupes de croyants de Jérusalem.⁶¹ Cette tension conduira à une nouvelle manière de préserver et de vivre la

⁵⁹ Traduction de la Bible de Chouraqui. On verra à ce sujet Gilles Routhier, « La paroisse : ses figures, ses modèles et ses représentations » sous la direction de Gilles Routhier et Alphonse Borrás, *Paroisses et ministère : métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, 209-228.

⁶⁰ Jean-Marie Tillard, *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion*, 22.

⁶¹ Jean-Pierre Lémonon fait aussi la recension des nombreux groupes, d'origines diverses, dont était composée la communauté de Jérusalem : « L'histoire personnelle de chaque membre de la communauté et sa formation antérieure suscitaient aussi des clivages. Or les origines des membres de la communauté de Jérusalem étaient variées : Judéens, Galiléens, membres de la Diaspora ; Juifs d'origine, prosélytes (Ac 2, 11) et craignant-Dieu : prêtres (Ac 6, 7) et pharisiens (Ac 15, 5). Les divisions qui avaient caractérisé les membres de la communauté ne disparaissaient pas avec leur adhésion au Christ. » Jean-Pierre Lémonon, *Les débuts du christianisme : de 30 à 135* (Paris : Éditions de l'atelier, 2003), 46. Étienne Trocmé détermine quant à lui qu'il y avait probablement trois communautés

communion entre les Hébreux et les Hellénistes. Les Hébreux sont des Juifs autochtones, de langue araméenne mais utilisant la langue hébraïque pour lire la Bible dans les synagogues. Les Hellénistes sont quant à eux des Juifs de la Diaspora. Ils sont de culture grecque, parlant le grec et se réunissant dans des synagogues où la Bible était lue en grec.⁶² Les Hellénistes murmurent contre les Hébreux qui sont accusés de négliger les veuves du groupe des Grecs. Séance tenante, les Douze choisissent de confier aux Hellénistes la charge de désigner eux-mêmes sept hommes des leurs qui se consacraient aux soins des plus démunis.⁶³ Deux critères devront être honorés : il est né-

cohabitant au sein de la communauté Jérusalémite : « Sans doute était-il (Jacques) entouré d'un groupe de fidèles qui, sans refuser l'autorité de Pierre et des Douze, avaient leurs idées propres, dont nous ne savons rien. Nous ignorons également à quel moment Jacques a pris la tête de la communauté de Jérusalem toute entière. » Il identifie aussi la communauté issue du quatrième évangile, celle de Jean : « De même que la tradition sous-jacente aux Évangiles synoptiques s'est constituée au sein de la communauté dirigée par les Douze, de même peut-on penser que la tradition propre au IV^e Évangile rend à peu près certaine l'existence à Jérusalem, dès les premières années qui ont suivi l'implantation dans la Ville sainte, d'un groupe autonome, marginal par rapport à la communauté principale. Faut-il voir en Jean, fils de Zébédée, comme on l'a dit par la suite, l'animateur de ce groupe ? Ce n'est pas impossible mais rien ne le prouve, d'autant que ce personnage n'est nommé nulle part dans l'Évangile. » Enfin, un troisième groupe, les Hellénistes. Étienne Trocmé, « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche », dans *Histoire du Christianisme : le nouveau peuple (des origines à 250)*, Tome 1, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (Paris : Desclée, 2000), 67-69. Étienne Charpentier affirme qu'« un conflit était inévitable. Un groupe humain ne peut se développer sans qu'apparaissent de nouvelles tendances et l'institution en place se trouve devant un choix : se refermer sur elle-même dans une fidélité crispée sur son passé au risque de devenir un ghetto ou bien, en puisant dans ses traditions relues en profondeur, inventer l'avenir en intégrant ces tendances nouvelles comme une promesse de dépassement ». Étienne Charpentier, *Une lecture des Actes des apôtres*, collection Cahiers Évangile, n° 21 (Paris : Cerf, 1977), 41.

⁶² Au sujet des Hellénistes et des Hébreux, Raymond E. Brown dira : « En désignant un des deux groupes comme celui des « hellénistes » (de style grec), dont les chefs ont des noms grecs (6, 5), on laisse supposer que c'étaient des juifs parlant (seulement ?) grec, élevés dans la culture gréco-romaine. On en déduit *a contrario* que l'autre groupe, celui des « hébreux », parlait araméen ou hébreu (parfois aussi grec) et était davantage de culture juive. » Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* (Paris : Bayard, 1997), 335. Richard J. Dillon affirme pour sa part que « the most successful explanation of these groups (hellenists against the Hebrews) is also the simplest (best argued by M. Hengel [Between Jesus 4-11] : they are the separate language groups of Jerusalem Jewry, the one speaking the Aramaic of Palestine, the other consisting of immigrants from the Diaspora who have settled in Jerusalem (cf. 2 : 5) but speak only Greek. The existence of several Greek-language synagogues in 1st-cent. Jerusalem is securely documented by contemporary inscriptions. [...] and the zeal for ancestral institutions which propelled the immigrants' « homecoming » probably made most of them fierce Mosaic loyalists, like Saul (9 : 1-2), ready to defend their traditions vigorously in debate with Stephen (v 9) and Saul (9 : 29). Only this explanation can coordinate the present use of « Hellenists » with 9 : 29, its single remaining occurrence in the NT ». Richard J. Dillon, « Acts of the Apostles, » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond Edward Brown et collab. (Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1990), 739.

⁶³ Concernant le groupe des Sept, le nombre choisi peut s'expliquer par l'organisation de la gouvernance des villes de la Diaspora dirigées par sept magistrats. Étienne Charpentier, *Une lecture des*

cessaire que ce soit des hommes de bonne réputation et remplis de l'Esprit et de sagesse (Ac 6, 3). Puis, après avoir accompli le discernement nécessaire et avoir fait l'élection des sept individus, les Douze demandent aux Hellénistes de venir leur présenter ceux qui auront été choisis afin que ce soit les Douze qui « proposent » les Sept à cet office. À partir de critères de discernement précis, les Douze proposent aux Hellénistes une avenue qui permettra de résoudre la tension. Comme le souligne Brown, la voie adoptée n'est pas simplificatrice d'un ajustement interculturel déjà complexe.⁶⁴ Au contraire, la solution privilégiée offrira une plus grande autonomie au groupe des Hellénistes afin de conserver ultimement la *koinônia*. Par voie de conséquence, il s'agissait d'« une décision en faveur du pluralisme ».⁶⁵

Les désaccords culturels et théologiques existant à Jérusalem entre hébreux et hellénistes étaient implicitement jugés moins importants que leur commune foi en Jésus. La plupart de ceux qui croient en Jésus décidèrent très tôt qu'il valait mieux tolérer certaines différences dans la pratique et la pensée plutôt que de détruire une *koinônia* fondée sur l'adhésion au Christ.⁶⁶

Le conflit est apparemment résolu avec harmonie et selon le consentement des deux parties⁶⁷ mais la communauté de Jérusalem ne peut plus faire fi d'une réalité

Actes des apôtres, 41. Le groupe des Sept pose aussi de nombreuses questions quant à la nature même de leur fonction : « Mais le récit d'Ac 6, 1-6 fourmille de difficultés : les Sept rempliront-ils le service des tables des seuls Hellénistes ? Sans doute, mais ce n'est pas dit explicitement. [...] Quel était ce service quotidien des veuves ? Un pendant de l'assistance publique juive ? » François Bovon, *Évangile de Luc et Actes des apôtres*, dans *Évangiles synoptiques et Actes des apôtres*, 238.

⁶⁴ Eduard Lohse décrit le contexte interculturel en ces termes : « Entre ces groupes, une unanimité ne pouvait être que difficilement réalisée. Tandis que la communauté primitive de Jérusalem, dirigée tout d'abord par les Douze, puis par Jacques frère du Seigneur, tentait de lier à sa foi au Christ l'observation de la Loi, les judéo-chrétiens hellénistiques, représentant une conception plus libre vis-à-vis de la Loi (Ac 6, 13), colportaient le message du Christ en Samarie (Ac. 8, 4-25), puis dans le monde hellénistique, si bien que des païens aussi se convertirent alors au Christ ». Eduard Lohse, *Théologie du Nouveau Testament* (Labor et Fides : Genève, 1987), 73-74.

⁶⁵ Raymond E. Brown explique ces propos en affirmant qu'il s'agit d'une expression de ce que nous appelons aujourd'hui « la hiérarchie de la vérité ».

⁶⁶ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, 336.

⁶⁷ François Bovon souligne combien Luc, s'il ne nie pas les conflits qui surviennent dans l'Église naissante, les présente de manière pacifiante. « La joie et les bienfaits de l'unité retrouvée projettent même leur ombre bienfaisante sur les conflits précédents. Comparée au récit de Paul, la conférence de Jérusalem n'est plus chez Luc une véritable dispute, mais le constat d'un accord entre des autorités perturbées par un groupuscule aux idées pernicieuses. De même, d'autres querelles importantes de

qu'elle porte déjà en son sein : elle est « dorénavant plurielle non seulement de par la *pluralité* des lieux de réunions mais aussi de par celle des tendances ». ⁶⁸ Les racines juives du groupe des Hébreux conduisent culturellement ces derniers à conserver le Temple comme lieu théologique et la Loi comme parole fondatrice. Ces considérations ne sont pas partagées de la même manière par les Hellénistes. Les tensions entre les deux groupes manifestent avec plus de clarté combien l'option prise par le groupe des Douze honore la diversité des positions théologiques et donne au groupe des Sept la possibilité de conserver ses expressions propres en préservant ultimement l'unité.

La suite des événements nous révèle que la jalousie des *gens de la synagogue* s'excite contre Étienne le premier des Sept. Les *gens de la synagogue* ne peuvent lui tenir tête lorsqu'il prend parole. Luc affirme que c'est en raison de « la sagesse et de l'Esprit qui le faisaient parler » (Ac 6, 10). Cette jalousie exacerbée est la raison pour laquelle Étienne est traduit en justice devant le grand prêtre et le Sanhédrin suite à une dénonciation. Alors, dans un long discours, Étienne reprend certains événements fondateurs de l'histoire du peuple hébreux et met l'accent sur le péché d'Israël qui provient de son détournement continu des desseins de Dieu à son égard. Le discours d'Étienne culmine dans l'accusation lapidaire adressée aux Juifs : « Nuques raides, oreilles et cœurs incirconcis, toujours vous résistez à l'Esprit Saint ! Tels furent vos pères, tels vous êtes ! » (Ac 7, 51). Si à l'origine de la comparution d'Étienne on tente de le confondre sur des propos qu'il aurait tenu contre le Temple et contre la Loi (Ac 6, 11), ce dernier affirmera clairement que « le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de mains d'hommes » (Ac 7, 48) et que la Loi fut donnée « par le minis-

l'histoire du christianisme primitif, tels les durs combats livrés par Paul contre les Corinthiens et les Galates, ne sont pas mentionnés dans son œuvre. » François Bovon, *L'œuvre de Luc : Études d'exégèse et théologie*, 214.

⁶⁸ Christian Grappe, *D'un Temple à l'autre : Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, 79. François Bovon affirme à ce sujet que « L'Église, issue d'Israël, n'est pas une grandeur idéale, hors d'atteinte du péché et de la contingence. Elle est soumise à l'histoire, comme l'avaient été les Hébreux. L'Église existe ici et là, pour ainsi dire éclatée, sujette à la réalité des distances et à la variété des hommes qui la composent. Luc n'utilise qu'une seule fois le terme *ekklèsia*, au singulier, pour désigner l'Église universelle. *Ekklesia* est, sous sa plume, une désignation de l'Église de Jérusalem, puis des Églises locales. L'Église est donc au pluriel et le pluriel n'équivaut pas ni au diable ni à Dieu, mais à la condition humaine. » François Bovon, *L'œuvre de Luc : études d'exégèse et de théologie*, 212-213.

tère des anges » (Ac 7, 53). La situation tendue dégénère, Étienne est condamné à la lapidation pour ses propos blasphématoires.

La mort d'Étienne procure à l'Église un tremplin inédit qui prépare l'ouverture aux autres nations. En effet, suite à sa mort, les Hellénistes sont dispersés et inaugurent l'annonce de la Bonne Nouvelle à l'extérieur de Jérusalem. L'ouverture missionnaire hors les murs est inusitée et elle est directement provoquée par la dispersion des disciples. Philippe, membre des Sept, ira notamment dans *une ville de Samarie* où il rencontrera Simon le magicien et le baptisera. La prédication de Philippe, les signes qu'il accomplit comme thaumaturge et son ministère d'exorciste suscitent l'enthousiasme des habitants de l'endroit (Ac 8, 4-8). Or, l'initiative évangélisatrice de Philippe provoque étonnement et surprise dans l'Église de Jérusalem. On dépêche Pierre et Jean en Samarie. Ce sont ces derniers qui imposeront les mains aux Samaritains nouvellement convertis afin qu'ils reçoivent l'Esprit Saint. Ce déplacement qu'opèrent Pierre et Jean apparaît majeur pour le développement du ministère ecclésial. En effet, en repartant vers Jérusalem, Pierre et Jean s'inscrivent dans le sillage de l'œuvre entamée par Philippe et évangélisent de nombreux villages samaritains (Ac 8, 25). L'ouverture de l'Église hors de Jérusalem est confirmée par Luc lorsqu'il affirme, au chapitre suivant, que « les Églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie » (Ac 9, 31). De plus, l'œuvre évangélisatrice des Hellénistes dépasse la seule action de Philippe. Les Hellénistes portèrent la parole « jusqu'en Phénicie, à Chypre et à Antioche » (Ac 11, 19).

D'autres missionnaires « hellénistes » avaient gagné, en s'enfuyant de Jérusalem, des contrées extérieures à la Palestine et y avaient fait connaître leur Évangile. Les Actes des Apôtres, sans nous donner leur nom nous indiquent que certains d'entre eux étaient originaires de Chypre et de Cyrène, régions où la Diaspora juive était nombreuse. Ces prédicateurs ardents évangélisèrent leurs frères de Phénicie, de Chypre et d'Antioche de Syrie, où ils fondèrent certainement des communautés, comme celles de Ptolémaïs et de Tyr, où Paul fut accueilli vingt ans plus tard.⁶⁹

⁶⁹ Trocmé, 82.

Les Hellénistes ont donc certainement participé de manière décisive à l'émancipation de l'Église et au ministère de l'évangélisation et à la formation de communautés nouvelles. Aucun indice ne laisse présager que les communautés fondées par Philippe aient pu s'ouvrir aux païens.⁷⁰ Selon les Actes, c'est à Pierre que revient l'initiative de l'évangélisation des païens par l'événement de la conversion du centurion Corneille (Ac 10). Cet élan missionnaire constituera un point de non retour et une véritable révolution dans la manière de concevoir l'avènement du Royaume auquel sont conviées toutes les nations. Cet événement permettra aussi à Pierre et à Paul d'engager eux-mêmes la mission *ad extra*. La frontière entre juifs et païens s'estompait pour la première fois, la *koinônia* s'étendait maintenant aux citoyens juifs convertis des villes autour de Jérusalem et aux païens, c'est-à-dire aux non-juifs.

3.4 L'assemblée de Jérusalem et l'universalisme chrétien (Ac 15)⁷¹

Si Paul utilise l'image du chirurgien greffé à l'arbre du judaïsme pour décrire le rapport de l'Église primitive à la religion juive (Rm 11, 17), un véritable renversement voit pourtant le jour au moment de l'Assemblée de Jérusalem : « de fait, loin d'être greffés sur l'arbre d'Israël, les chrétiens issus du paganisme deviendront l'arbre ».⁷² L'assemblée de Jérusalem est située, dans le livre des Actes des Apôtres, au carrefour du bouleversement radical de l'ecclésiologie de l'Église primitive. Le schéma de Luc est d'ailleurs facilement identifiable : les huit premiers chapitres sont consacrés à l'évangélisation exclusive des Juifs par Pierre ; les chapitres 9 à 15 traitent des ten-

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ L'Assemblée de Jérusalem est aussi rapportée par Paul dans l'épître aux Galates. Nous faisons toutefois le choix de suivre le développement de l'événement présenté par Luc dans les Actes en raison de son apparente plus grande impartialité par rapport à l'épître aux Galates dont Paul est rédacteur et participant à l'événement. Pour une lecture des distinctions entre les deux récits, on verra Jean-Paul Lémonon, *Les débuts du christianisme*, 110-112.

⁷² Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, 347. Krodel décrit l'importance décisive de l'assemblée de Jérusalem en ces termes : « With the apostle's conference Luke reached the center of his second volume as he narrated the most important decision made by the early church. All the major persons and groups in Acts are represented : Peter and James, Paul and Barnabas, apostles and elders, the churches of Antioch and of Jerusalem. » Gerhard A. Krodel, *Acts* (Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1986), 263.

sions inhérentes à l'évangélisation des non-Juifs ; après le chapitre quinze consacré à l'assemblée de Jérusalem, c'est Paul qui devient, et ce jusqu'à la fin du livre, l'acteur principal de l'évangélisation des païens.⁷³ L'événement est si important qu'un passage sans précédent s'opère : l'Église passe d'un mouvement d'origine juive à une entité originale défusionnée. « C'est l'admission pleine et entière des païens dans l'Église < convocation de Dieu > sans passer par la circoncision, qui manifestera clairement qu'il s'agira d'autre chose désormais que du réveil et de la réforme du peuple de l'A.T. ».⁷⁴

L'Église d'Antioche fondée par l'action missionnaire des Hellénistes⁷⁵ suscite l'une des plus importantes polémiques de l'Église primitive. L'enjeu de la controverse concerne la nécessité pour tout converti d'être circoncis (Gn 17) et d'observer la Loi de Moïse afin d'avoir part au Salut (Ac 15, 5). L'arrière fond du tableau remet l'unité de l'Église en péril : qu'est-ce qui fonde la participation au Salut ? La fidélité à la Loi et aux rites ou bien l'expérience de la grâce ? « Interprétant l'histoire à sa façon, Luc transforme ce qui fut une confrontation entre deux pratiques missionnaires et deux conceptions de l'identité chrétienne, celle de Jérusalem et celle d'Antioche, celle de Pierre et celles de Paul ».⁷⁶ Paul avait déjà agrégé des non-juifs convertis aux chrétiens à Antioche mais sans leur imposer la circoncision. Cette initiative avait suscité la controverse tant à Jérusalem qu'à Antioche. La question n'avait-elle pas déjà été réglée au moment où Pierre avait baptisé le centurion Corneille (Ac 11) ? Comme le souligne Bovon, les deux événements n'avaient ni la même envergure ni la même portée : « Une

⁷³ François Bovon, *Évangile de Luc et Actes des apôtres*, 244.

⁷⁴ J. Hoffmann, « L'origine de l'Église, » dans *Initiation à la pratique de la théologie, tome 3 : dogmatique II*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé (Paris : Éditions du Cerf, 1983), 116.

⁷⁵ Étienne Trocmé apporte une correction à l'ordre de présentation des événements par Luc. Pour lui, Antioche fut évangélisée avant le centurion Corneille : « Quant à l'Église qu'ils établirent à Antioche, elle nous est un peu mieux connue en raison du rôle important qu'elle allait jouer. Il s'agissait d'une très grande cité, nœud du commerce avec l'Orient, à la population cosmopolite et où les Juifs formaient une minorité appréciable. Assez vite après l'arrivée des missionnaires « hellénistes », mais sans que nous puissions dire à quelle date (avant l'an 40 ?), l'Évangile y fut annoncé avec succès à des Grecs. Contrairement à ce que l'auteur des Actes des Apôtres voudrait laisser entendre, cet événement a dû précéder la conversion de Corneille à Césarée, qui n'a pas eu la même importance, malgré les longs développements qui y sont consacrés ». Trocmé, 83.

⁷⁶ François Bovon, *Évangile de Luc et Actes des apôtres*, 243.

chose était cependant d'incorporer quelques « gentils » dans une communauté largement judéo-chrétienne ; une autre d'être confronté à des Églises entièrement constituées de « gentils », comme celles que Paul avait fondées – des Églises qui n'avaient pas grand-chose à voir avec le judaïsme, à part la vénération des Écritures ». ⁷⁷ Paul et Barnabé ainsi que Tite, un pagano-chrétien, se rendent à Jérusalem afin de débattre de la question et la résoudre. ⁷⁸ Le problème est longuement discuté entre les représentants des deux camps : Paul et Barnabé d'une part et les apôtres, les anciens de Jérusalem et les convertis issus du parti des Pharisiens d'autre part. Ces derniers s'opposent avec intransigeance aux initiatives de Paul et de Barnabé. Pierre prend la parole et affirme d'entrée de jeu que l'originalité de son ministère est d'annoncer aux païens la Bonne Nouvelle afin qu'ils embrassent la foi (Ac 15, 7). Pierre s'appuie à l'évidence sur l'expérience qu'il a vécue dans la maison du centurion Corneille. Il affirme que les non-juifs convertis ont reçu avec autant de profusion que les juifs convertis l'effusion de l'Esprit (Ac 15, 8). La « purification » des cœurs par la foi, selon Pierre, n'est plus tributaire que de l'œuvre de la foi : la grâce conduit au Salut et les Juifs et les païens. Cette affirmation est toutefois le fruit d'un discernement ecclésial qui s'opère avec les « frères de Joppé » (Ac 10, 23) qui accompagnent Pierre chez Corneille, qui ont été témoins de l'action de Dieu et vers lesquels Pierre se retourne en leur posant la question : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » (Ac 10, 47). Ainsi donc, chez Corneille, l'action de Dieu se manifeste aussi par des médiations et le discernement ecclésial permet d'en assurer la pleine réception. Les propos de Pierre sont ensuite confirmés par le récit de Paul et Barnabé qui exposent « tout ce que Dieu avait accompli par eux de signes et de prodiges parmi les païens » (Ac 15, 12). Lorsque Paul et Barnabé cessent de parler, Jacques prend parole et, en s'appuyant sur les paroles des prophètes, tranche, par jugement : il ne faut pas exiger des païens qu'ils soient circoncis. Cependant, Jacques insiste pour qu'ils s'abstiennent « de ce qui a été souillé par les idoles, des unions illégitimes, des chairs

⁷⁷ Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, 347.

⁷⁸ « L'Église d'Antioche attachait du prix au maintien de bonnes relations avec la communauté mère. Les Actes des Apôtres donnent deux exemples de cette attitude, en 11, 27-30 et 12, 25, d'une part, et, au chapitre 15, de l'autre. » Trocmé, 85.

étouffées et du sang » (Ac 15, 20). Jacques maintient ces prescriptions afin d'assurer la *koinônia* puisqu'en s'abstenant de telles pratiques, les non-juifs convertis pourront fréquenter sans préjudices les judéo-chrétiens.⁷⁹ L'assemblée de Jérusalem préserve donc l'unité de l'Église en respectant les particularismes et la diversité des cultures.

L'assemblée de Jérusalem révèle combien l'Église primitive a pu fonder l'unité non pas sur la similitude culturelle et religieuse des individus et leurs affinités, mais bien sur une expérience commune du Christ dans l'Esprit. Ce terreau fondamental permettra par la suite à l'Église d'accueillir les multiples et diverses expressions de cette expérience fondatrice et institutive de la *koinônia*. Ici, Jacques, Pierre, Paul et Barnabé se posent en témoin de l'action de Dieu qu'ils honorent selon sa diversité. Ils deviennent ainsi des « autorisants », c'est-à-dire qu'ils exercent l'autorité au sens de la racine latine *augere* qui signifie augmenter ou faire croître. Si le Seigneur ouvre le Salut aux nations par l'annonce de la Bonne Nouvelle, l'autorité des responsables de l'Église ne peut alors que s'ajuster continuellement aux résurgences parfois inédites de l'avènement du Règne et au souffle de l'Esprit dont nul ne sait ni d'où il vient ni où il va (Jn 3, 8).

3.5 Abraham et Lot (Gn 12-13) : unité et diversité

Nous choisissons de laisser les écrits néotestamentaires pour nous consacrer à un autre parcours croyant : celui d'Abraham. La question de la préservation de l'unité par l'accueil de la diversité sera l'angle de lecture de cet autre récit de la genèse d'un peuple. Il s'agit du chapitre douze de la Genèse. Les onze premiers chapitres de la Bible ont décrit l'action créatrice de Dieu et la difficulté pour l'être humain de demeurer dans le plan de Dieu. L'homme et la femme commettent le péché et sont chassés du Jardin (Gn 3), Caïn tue Abel (Gn 4) et Yahvé engloutit tous les hommes qu'il a créé et, avec eux, tous les bestiaux, les bestioles et les oiseaux du ciel lors du déluge en raison

⁷⁹ Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collection Sacra Pagina Series, vol. 5 (Minnesota : The Liturgical Press, 1992), 273.

de la méchanceté des hommes (Gn 6). Enfin, Yahvé mélange à Babel les langues des peuples et disperse les hommes sur la face de la terre. Il est inconcevable pour Dieu que les hommes ne parlent qu'une seule et même langue puisqu'alors aucun de leurs desseins ne sera irréalisable (Gn 11, 1-9). Si à Babel Yahvé disperse les hommes sur la face de la terre, c'est précisément une terre, un pays, qu'il veut par la suite donner à Abram. Renversement de situation. Yahvé prend l'initiative d'une alliance avec Abram et lui fait une promesse qui s'avère un véritable retournement par rapport au sort que subissent les hommes de Babel. Ces derniers n'ont pu se faire de nom alors que celui d'Abram est promis à la magnificence ; ils sont dispersés alors qu'Abram est appelé à suivre le chemin que Yahvé lui indiquera ; enfin, leur entreprise est abandonnée alors que l'ultime bénédiction est promise à Abram : il sera un grand peuple.

Abram est établi à Harân avec sa femme Saraï et son neveu Lot. C'est de là que Yahvé l'appelle à partir et à marcher jusqu'au pays qu'il lui indiquera. Yahvé promet à Abram une descendance : « je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction » (Gn 12, 2). À soixante-quinze ans il prend avec lui sa femme et son neveu ainsi que tout son avoir et le personnel à sa charge et entame un long périple qui lui fera traverser le pays jusqu'au Négeb. Expérience de déracinement et d'obéissance à la parole de Yahvé. En Canaan, Yahvé promet à Abram que sa postérité recevra ce pays.

La famine en Canaan conduit Abram en Égypte afin de s'y installer. Cet épisode semble non seulement compromettre la promesse faite à Abram en ce sens qu'il retarde la venue d'une descendance mais, par surcroît, nous révèle un visage complètement différent du patriarche. En effet, afin de sauver sa propre vie, il s'entend avec Saraï afin qu'elle prétende être sa sœur auprès des Égyptiens. Ainsi, selon les vues d'Abram, il devrait être épargné si Pharaon désire Saraï et la prend pour épouse. Les appréhensions d'Abram se réalisent et Saraï est épousée par Pharaon. En contrepartie Abram est couvert de richesse par le roi d'Égypte : petit et gros bétail, ânes, ânesses et chameaux, esclaves et servantes. Abram est payé pour Saraï, comme on est rétribué pour la vente d'un objet et le prix payé révèle combien Saraï avait une grande valeur ! Or, le drame est ici majeur : c'est par Saraï que Dieu veut offrir à Abram une descen-

dance alors que ce dernier l'a en quelque sorte *offerte* à Pharaon afin de préserver sa propre vie. Plus encore, Abram semble plus s'intéresser à sa propre vie qu'à celle de sa femme. Ce sont les interventions de Yahvé et de Pharaon qui conduiront au dénouement de cette intrigue. En frappant Pharaon et sa maison de grandes plaies, Yahvé révèle que Saraï n'est pas objet de négoce mais bien partenaire dans le projet que Dieu a pour Abram. Pharaon découvre la supercherie d'Abram et renvoie *illico* Saraï et Abram, escortés par des hommes, jusqu'à la frontière.

Le chapitre treize débute par la remontée d'Égypte d'Abram, de sa femme et de Lot jusqu'à Béthel où Abram avait déjà séjourné et dressé un autel. Abram et Lot possèdent chacun d'importants troupeaux de bétails et des tensions naissent entre les pâtres de l'oncle et du neveu. Le pays est devenu trop petit pour offrir un espace suffisant pour les uns et les autres. Abram, au nom même de la fraternité qui l'unit à son neveu, lui fait la proposition de se séparer et de prendre une direction différente l'un de l'autre : « Qu'il n'y ait pas de discorde entre moi et toi, entre mes pâtres et les tiens, car nous sommes des frères ! Tout le pays n'est-il pas devant toi ? Sépare-toi de moi. Si tu prends la gauche, j'irai à droite, si tu prends la droite, j'irai à gauche. » (Gn 13, 8-9). Cette manière de résoudre le conflit permet à Abram de préserver la fraternité avec Lot. Cette fois-ci, contrairement à l'épisode où il accepte de laisser Saraï au Pharaon, Abram ne pense pas d'abord à son propre intérêt. Au contraire, il permet à Lot de choisir lui-même la direction qu'il entend privilégier. Westermann soutient que les motifs qui favorisent cette posture différente d'Abram proviennent du fait qu'Abram tient compte cette fois-ci du groupe dont il a la responsabilité. « In order to avoid at all cost a violent outcome to the quarrel, because this would not accord with Abraham's responsibility for his kinsmen, he makes the proposal that Lot himself choose his pasture. Here too Abraham is the father».⁸⁰ Mais Abram est aussi l'homme de la docilité au plan et à la volonté de Dieu. Son parcours est jalonné d'expériences qui permettent à Dieu de le confirmer dans cette attitude et qui donnent à Dieu de lui certifier qu'il

⁸⁰ Claus Westermann, *Genesis 12-36 : a Commentary*, traduit par John J. Scullion (Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1985), 176.

accomplira sa promesse (Gn 15, 1 ; 9-17 ; 18 ; 22). Lorsqu'Abram offre à Lot de choisir le pays qu'il désire habiter, peut-être pouvons-nous penser qu'Abram est déjà installé dans cette confiance fondamentale en la fidélité de Dieu et sa prévenance. Ainsi, décentré de lui-même, il peut offrir librement tout à Lot.

Lot choisit de partir vers le nord, région fertile, vallée du Jourdain et vers Sodome et Gomorrhe. Il choisit le meilleur, laissant à Abram un espace désertique, le sud. Cette séparation entraîne cependant un changement majeur pour Lot. Alors qu'il avait été étroitement associé à Abram, il devra maintenant faire son propre chemin. « Si Abraham s'établit dans le pays de Canaan, Lot semble avoir choisi une terre en dehors de cette terre promise ».⁸¹ S'inspirant du commentaire rabbinique de Rashi, Goldstain affirme que la séparation de Lot le mènera sur un chemin de mort et d'éloignement de Dieu :

De ce déplacement de Loth, selon une certaine tradition rabbinique, dont Rashi se fait l'écho, il y a beaucoup plus qu'une simple séparation de l'espace. Cet éloignement traduit l'abîme qui sépare deux conceptions : « il s'éloigna de l'ancien monde, disant : je ne veux ni d'Abraham ni de son Dieu. » Est-ce un hasard si celui qui a essayé de faire route avec Abraham et qui rompt maintenant les liens qui l'unissaient à lui, passe du monde d'Abraham à celui de Sodome sans s'arrêter en chemin ? Lot se retire « Mikedem », mot à mot de l'orient, et s'oriente vers l'ouest, vers la région du couchant et, partant, des ténèbres. De plus le terme « Kedem », avant, peut aussi désigner Dieu : Celui qui est avant la création du monde. Loth se sépare de Celui qui est antérieur au monde ».⁸²

Les conséquences de la séparation entre Abram et Lot furent désastreuses pour ce dernier. Il est pris lors de la campagne des quatre rois (Gn 14) et sa délivrance est assurée par Abram. Enfin il perd sa femme au moment de la condamnation de Sodome

⁸¹ Walter Vogels, *Abraham et sa légende : Genèse 12, 1- 25, 11* (Montréal : Médiaspaul ; Paris : Cerf, 1996), 147.

⁸² Jacques Goldstain, *Promesses et alliances : histoire patriarcale, Genèse 12-50* (Paris : Éditions de la source, 1971), 96.

(Gn 19). Lot eut aussi une descendance : les Moabites et les Ammonites (Gn 19, 37).⁸³ Si l'expérience de Lot se révèle difficile et coûteuse, c'est plutôt celle d'Abram qui retiendra ici notre attention. Rappelons certains faits saillants du récit dont nous venons de rappeler le développement. Abram entend l'appel de Dieu à le suivre et se met en marche en acceptant de tout quitter. Il est un « appelé ». On entend en écho les récits d'appel de Jésus adressés à ses disciples leur demandant la même chose : tout quitter, tout vendre, s'abandonner totalement (Lc 5, 11 ; 9, 57-62 ; 18, 22. 28-29). Abram reçoit la promesse d'une descendance comme Jésus promettra aussi à ceux qui ont tout quitté pour le suivre l'ultime récompense : la vie éternelle : « En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir la vie éternelle » (Lc 18, 29). Abram apprend ensuite la difficile et décapante exigence demandée à ceux qui répondent à l'appel de Dieu. Il n'a pas véritablement tout quitté puisqu'il préfère vendre sa femme pour protéger sa propre vie.⁸⁴ En fait, l'intention première d'Abram était de la faire passer pour sa sœur afin que, grâce à elle, il ne périsse pas (Gn 12, 12-13). On connaît la suite : Saraï est emmenée au palais de Pharaon. Abram n'a peut-être pas encore quitté la véritable « terre », la plus difficile à abandonner, sa propre existence. Le rédacteur de la Genèse demeure muet quant aux dispositions intérieures d'Abram lors de cet épisode. Il ne nous révèle pas si Abram s'est senti coupable ou non d'avoir en quelque sorte vendu sa femme au roi et si l'absence de sa femme lui a été douloureuse ou non. Pouvons-nous insinuer qu'Abram ait fait l'expérience de la dévastation intérieure ? Le texte ne nous permet pas de le dire. Toutefois, Yahvé interviendra afin de sauver ce qui était perdu : la possibilité que se réalise sa promesse faite à Abram. Il fait donc libérer Saraï. Les plaies dont est frappé le Pharaon (Gn 12, 17) rappellent directement celles qui permettront, plus tard, au peuple des Hébreux de quitter l'Égypte et de faire l'expérience de Salut. Expérience de

⁸³ Sur le mythe d'origine des Moabites et des Ammonites on verra Robert Michaud, *Les patriarches bibliques : à la rencontre de l'histoire et de la théologie* (Saint-Laurent : Fides, 1992), 69.

⁸⁴ Les motifs de Judas lors de sa trahison et de la « vente » de Jésus demeurent obscurs. Ceci attise notre prudence pour établir une correspondance explicite avec le récit de la trahison et de la vente de Saraï par Abraham. Cependant, ces deux récits entretiennent certainement des rapports que nous pouvons considérer avec intérêt.

salut, intervention de Yahvé qui se manifeste dans les événements qui engendrent et conduisent à la perdition. Si le rédacteur de la Genèse ne nous renseigne pas sur les dispositions intérieures d'Abram, l'environnement du drame nous permet de risquer une interprétation de ces événements : Abram fait l'expérience de son propre « esclavage », liberté non acquise et qui peut être offerte que par Dieu, esclavage de tenir pour son bien ultime sa propre existence au prix de la négation ou de la déconsidération de celle des individus qui l'entourent. Esclavage qui demande l'intervention de Dieu afin de sauver ce qui était perdu.

Le rédacteur de la Genèse ne nous donne pas non plus accès à la relecture qu'Abram aurait pu faire de ces événements. On sait qu'il est chassé à la frontière avec sa femme et tout ce qu'il possède. Y a-t-il eu expérience transformatrice qui pourrait laisser percevoir une véritable conversion de la part du « père des croyants » ? Tout au plus pouvons-nous en déceler un indice dans les événements qui suivront. Lorsqu'il accorde à Lot la possibilité de choisir quelle part du pays il souhaite habiter, ses motifs sont on ne peut plus clairs : « Qu'il n'y ait pas discorde entre moi et toi, entre mes pâtres et les tiens, car nous sommes des frères ! » (Gn 12, 8). Abram accorde à Lot la liberté de choisir afin de préserver la fraternité ou la *koinônia*. Cette fois, bien que sa vie ne soit pas directement en danger, Abram consent à prendre la dernière part, voire « la dernière place ».⁸⁵ La motivation d'Abram de conserver à tout prix la fraternité avec Lot serait-elle à mettre en opposition avec la motivation qui l'habitait alors que, pour préserver sa propre vie, il avait choisi de considérer sa femme plutôt comme sa sœur, selon des intérêts éminemment personnels ? Chose certaine, ces deux attitudes ne sont pas de même nature. Il apparaît difficile d'affirmer explicitement que les dispositions d'Abram à l'égard de Lot soient le fruit de l'expérience de l'intervention de Dieu et de ses impacts chez Abram. Toutefois, le retournement ou la conversion des attitudes d'Abram peut nous le laisser présager.

⁸⁵ Jésus invite ses disciples à prendre la dernière place (Lc 14, 10) comme lui-même la prendra plus explicitement lors du lavement des pieds et sur la croix.

3.6 La désappropriation chez Maurice Zundel

Maurice Zundel, prêtre suisse décédé en 1975, est considéré comme un philosophe, un théologien et un mystique. Nous avons choisi de nous appuyer sur les travaux de ce théologien en raison de son développement d'une anthropologie théologique fondée sur la désappropriation de soi comme chemin de rencontre de l'autre et de l'Autre. La pauvreté est perçue par Zundel comme le seul véritable itinéraire qui puisse conjuguer l'ultime libération de l'homme et l'infinie pauvreté de Dieu. Son œuvre est une profonde exploration de la tension qui tient organiquement deux foyers : l'humain et le divin. Il investit et s'approche de la communion qui unit le divin et l'humain à la manière d'une spirale descendante, approfondissant et ciselant la manière d'appréhender l'humain par le divin et le divin par l'humain.

Pour Zundel, Dieu est plénitude de la *koinônia* en ce qu'il est « un pur regard vers l'autre ou comme un pur rapport à l'autre : le Père, en effet, n'est qu'un regard vers le Fils, le Fils n'est qu'un regard vers le Père et l'Esprit Saint n'est qu'une respiration d'amour vers le Père et le Fils ». ⁸⁶ Ainsi, la plénitude de la *koinônia* peut se transmettre à l'humanité parce que Dieu trinité est entièrement dépouillement et don non seulement au sein même de la Trinité mais aussi par épanchement naturel pour toute l'humanité. C'est ce qu'il affirme au sujet de Jésus et donc, par voie de conséquence ou par prolongement, au sujet de toute l'humanité puisque Jésus est don du Père aux hommes : « Mais la subsistance du Verbe est la *désappropriation infinie* qui fait de lui une pure relation au Père. Ce qui est communiqué à l'humanité de Jésus est donc cette souveraine désappropriation qui est aussi la suprême liberté ». ⁸⁷ Dieu est donc perçu chez Zundel comme l'ultime Présence désappropriée d'elle-même pouvant révéler l'homme à lui-même. « Car c'est Dieu qui le rend présent à soi. Davantage, c'est à Dieu qu'il doit d'être soi, puisque son « moi » ne surgit, dans son irréductible origina-

⁸⁶ Maurice Zundel, *Je est un autre* (Sillery : Éditions Anne Sigier, 1997), 63.

⁸⁷ Maurice Zundel, *Quel homme, quel Dieu ?* (Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 1997), 135.

lité que dans le dialogue silencieux où il s'échange avec lui. En bref, Dieu a toujours l'initiative de la présence et l'homme celle de l'absence ».⁸⁸

Comment l'homme pourra-t-il accueillir la plénitude de la *koinônia* divine ? Par l'affranchissement des déterminismes qui le replient, le confinent et le condamnent à l'enfermement sur lui-même. Cet affranchissement passe par le consentement à la désappropriation de soi afin de se recevoir de l'amour entièrement dépossédé de Dieu. « C'est pourquoi, comme nous le redécouvrons chaque jour, la divinité, c'est l'antipossession : l'antipossession parce que Dieu ne possède rien, parce qu'il ne peut rien avoir, parce qu'il ne peut que se donner. Alors, il peut faire éclore cette dimension d'amour, car il en est la source et le secret. Il nous introduit dans cet univers qui n'est pas encore et qui doit naître par le consentement et la collaboration de notre amour ».⁸⁹ La liberté ultime de l'homme trouve son expression la plus parfaite dans l'affranchissement de ses déterminismes qui le condamnent à la possession de ce qu'il aime, de ce qu'il est et de ce qui l'entoure. « Apprendre que Dieu est Dieu – c'est-à-dire le souverain Bien et l'éternel Amour – parce qu'il réalise cette absolue désappropriation de soi, qui lui donne prise sur son être par la totale communion qu'il en fait, c'est entrevoir immédiatement l'erreur du narcissisme qui nous corrompt et le sens de la liberté qui doit nous en affranchir ».⁹⁰

Cette désappropriation de l'homme par rapport à lui-même le conduit, s'il se reçoit de plus en plus entièrement de Dieu, à se donner, dans l'instant et le prolongement de l'élan primordial de la désappropriation divine, et à l'autre et à l'Autre. L'homme devient alors semblable à Dieu : de plus en plus une complète désappropriation ontologique. « Du même coup, nous pressentons que cette communication totale de soi, qui constitue les relations intradivines, est à l'origine de la Création, qui ne peut être, à l'image de Dieu, qu'une offrande d'amour dans la transparence d'une existence

⁸⁸ *Ibid.*, 132.

⁸⁹ Maurice Zundel, *Vie, mort, résurrection* (Sillery : Éditions Anne Sigier, 1995), 39.

⁹⁰ Maurice Zundel, *Quel homme, quel Dieu ?*, 134.

libérée de soi ».⁹¹ L'extrait suivant explicite bien la pensée de Zundel au sujet du chemin qui conduit à la désappropriation de l'homme par rapport à lui-même :

Tout homme peut dire « j'existe », mais il doit ajouter aussitôt : « Je n'y suis pour rien... Il est vivant, mais il ne sait ni comment ni pourquoi, ni s'il vivra encore dans une seconde. Il dit « je », « moi », et il se perçoit et se présente aux autres comme le sujet, comme le centre autonome d'expériences passées ou actuelles qui l'affectent d'une manière incommunicable, dans ce sens précis qu'elles se situent dans un domaine qui est exclusivement sien et dont il ne peut sortir, comme les autres n'y peuvent pénétrer. Il ne vit pas seulement, il *se vit*. Mais, là encore, le plus souvent il n'y est pour rien. Il se vit à travers un je-moi préfabriqué qu'il se borne à subir dans une prise de conscience narcissique, complice d'une subjectivité passionnelle dont les racines lui échappent. L'attachement instinctif qu'il éprouve pour lui-même l'induit à se valoriser à ses yeux et aux yeux des autres. Il se loue et attend qu'on le loue d'être ce qu'il est (bien qu'il n'y soit toujours pour rien), et il en veut à ceux qui ne partagent pas l'admiration qu'il se voue. Il lui arrive, cependant, de se perdre soudain de vue dans l'émerveillement d'une rencontre qui lui révèle son besoin d'infini, en le comblant, ou sous le coup d'un malheur qu'il ressent comme un suprême dépouillement. Il découvre alors en lui-même un autre moi, qui se constitue par un mystérieux effacement en une Valeur, en une Présence, auxquelles tout son être est suspendu. Il adhère à soi dans un Autre et pour Lui.⁹²

Pour Zundel, la présence de Dieu est sensible à travers la connaissance et les rapports humains. D'ailleurs il affirme que l'être humain n'existe vraiment que dans la communion amoureuse de Dieu qui s'exprime par la présence du prochain : « Je ne suis pas, mais je puis être en un Autre, qui est mon plus proche prochain ».⁹³ La *koinônia* apparaît donc pour Zundel comme la condition *sine qua non* de l'existence humaine véritable et celle-ci n'est pas seulement transcendante mais aussi immanente en ce que tout être est appelé à révéler et à offrir cet espace de rencontre avec l'Autre.

Faire Église, pour Zundel, c'est rencontrer le Christ parce que l'Église, affirme-t-il, c'est le Christ entièrement désapproprié. « Ne trouvez-vous pas saisissant ce spec-

⁹¹ *Ibid.*, 134.

⁹² *Ibid.*, 230.

⁹³ Maurice Zundel, *Je est un autre* (Sillery : Éditions Anne Sigier, 1997), 26.

tacle d'une communauté qui s'accroît de siècle en siècle pour redire sans cesse avec une opiniâtre fidélité : « ce n'est pas nous ». Ce n'est pas nous qui vous parlons, c'est Lui. Ne nous croyez pas, mais Lui ».⁹⁴ Le témoignage de l'Église qui professe que c'est Dieu qui est l'initiative de sa parole et de ses actions est donc le sacrement de la désappropriation divine manifestant sa capacité à se laisser mouvoir par la Présence de Dieu.

3.7 La démaîtrise : voie pour la *koinônia*

Nous avons précédemment précisé et saisi l'expérience du collectif au cours de l'enquête. Nous avons vu qu'il est passé d'un leadership qui planifie et organise par juxtaposition à un leadership plus soucieux de respecter les différences et de les honorer. Nous avons aussi parcouru trois récits tirés du livre des Actes des apôtres et un autre tiré du livre de la Genèse et tenté de dégager l'expérience inscrite à l'intérieur de chacun de ces récits. Nous avons vu que ces expériences convoquent leurs protagonistes à honorer les différences qui peuvent s'établir entre divers groupes distincts soit au plan culturel ou au plan religieux afin de conserver la *koinônia*. Dans certains récits, l'expérience du Salut semble paver la voie à celle de la *koinônia*. Comme le souligne Sesboüé, « un récit est fait non seulement pour être écouté mais pour en susciter un autre. ... Donc le récit biblique est fait non seulement pour rencontrer un récit déjà fait, mais pour susciter le récit des peuples ».⁹⁵ Nous avons opéré un tissage entre toutes ces expériences par la méthode de la corrélation critique. L'homologie des rapports observée est présentée dans le tableau 4 ci-dessous.

La démaîtrise, qui se situe dans l'ordre de l'agir, apparaît être le fil conducteur qui surgit de la corrélation entre les expériences inhérentes aux différents récits bibliques explorés et l'expérience du collectif au cours du processus d'enquête de la recherche-action. Qu'est-ce à dire ? Envisager la démaîtrise, c'est choisir de ne plus se

⁹⁴ Maurice Zundel, *Recherche de la personne* (Paris : Desclée, 1990), 200.

⁹⁵ Bernard Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur : essai sur la rédemption et le salut, Tome II : les récits du salut : proposition de sotériologie narrative* (Paris : Desclée, 2003), 316.

percevoir comme maître ou en maîtrise et comme à l'origine des actions à mettre en œuvre. En fait, il s'agit de s'excentrer, d'accepter d'être désapproprié de soi-même, dans l'ordre de l'être, au sens où l'on choisit de déplacer le centre ou l'axe qui définit la nature même de son expérience et ainsi le rapport à entretenir avec soi-même, les autres et Dieu. L'action de s'excentrer permet de délaïsser la posture autocentrée potentiellement narcissique. Ainsi, l'expérience d'excentrement de soi-même permet de percevoir et d'accueillir le mouvement intérieur de l'autre, d'entrer dans l'expérience de l'altérité et ainsi de se recevoir nouvellement par cet autre.

Nous serions ici aux fondements mêmes de l'expérience de la communion qui origine de la désappropriation de Dieu et qui se communique dans le consentement de l'homme à entrer lui-même dans sa propre désappropriation. De ce mouvement germe la démaîtrise ; dans ce mouvement la diversité est perçue comme l'altérité nécessaire afin de se recevoir de plus en plus radicalement de l'Autre et des autres.

L'analyse des données fournies par la recherche-action nous permet de voir apparaître comme trame de fond un long processus de transformation du type de leadership des membres du collectif. L'expérience de la Catéchèse biblique symbolique a permis d'expérimenter une nouvelle approche du leadership pastoral qui place le catéchète dans une posture paradoxale : il se sait catéchète et pourtant il sait que ce ne peut-être que l'Esprit qui fait « résonner » les Écritures à l'intérieur des sujets catéchisés. Il se sait pédagogue et pourtant il sait que Dieu seul sait le chemin à emprunter pour que chaque sujet catéchisé fasse l'expérience de l'écho intérieur de sa Parole. Il

Tableau 4 : homologues de rapports entre certaines expériences provenant des Écritures et celle du collectif

Moments initiaux de l'Église (Ac 1-5)	Hellénistes et Hébreux (Ac 6)	L'assemblée de Jérusalem (Ac 15)	Abraham et Lot (Gn 12)	L'enquête conduite par le collectif
Les apôtres sont au Cénacle. Ils sont en quelque sorte reclus et coupés des autres croyants et non-croyants.	Des murmures se font entendre entre juifs convertis d'origine helléniste et juifs convertis d'origine hébraïque. Ces deux groupes de culture entretiennent un différent par rapport au service devant être offert aux plus démunis des chrétiens hellénistes.	Les prescriptions de la Loi mosaïque doivent-elles être imposées aux nouveaux convertis non-juifs ? Cette question divise les chrétiens. Leur unité est menacée. Est-on justifié par la fidélité à la Loi ou par la foi ?	Abram est confronté à un important problème : la terre qu'il partage avec son neveu Lot ne peut plus accueillir les deux groupes.	Deux groupes de croyants sont en présence : des individus accompagnés soit par des pédagogues catéchétiques traditionnels soit par des pédagogies inspirées par le mouvement socio-constructiviste. Deux cultures ecclésiales qui semblent avoir peine à établir des liens significatifs.
Le cinquantième jour après Pâques, ils font l'expérience d'un retournement radical. L'Esprit est donné, le ministère ecclésial s'entame. L'Église se compose de croyants d'origines et de cultures diverses. Au nombre de ces cultures qui composent le paysage, on compte le groupe des croyants Hébreux et des Hellénistes.	Malgré leurs divergences théologiques, les Hellénistes sont reconnus comme groupe constitué. Ils reçoivent la maîtrise des leviers financiers qui leur assurent une certaine autonomie. Cette reconnaissance de la pluralité et la manière de l'honorer contribue à préserver la <i>koinonía</i> et à la faire croître.	Les conclusions de l'assemblée de Jérusalem sont sans équivoques : l'homme est sauvé par l'expérience du Christ et cette expérience fondamentale assurera l'unité dans l'Église. La <i>koinonía</i> provient de la reconnaissance de cette expérience chez tous les humains, qu'ils soient juifs ou non-juifs.	C'est au nom de la « fraternité » qu'Abraham offre à Lot de faire le choix du côté qu'il entend prendre afin de s'installer avec les siens. La fraternité est préservée par cette attitude de révérence d'Abraham qui laisse toute latitude à Lot afin qu'il puisse établir son choix. Dans la reconnaissance de l'autre comme frère, la <i>koinonía</i> peut germer.	Devant les résultats de ses premières actions, le collectif entre dans l'expérience et choisit de ne plus se faire l'unique maître d'œuvre de la planification des activités à venir. Véritable retournement, la transformation des modes d'exercices de son leadership contribue à faire naître la <i>koinonía</i>.

se sait rassembleur et pourtant il sait que Dieu seul sait véritablement rassembler dans une expérience qui tient de la mystique et du Salut. Il se sait porteur d'une articulation et d'une cohérence théologique et pourtant il sait que Dieu seul peut révéler son visage par une transfiguration ecclésiale toujours inédite et « irruptive ». Le catéchète qui œuvre à partir de pédagogies catéchétiques qui appliquent certaines intuitions du mouvement socioconstructiviste apprend lentement à se désapproprier de ses propres perspectives afin de se rendre de plus en plus disponible et docile à l'action de l'Esprit. Cette désappropriation se manifeste notamment par une orientation nouvelle de son action, orientation de plus en plus influencée par la démaîtrise à laquelle il consent dans un véritable acte de foi. Pour la plupart des catéchètes que nous accompagnons régulièrement, ce chemin de désappropriation est marqué par le vertige inhérent au lâcher-prise auquel ils se savent convoqués : difficile démaîtrise dans l'agir provenant des multiples résistances à entrer dans la désappropriation de soi-même qui elle-même nécessite un véritable consentement, voire une conversion. Le passage s'opère le plus souvent de manière progressive par le consentement du catéchète à se présenter devant les catéchisés de moins en moins bardé de concepts et de contenus préconstruits à transmettre. Lorsqu'il apprend à se mettre à l'écoute de la parole des catéchisés et à tisser l'interprétation spirituelle des récits bibliques à partir des multiples échos qu'ils suggèrent chez les uns et les autres, le catéchète peut choisir de se déloger du rapport d'enseignant à enseigné qu'il pouvait entretenir jusqu'alors avec les catéchisés. Lorsqu'il fait l'expérience étonnante d'être lui-même catéchisé par ceux qu'il catéchise, il entre progressivement dans la compréhension intériorisée que les véritables fruits de la catéchisation ne sont pas uniquement de son ressort mais aussi du mystère qui habite chaque catéchisé. Il découvre une nouvelle perspective à l'acte catéchétique : l'Esprit le précède, le soutient, nourrit sa propre parole et agit dans l'existence des catéchisés de manière imprévisible, personnelle et mystérieuse.

Par sa pratique originale, le catéchète peut entrer dans l'expérience d'une désappropriation personnelle et mettre à distance sa possible perception que le succès de ce ministère est uniquement tributaire de l'exercice de ses compétences, de ses

efforts, de la poursuite et de l'atteinte de ses objectifs. Il accepte de devenir serviteur quasi inutile d'une œuvre qui le devance, l'enveloppe et se prolonge au-delà de lui-même. Lorsque le catéchète se met à l'écoute de la résonance originale des Écritures dans l'expérience d'un autre baptisé, il fait alors l'expérience d'une Parole qu'il apprend à recevoir pour lui-même. Il ne peut plus se considérer comme l'initiateur d'un discours qui ne serait que repris et redit par un autre mais il est devant un surgissement qui le désinstalle, l'émeut et l'évangélise. Il apprend donc, par l'écoute et la contemplation des sujets catéchisés, à être lui-même en situation non seulement de *traditio* mais aussi de *receptio*. Il découvre alors qu'il ne peut plus se considérer comme le principal « transmetteur » et l'initiateur de l'expérience croyante de l'autre mais bien un participant à une œuvre qui n'est pas la sienne mais à laquelle il lui est demandé de s'associer.

Le collectif a entamé lui aussi ce véritable et exigeant processus de conversion alors qu'il a choisi de prendre distance par rapport à la maîtrise de la conception, de l'élaboration et de la réalisation des activités qu'il a mis en œuvre tout au long de la recherche. Se percevant primitivement comme l'initiateur de la *koinônia*, le collectif a découvert, au fil de l'enquête, qu'il ne peut en être qu'un agent révélateur et, par accueil pour lui-même de l'Esprit, un facilitateur. Il en sera de même à la Pentecôte. Ceux qui virent apparaître et se poser sur eux le feu de l'Esprit étaient jusqu'alors reclus et cloisonnés dans un même lieu. En attente de la promesse de recevoir l'Esprit (Lc 24, 49) ou encore terrifiés par la sortie et la présence au sein du peuple (Jn 20, 19). S'ils étaient en attente, ils demeuraient foncièrement dans une attitude de désappropriation, devant se recevoir de Celui à recevoir. S'ils étaient cloisonnés par la peur, ils étaient alors tout autant dans une expérience de profonde démaîtrise puisque dans l'incapacité de reprendre la mission, de l'assumer et de l'épouser. En fait, avant de recevoir le don de parole dans toutes les langues, ne parlaient-ils pas finalement qu'une seule langue dans le Cénacle : la langue du deuil du départ de Jésus ? Ne pouvaient-ils pas qu'utiliser les mots du questionnement par rapport à la manière d'entamer la mission que Jésus avait pourtant lui-même confié (Mc 15, 16) et ceux de l'expectative de recevoir les fruits de la promesse ?

Le récit de la Pentecôte par Luc fait mention d'un bruit semblable à un violent coup de vent qui remplit toute la maison (Ac 2, 2). Quel est donc ce bruit qui remplit une maison mais qui est pourtant entendu par les habitants de toute une ville (Ac 2,6), donc à l'extérieur de la maison ? Si ce bruit évoque celui entendu lors de la théophanie sur le sommet de l'Horeb alors que Dieu apparaît à Moïse (Ex 19, 16), il n'en demeure pas moins qu'il peut aussi suggérer l'écho intérieur de la présence de Dieu. Lorsqu'il entre dans une demeure, il la remplit de sa présence et le « bruit » que provoque cette rencontre se répercute nécessairement à l'extérieur, c'est-à-dire de manière excentrée. L'Esprit ouvre l'humain à l'humanité. Les apôtres font l'expérience de la désappropriation alors qu'ils expérimentent l'initiative de Dieu qui offre le don de sa propre vie à ses disciples et qui les appelle à faire de leur propre vie le prolongement de ce même don. Si la pierre du tombeau fut roulée au matin de Pâques, la pierre de la porte du cénacle fut ouverte elle aussi, laissant sortir le peuple nouveau, baptisé dans le feu de l'Esprit. Véritable expérience de résurrection, les apôtres accueillent dans le Cénacle l'Esprit qui redonne *la Parole* et qui réanime l'espérance. La démaîtrise du jour de la Pentecôte est expérience d'appartenance à un autre : au Ressuscité. Véritable et ultime désappropriation de soi qui permet de se recevoir totalement d'un autre. C'est ce que Paul révélera plus tard aux Corinthiens : « ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? Vous avez été bel et bien achetés ! Glorifiez donc Dieu dans votre corps » (1 Co 6, 19-20). De quoi les apôtres sont-ils maîtres ? Probablement d'une seule chose : de demeurer dans la désappropriation qui les rend souples et malléables à l'œuvre de l'Esprit. Marc Donzé, en reprenant les propos de Zundel, dira même que la « mission de l'Église », essentiellement associée à celle du Christ, est « démission ».⁹⁶ Son seul pouvoir est celui de la démission et de l'effacement total en

⁹⁶ Vatican II n'utilise pas l'expression « mission de l'Église ». Le décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes* stipule, au paragraphe 2, que l'Église est missionnaire « puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père ». Ainsi, il appert qu'on ne puisse évoquer la mission de l'Église que dans le sillage et le prolongement de celle du Fils, de l'Esprit dans le dessein du Père. L'Église est donc envoyée (AG § 5). L'activité missionnaire est « unique et la même, partout, en toute situation, bien qu'elle ne soit pas menée de la même manière du fait des

Jésus. Ainsi, les apôtres d'hier comme ceux d'aujourd'hui sont convoqués à la dépossession « par laquelle leur personne est toute ordonnée à Jésus-Christ ». Cette dépossession « leur permet d'accomplir leur mission révélatrice et fondatrice de l'Église, sans l'affecter de leurs limites ».⁹⁷

C'est par l'expérience de désappropriation des apôtres que l'Esprit peut manifester son universalité et sa capacité à faire unité dans la diversité. Puisqu'il est principe vivificateur, il permet de parler en d'autres langues selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer (Ac 2, 4). Non pas la langue naturelle ou innée du « malcroyant » autocentré, mais celle de Dieu, tournée vers les autres parce que totalement désapproprié de lui-même. Désappropriés d'eux-mêmes et foncièrement habités par Celui qui se donne, les apôtres peuvent devenir signes et agents de la communion. L'expérience vécue par le collectif s'apparente à celle de la Pentecôte en ce que toutes deux ont pu naître d'une certaine démaîtrise et d'une docilité à l'action de l'Esprit. En effet, devant les avenues plus ou moins fécondes de certaines de ses pratiques, le collectif a choisi la démaîtrise comme voie ultime afin d'être lui-même agent de communion. Composer avec les multiples paroles des bénévoles associés à la conception, la préparation et la réalisation d'une activité a exigé de se désapproprier de ses façons de faire, de ses points de contrôle et du sentiment qu'il relève de la responsabilité quasi exclusive des mandatés que de prendre parole sur les Écritures afin d'en « révéler le sens ». Or, c'est de cette démaîtrise qu'a pu naître une expérience de la *kt-dimanche* avec les fruits inédits que nous avons déjà exposés précédemment. Ici, la démaîtrise et la docilité à la présence créatrice de l'autre ont décentré le collectif de lui-même et lui ont permis de faire véritablement l'expérience de la communion avec les baptisés auxquels il s'était associé. Ici, il ne peut donc plus y avoir d'individus pouvant en mépriser d'autres

circonstances. Par conséquent, les différences qu'il faut reconnaître dans cette activité de l'Église ne dérivent pas de la nature intime de la mission mais des conditions dans lesquelles elle est menée » (AG § 6). La constitution sur la liturgie exprimera elle aussi cette union de l'Église au Christ lorsqu'elle affirme que « c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né « l'admirable sacrement de l'Église tout entière » » SC§5.

⁹⁷ Marc Donzé, *La pensée théologique de Maurice Zundel : pauvreté et libération* (Cerf : Paris ; Saint-Augustin : Saint-Maurice, 1998), 208.

puisque tous sont dans la même condition : celle de serviteurs d'un même maître. La démaîtrise n'est toutefois pas négation du rôle original des apôtres ! Tout au contraire, il s'agit d'un repositionnement, d'une posture inédite qui permet d'accueillir la présence de l'Ultime et d'en être de plus en plus diaphane.

La démaîtrise, dans l'ordre de l'agir, bouleverse donc les rapports entre les hommes et permet d'entrer dans l'intelligence du vivre ensemble que Paul expose en Col 3. De fait, l'unité dans la diversité, la communion, devient possible puisque chacun ne se considère plus origine de l'unité mais sujet parmi la diversité des sujets, excentré de lui-même. Le récit de l'assemblée de Jérusalem que nous avons exploré précédemment apporte aussi une contribution originale sur cette question. Ici, la problématique de l'acceptation des non-juifs non-circoncis se dénoue par le témoignage de Pierre puis ceux de Paul et Barnabé. Lorsque Pierre entame son témoignage, il évoque fort probablement l'événement déterminant de sa rencontre avec le centurion Corneille. Cette rencontre avait convoqué l'apôtre à une mise à distance de son rapport habituel aux impératifs de la Loi juive concernant la nourriture impure. Pierre avait accepté d'être docile aux projets de Dieu pour lesquels il se fait le serviteur en répondant : « Me voici, je suis celui que vous cherchez » (Ac 10, 21). Disponible et affable, il sait que ce n'est plus lui qui met sa ceinture... c'est un autre qui maintenant le conduit (Jn 21, 18). De même, lors de l'assemblée de Jérusalem, Paul et Barnabé exposent « tout ce que Dieu avait accompli par eux de signes et de prodiges parmi les païens » (Ac 15, 12). Ici, ni Paul ni Barnabé ne s'attribuent mérite et gloire. Au contraire, c'est Dieu qui agit, guérit et sauve à partir des médiations nécessaires à son intervention. Saisis par l'action salvatrice de Dieu au sein de laquelle ils sont eux-mêmes « pris », ils rendent compte d'une œuvre qu'ils ne peuvent contenir. Ils ne peuvent qu'en rendre témoignage. Ici, la problématique de l'agrégation des païens ne se résoudra donc pas à partir du droit ou des principes de la Loi. C'est par le consentement et l'accueil de l'action de Dieu que l'homme se fait docile et serviteur afin de collaborer à la construction du Royaume. Il devine qu'il ne peut pas et ne pourra jamais saisir complètement ni les contours et ni même la nature ultime de ce Royaume dont il se reçoit lui-même toujours nouvellement. L'apôtre Jacques authentifie les témoignages entendus et con-

clut ainsi : « qu'il ne faut pas tracasser ceux des païens qui se convertissent à Dieu » (Ac 15, 19). La désappropriation et la démaîtrise des apôtres pavent la voie à la communion à laquelle l'Église primitive non seulement consent mais authentifie. Juifs et Païens sont membres d'un même corps, unis dans un même Esprit, fils adoptifs d'un même Père.

Notre exploration des quinze premiers chapitres des Actes des apôtres nous révèle combien la désappropriation et la démaîtrise des apôtres leur a permis d'être associés à l'œuvre de l'Esprit, de devenir des agents de communion, témoins de la communion trinitaire qui les habite nouvellement et qu'elle est transfiguration de leur être au monde. Cette désappropriation s'exprime dans les mots de Paul qui dira : « En effet, par la Loi je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu : je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2, 19-20). Ainsi, toutes frontières entre les hommes sont abolies, la communion trinitaire atteint et transforme toute personne et toute relation. La démaîtrise expérimentée par les apôtres permet un dire original à propos de l'expérience de démaîtrise des membres du collectif.

Enfin, chez Abraham, la désappropriation est à la source même de son engagement. C'est Dieu qui lui promet à soixante-quinze ans une descendance. Abraham se fait docile et part comme Dieu le lui avait demandé. Cette désappropriation le décentre de ses propres besoins et des ses propres aspirations – hormis l'épisode où il laisse sa femme à Pharaon pour sauver sa vie – en l'invitant au nomadisme et à la désinstallation. C'est dans cette attitude de docilité qu'Abraham saura privilégier la fraternité et la *koinônia* aux querelles fratricides et ainsi proposer à Lot de choisir l'endroit où il souhaite s'établir.

* * *

Désappropriation de soi et démaîtrise des leviers d'actions et de la parole à dire, afin que par la désappropriation et la démaîtrise l'homme n'appartienne plus qu'à Dieu dans son être et dans son agir. Puisque c'est Dieu qui est à l'origine et à l'initiative de la *koinônia*, alors l'homme diaphane de Dieu pourra exercer, libéré de ses déterminismes, l'ultime ministère : être sacrement de la communion divine.⁹⁸

4. Démaîtrise, autorité et catholicité : chemins pour la communion

Nous explorerons maintenant, en fin de parcours, trois postures qui devraient contribuer à l'émergence et à l'expression d'un leadership pastoral plus à même de se faire instrument au service de la communion. Nous explorerons les traits et les impacts ecclésiaux d'un leadership « démaîtrisant » (4.1), d'un leadership « autorisant » (4.2) et enfin d'un leadership « catholicisant » (4.3). Cette quatrième partie sera enrichie par l'apport de l'interprétation d'une péricope évangélique supplémentaire : l'envoi des soixante-douze (Lc 10). Véritable école d'évangélisation à l'intention des disciples, Jésus donne ses directives, définit le type de relations à établir et définit la posture à adopter afin d'être agent de communion.

Après cela, le Seigneur désigna 72 autres et les envoya deux par deux en avant de lui dans toute ville et tout endroit où lui-même devait aller. Et il leur disait : "La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux; priez donc le Maître de la moisson d'envoyer des ouvriers à sa moisson. Allez ! Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu de loups. N'emportez pas de bourse, pas de besace, pas de sandales, et ne saluez personne en chemin. En quelque maison que vous entriez, dites d'abord: Paix à cette maison ! Et s'il y a là un fils de paix, votre paix ira reposer sur lui; sinon, elle vous reviendra. Demeurez dans cette maison-là, mangeant et buvant ce qu'il y aura chez eux; car l'ouvrier mérite son salaire. Ne passez pas de maison en maison. Et en toute ville où vous entrez et où l'on vous accueille, mangez ce qu'on vous sert; guérissez ses malades et dites aux gens: « Le Royaume de Dieu est tout proche de vous ». Mais en quelque ville que vous entriez, si l'on ne vous accueille pas, sortez sur ses places et dites: « Même la poussière de votre ville qui s'est collée à nos pieds, nous l'es-

⁹⁸ « L'Église étant, dans le Christ, 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

suyons pour vous la laisser. Pourtant, sachez-le, le Royaume de Dieu est tout proche ». (Luc 10, 1-11)

4.1 Un leadership démaîtrisant : voie de la communion

Le responsable pastoral, fondamentalement, est un envoyé (Lc 10, 1). C'est par cette désignation que nous l'évoquerons dans les pages qui suivent. Il agit et parle au nom d'un autre. Par le baptême qu'il a lui-même reçu, il est déjà configuré à la mort et à la résurrection du Christ et il est ainsi appelé et envoyé comme porteur et témoin de l'expérience du Salut. Ainsi, ce n'est pas d'abord un message qu'il annonce : il est convoqué à rendre témoignage d'une expérience qu'il a éprouvée dans sa chair : la kénose du Christ, la désappropriation de Dieu qui l'appelle à la sienne propre. « Allez! Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu de loups » (Lc 10, 3), disciple de l'agneau lui-même immolé sur la croix.

Le Christ est l'ultime semence, grain tombé en terre et qui, en mourant a porté beaucoup de fruit (Jn 12, 24 ; Lc 8, 5-15). Il invite ses disciples à devenir à sa suite semence, à prendre leur croix (Lc 14, 27) et à s'enfouir dans la terre des hommes et des femmes afin que l'Esprit puisse accomplir son œuvre de rédemption dans la communion du Père et du Fils. L'envoyé ne peut donc prétendre avoir la maîtrise des leviers et du *modus operandi* de la communion. Tout au plus, comme Paul, peut-il prétendre être évangéliste pour un seul motif : avoir lui aussi sa part (1 Co 9, 23). Il est donc collaborateur et coopérateur à l'édification du Corps du Christ. Cette expérience, véritable démaîtrise, l'invite à s'enfouir, à mourir à lui-même pour porter les fruits de l'Esprit.

La kénose du Christ par laquelle le Salut peut se manifester et dont le mouvement spirituel reconfigure l'être de l'envoyé est certainement encore aujourd'hui la voie ultime qui rassemble et fait Église. Par l'attitude de désappropriation, l'envoyé est appelé à se considérer comme membre d'un corps, avec d'autres, au même titre que ses frères et sœurs (1 Co 12, 12-26). Or, comme l'affirme Paul, chaque membre est

établi pour sa part, selon un ministère original : « et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... Puis il y a les miracles, puis les dons de guérisons, d'assistance, de gouvernement, les diversités de langues » (1 Co 12, 28). En ce qui concerne l'envoyé, la démaîtrise dans l'ordre de l'action provenant de la désappropriation dans l'ordre de l'être aura une influence déterminante sur le type de leadership qu'il exercera : il verra plutôt à la reconnaissance et à l'agencement des membres entre eux sans s'arroger la responsabilité de la conception de l'architecture du Corps. La démaîtrise suscite un leadership de service et de docilité aux appels et aux multiples voix de l'Esprit.

L'envoyé est appelé à un ministère qui s'apparente à celui du catéchète œuvrant selon une pédagogie inspirée par les principes mis en valeur dans la pensée du mouvement socioconstructiviste. Le catéchète privilégie le déploiement de la diversité des prises de paroles des catéchisés. Il se fait l'écouter, l'accueillant et l'autorisant à partir et de ce qu'il reçoit de l'expérience spirituelle des autres et de ce qui constitue la sienne propre. De même, l'envoyé est lui aussi appelé à non seulement avoir le privilège de parler « une langue nouvelle » mais aussi à entendre, par grâce, les « langues » multiples et diversifiées des autres membres du corps auprès desquels il est envoyé. L'envoyé ne peut plus prétendre conserver le monopole de la parole ni nourrir la prétention d'être dépositaire unique de la Parole qu'il serait en devoir de transmettre à ceux qui en seraient dépossédés. Ainsi, l'envoyé est autant un être de parole que d'écoute puisque sa propre existence doit devenir Parole vivante, c'est-à-dire *traditio*, tout autant que *receptio* de la Parole qui habite l'autre. Toutefois, comme Paul l'affirme, les membres ne sont pas indistincts les uns par rapport aux autres puisqu'ils sont établis selon des ministères complémentaires, originaux et particuliers (1 Co 12, 29-30). Ainsi, tout comme le catéchète, l'envoyé conserve un rôle propre dans la construction de l'Église, rôle qui le distingue et le qualifie.

Désapproprié de tout, jusque de sa propre vie et en démaîtrise de tout jusqu'à la gouverne de sa propre existence, l'envoyé reçoit du Christ son ministère : être un autre christ⁹⁹ par la grâce de son baptême afin que le Salut soit non seulement proclamé par des mots mais aussi par la vie entière de l'envoyé. C'est ainsi qu'il se surprendra à se laisser dépouiller de lui-même pour entrer dans la communion avec le Père dans cette culminante aspiration christique : « que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse ! » (Lc 22, 42).

4.2 Un leadership autorisant : voie de la communion

Exercer l'autorité, c'est-à-dire faire croître, engage l'envoyé à tourner continuellement son regard vers l'autre afin de soutenir son développement, confirmer ses avancées et ouvrir avec l'autre les passages qui permettent de dépasser les frontières qui pouvaient aliéner son développement et son épanouissement. Pour exercer l'autorité, l'envoyé doit donc s'imprégner de l'expérience de l'autre afin de tenter de la saisir de l'intérieur. L'envoyé sait qu'il n'a aucune maîtrise à propos de l'expérience du Salut de l'autre. Son ministère consiste plutôt à participer à l'œuvre du Salut bien conscient qu'il n'en n'est ni le maître ni l'initiateur bien que le Salut puisse se révéler notamment par sa participation et sa présence active. Il est le témoin qui discerne et interprète les signes et les fruits de l'expérience du Ressuscité. Il est l'autorité qui les confirme. Pour reconnaître le Ressuscité et contribuer à y conduire, il lui est nécessaire de décroître afin de favoriser la croissance de l'autre, selon la parole d'autorité de Jean Baptiste : « il faut que lui grandisse et que moi je décroisse » (Jn 3, 30). La kénose est aussi la voie proposée aux soixante-douze par Jésus. Après avoir souhaité « paix à cette maison », ils sont intimés de demeurer dans la maison de celui qui les accueillera, de manger et boire ce qui leur sera offert (Lc 10, 7). L'envoyé est appelé à

⁹⁹ Selon l'expression que l'on retrouve dans la catéchèse de Cyrille de Jérusalem aux nouveaux baptisés : « Vous avez été baptisés dans le Christ, et vous avez revêtu le Christ ; vous avez donc été configurés au Fils de Dieu. En effet, Dieu qui nous a prédestinés à la filiation adoptive nous a configurés au corps de gloire du Christ. Puisque vous êtes maintenant participants du Christ, vous êtes à juste titre appelés vous-mêmes « christes », et c'est de vous que Dieu disait : Ne touchez pas à mes christes. » Cyrille, saint, évêque de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques* (Paris : Cerf, 2004).

se faire l'« accueilli », à se laisser recevoir par celui qui lui ouvre sa maison. Il est désapproprié puisque les rôles sont renversés : celui qui aurait pu se percevoir comme le mécène devient le quémandeur. L'envoyé est ici en pleine démaîtrise même de son avenir qui se lie à celui de la personne qui l'accueille. Il y a dans cette attitude une inclinaison, pour l'envoyé, à reconnaître ce qu'il y a de sacré et de transcendant dans la manière dont l'hôte l'accueille. De même que dans le mouvement de l'Incarnation le Verbe se fait vulnérable et se laisse accueillir par l'humanité sans s'imposer et au risque d'être rejeté (Jn 1, 11), de même l'envoyé est-il convoqué à la dépossession afin de se recevoir, dans un mouvement de communion, du don de l'autre. Il peut alors annoncer l'ultime : « Le Royaume de Dieu est tout proche ».

La parole d'autorité, celle qui autorise et qui fait croître, c'est celle que Jacques prononce lors de l'assemblée de Jérusalem alors qu'il reconnaît l'action de Dieu et l'authentifie par sa décision d'accueillir les non-Juifs. Pour reconnaître les signes du Royaume dans et par l'expérience de l'autre il lui est nécessaire d'adopter une posture contemplative de l'œuvre du Salut, excentrée et à distance de ses propres considérations inévitablement réductrices. Mais il lui est aussi nécessaire de s'appuyer sur l'Écriture qui constitue non seulement une référence mais aussi et surtout la condition de la reconnaissance de l'action de Dieu.¹⁰⁰

L'envoyé est ministre de la reconnaissance et de l'autorité. Il permet de la sorte l'exercice des différents ministères ecclésiaux sans les monopoliser en sa personne ou nier ceux qu'il n'exerce pas. Comme le catéchète, il prend parole mais est aussi en mesure d'entendre publier les merveilles de Dieu dans toutes les langues (Ac 2, 11) et ainsi de faire l'expérience de la communion dans un même Esprit. Comme le caté-

¹⁰⁰ La reconnaissance des « signes des temps » nécessite le passage par l'Écriture. On trouve des expressions de cela notamment dans *PO* au paragraphe 18 lorsqu'il aborde le développement de la vie spirituelle des ministres de la grâce sacramentelle : « À la lumière de leur foi nourrie par la lecture de la Bible, ils peuvent rechercher avec attention les signes de Dieu et les appels de sa grâce à travers la diversité des événements de l'existence; ils deviennent ainsi de plus en plus dociles à la mission qu'ils ont assumée dans le Saint-Esprit ». De même dans *GS* au paragraphe 4, on affirme que « l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile ».

chète, il sait que c'est la Parole qui construit l'Église¹⁰¹ : la Parole proclamée par la multitude des voix et des langues et reçue par les individus des différentes cultures : la sienne et celle des autres. Ainsi, la diversité devient un lieu privilégié de manifestation de l'unité. Alors, la Parole qui autorise, c'est aussi celle qui permet à celle des autres de s'exprimer et de devenir proclamation des gémissements ineffables de l'Esprit en nous-mêmes dans les autres (Rm 8, 26). La démaîtrise de l'envoyé lui permet d'être en situation continuelle de nouvelle Pentecôte. Plus l'envoyé permet à la parole des autres de se dire, plus il permet à la Parole de croître. Il honore ainsi la Parole vivante qui habite l'autre favorisant l'action edificatrice de l'Esprit et le rassemblement de la diversité des humains dans le Corps du Christ.

4.3 Un leadership catholicisant : voie de la communion

La démaîtrise et l'exercice de l'autorité font naître un leadership d'inspiration résolument catholique. L'épithète catholique renvoie au concept de catholicité que Legrand définit comme « un appel à la reprise croyante des légitimes particularités humaines, si bien que les Églises locales ne seront pleinement catholiques qu'au terme d'un processus d'inculturation critique leur demandant de discerner, au sein des cultures et des sociétés, ce qu'il convient de favoriser, de purifier, d'intégrer ».¹⁰² Routhier reprend de manière claire et concise le concept de catholicité :

Au plan théologique, le concept de catholicité est sans doute celui qui rend le mieux compte de cette tension entre universalité et particularité. Cette note de l'Église, qui exprime sa « capacité du tout », a deux versants qu'il nous faut toujours considérer ensemble : d'une part, la capacité de l'Évangile d'être compris dans toutes les langues, d'être ressaisi dans toutes les cultures, bref, d'embrasser, sans jamais les nier, toutes les particularités et d'être à l'aise dans une diversité de lieux et de cultures. D'autre part, la catholicité indique la capacité d'une expérience particulière à

¹⁰¹ Le décret *Ad Gentes* stipule au numéro 9 que l'activité missionnaire rend le Christ présent par « la parole de la prédication et par la célébration des sacrements dont la sainte Eucharistie est le centre et le sommet » et qu'ainsi « le temple spirituel où Dieu est adoré en esprit et en vérité, grandit et se construit sur le fondement des apôtres et des prophètes, le Christ Jésus étant lui-même la pierre d'angle ».

¹⁰² Hervé Legrand, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à la théologie pratique : tome III : dogmatique II*, sous la direction de Bernard Lauret et François Refoulé (Paris : Cerf, 1983), 153.

s'ouvrir au tout, dépassant ainsi la singularité de sa réception de l'Évangile. Ainsi, la catholicité exige que l'Évangile soit entendu dans toutes les langues, ce qui veut dire que chaque peuple se l'approprie selon sa propre culture en même temps qu'elle commande une ouverture aux autres et interdit la sacralisation d'une expérience particulière éprouvée dans une communauté donnée.¹⁰³

Rappelons qu'à l'origine de la recherche, nous étions préoccupé par les tensions entre deux « cultures » : la culture de l'expérience ecclésiale qu'autorise la Catéchèse biblique symbolique inspirée du mouvement socioconstructiviste et la culture de l'expérience ecclésiale pétrie par des approches catéchétiques dont la pédagogie est qualifiée de traditionnelle. Ces deux familles de pédagogie catéchétique forment des types différenciés de croyants au sens où les sensibilités, les expressions et les formes d'appartenances communautaires se distinguent l'une de l'autre au point d'être à certains égards dissemblables. Chaque type de catéchèse contribue à l'édification d'un type particulier d'Église.

Mais a-t-on vraiment fait naître deux Églises ? Nous croyons plutôt que nous contribuons à faire naître différents types d'expérience ecclésiale, des communautés différenciées qui doivent être *assemblées* par des actes instituant¹⁰⁴ afin qu'elles puissent exprimer leur catholicité et y conduire. Le partage de la Parole en catéchèse se révèle à l'évidence un acte instituant de l'Église. Toutefois, le collectif a choisi de ne pas se limiter à l'exploration de ce seul acte dans l'enquête qu'il a menée. Le repas eucharistique fut rapidement identifié comme acte instituant de l'Église et donc média-

¹⁰³ Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel », 90.

¹⁰⁴ Gilles Routhier développe le concept d'actes instituant en identifiant le partage de la parole, le témoignage, le partage du repas où l'on rend grâce, intercède et fait mémoire et partage le pain comme les actes fondamentaux que les Écritures nous révèlent comme rassembleurs des différentes communautés dans une même assemblée. Gilles Routhier, « Communautés – réseaux – assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel », 91. Voir aussi Gilles Routhier, *40 ans après Vatican II : espérer !* (Montréal : Novalis, 2007), p. 146-150. Jean Rigal affirme à ce sujet que la communion ecclésiale est pluridimensionnelle et que ses diverses dimensions peuvent se chevaucher. Il observe que la communion commence par la rencontre des diversités, qu'elle s'exprime dans la reconnaissance des différences, qu'elle se construit dans une interpellation mutuelle, qu'elle se manifeste dans des relations fraternelles, qu'elle trouve sa source et son accomplissement dans l'écoute de la Parole de Dieu et la célébration liturgique, surtout eucharistique et que communion et mission demeurent inséparables. Jean Rigal, *Préparer l'avenir de l'Église*, 33-34.

tion favorisant le rassemblement des différentes communautés. C'est par contre le « dimanche des Mages » qui a permis au collectif d'explorer un type d'expérience pouvant contenir et mettre en valeur le plus extensivement les actes instituant de l'Église. En effet, le « dimanche des Mages » a permis le partage de la Parole, le témoignage croyant et espérant de baptisés, la fraternité et l'eucharistie comme mémorial. Tous ces actes instituant sont propositions d'expériences de communion : communion par le partage et l'accueil de la Parole, communion par l'accueil et l'expression du témoignage de foi, communion par la rencontre fraternelle et enfin communion au Corps et au Sang du Christ. Il est intéressant de souligner combien plusieurs de ces actes instituant se retrouvent comme constitutives de la matrice issue de l'analyse de la mise en œuvre de la Catéchèse biblique symbolique. L'analogie entre l'énumération des actes institutants identifiés par Routhier et la matrice apporte une validation supplémentaire à la lecture de l'expérience des catéchisés par le collectif. Ce dernier a entretenu, tout au long de la recherche-action, la conviction que l'expérience de la Catéchèse biblique symbolique permet l'institution d'une expérience ecclésiale inédite et qu'il devenait impératif de l'honorer. L'expérience catéchétique d'aujourd'hui entretient certainement des liens étroits avec celle de l'Église primitive. Elle est appelée à s'instituer aujourd'hui selon les mêmes intuitions qu'autrefois. C'est ce que Rigal confirme lorsqu'il affirme que l'Église est non seulement instituée mais qu'elle s'institue autrefois comme aujourd'hui par la vie institutionnelle :

L'Église ancienne comme « l'aujourd'hui » de l'Église manifestent que l'ecclésialité ne se construit pas seulement ni d'abord dans l'affirmation de principes et la force des convictions mais aussi et surtout dans la vie institutionnelle du corps ecclésial. On ne découvre, en vérité, l'unité plurielle du peuple de l'Église qu'à travers ses manifestations, évidentes ou discrètes, dans le temps de l'histoire.¹⁰⁵

Un leadership catholicisant honore la diversité en une même et seule unité. La communion n'est pas uniformité. Elle est composée de multiples altérités rassemblées. En privilégiant d'œuvrer à partir des multiples langues (Pentecôte), de mul-

¹⁰⁵ Jean Rigal, *L'Église en quête d'avenir*, 81.

tiples ministères et de cultures (Juifs et Hellénistes), de multiples chemins d'accès à l'expérience chrétienne (Assemblée de Jérusalem), le responsable pastoral se prému-nit du penchant naturel qu'il pourrait avoir pour le communautarisme et pour le ras-semblement d'individus semblables et réunis pour des raisons affinitaires. La posture de démaîtrise et d'autorité procure à l'envoyé un contrefort contre toute tentation de simplification de l'expérience chrétienne et de sa réduction à des perspectives « sub-jectivisantes » et inévitablement simplificatrices. L'Église est le fruit d'un assemblage complexe. Or, cet assemblage, qui dépasse nos perspectives et nos différents modes d'appréhension de la réalité, tient plutôt de la grâce à laquelle l'envoyé est invité à collaborer avec démaîtrise, autorité et dans un esprit et des intentions éminemment catholicisants.

* * *

Si l'expression « tel type de catéchèse fait naître tel type d'Église » peut être ap-préciée avec les nuances qui évidemment s'imposent, l'expression suivante « tel type de leadership fait naître tel type d'Église » nous révèle l'influence prépondérante des impacts des différentes postures de leadership qui peuvent être possibles. L'envoyé, le responsable pastoral, n'a pas à ajuster ses attitudes et ses actions à celles de Dieu. S'il prétendait devoir le faire, ceci pourrait laisser entendre qu'il lui faut négocier avec lui-même afin de s'approcher et tendre vers une plus grande conformité à ce qu'il perçoit de la nature, des formes et des expressions de l'action divine. Le responsable pastoral consommerait alors la complète maîtrise de son action et de ses prises de parole. Au contraire, le responsable pastoral ne peut être pasteur qu'en se recevant le plus entiè-rement possible du Christ pasteur dont il est le sacrement. Le responsable pastoral ne s'ajuste pas à Dieu ! Il est appelé à se désapproprier de lui-même afin de recevoir le plus totalement le Désapproprié. Un leadership qui saura composer avec la démaî-trise, qui sera autorisant et catholicisant pourra contribuer à emprunter des parcours spirituels engageant la libération de l'homme par rapport à ses déterminismes (même pastoraux) en vue de sa désappropriation de plus en plus complète.

Conclusion : la démaîtrise : un art de vivre l'unité dans la diversité

Nous avons parcouru dans ce chapitre un itinéraire qui a permis de construire une interprétation théologique de nos pratiques. Pour ce faire, nous avons d'abord analysé le processus de construction d'un discours théologique en nous appuyant sur la méthode de corrélation appliquée à la discipline de la théologie pratique. Nous avons par la suite entamé un dialogue entre l'expérience relue et analysée du collectif et l'expérience que nous avons décodée à l'intérieur de récits bibliques choisis. Ce dialogue s'est construit par de nombreux allers et retours, par des descentes dans l'expérience comme par un forage et des remontées en raison de l'extraction d'intuitions porteuses, par des efforts de précision de l'unicité des expériences et la capacité à les relire par la fenêtre de concepts unifiants. Nous avons ainsi lié les expériences, les avons mis en tension et procédé par corrélation à partir de l'expérience du collectif, celle de l'Église primitive telle que nous la rapporte Luc dans les Actes des apôtres et l'expérience d'Abraham.

Nous avons vu que l'inclinaison originelle de l'homme à vouloir se « faire à son image et à sa ressemblance » influe de manière prépondérante sur la manière par laquelle il peut concevoir, appréhender et exercer le leadership pastoral. Cette inclinaison pourra aussi entretenir une influence substantielle sur la manière dont il voudra se prolonger lui-même, déployer et transposer sa propre expérience et ainsi risquer de « construire » une Église à son image et à sa ressemblance. Or, l'édification appartient à Dieu. Ce n'est que dans l'ordre de la participation que l'homme reçoit le privilège de collaborer à une œuvre qui n'est pas la sienne : « Un homme planta une vigne, puis il la loua à des vignerons et partit en voyage pour un temps assez long » (Lc 20, 9).

Nous avons aussi clairement identifié que l'Église s'institue à partir d'actes qui, aujourd'hui comme au début de l'Église, permettent l'expression de la communion. Au nombre des actes instituants, nous avons évoqué le partage des Écritures, le témoi-

gnage, la prière commune, le « faire mémoire », le partage avec les plus démunis. Plusieurs de ces actes ont été concrètement explorés et mis en œuvre tant au moment de la catéchisation que de l'enquête elle-même. Or, si ces actes favorisent l'expression de la communion, ils ne peuvent se suffire en eux-mêmes. Ils doivent impérativement être promus par une Église dont les attitudes fondamentales sont elles-mêmes institutantes du Royaume. Pour entrer dans l'intelligence de l'institution de l'Église, nous avons exploré le mouvement de désappropriation de Dieu tel que l'expose Maurice Zundel. Lorsque l'homme épouse ce mouvement de désappropriation pour lui-même il peut alors faire l'expérience du Dieu désapproprié. Cette désappropriation permet un « pur regard vers l'autre » et permet d'apprécier la diversité des individus et des expériences comme des voies fécondes pour la communion. L'altérité devient alors l'ultime chemin de la rencontre de l'autre. Enfin, nous avons vu que la désappropriation, dans l'ordre de l'être, trouve son expression dans la démaîtrise, dans l'ordre de l'agir.

La démaîtrise, une autorité autorisante et un être au monde catholicisant figurent au nombre des caractères qui favorisent la participation à la communion trinitaire. Promus par un environnement ecclésial de plus en plus désapproprié de lui-même, les différents actes instituant pourront exercer avec une transparence de plus en plus éminente leur rôle de médiation de la communion que Dieu offre à l'humanité. Si la Trinité est lieu originaire de la communion, elle est aussi l'horizon tendu vers lequel le peuple de Dieu s'achemine afin d'être corps eschatologique.¹⁰⁶ Comme l'affirme Hans Küng, « je ne comprends donc pas la « catholicité » comme l'affirmation d'un état de fait, mais plutôt comme un impératif à réaliser ».¹⁰⁷

Nous croyons que ce n'est pas d'abord de projets pastoraux bien structurés et organisés dont l'Église ait besoin afin de devenir de plus en plus sacrement de la communion. S'ils sont nécessaires, ils ne sont certainement pas premiers ! Un véri-

¹⁰⁶ *Ibid.*, 87.

¹⁰⁷ Hans Küng, *Mémoires : mon combat pour la liberté* (Ottawa : Novalis ; Paris : Cerf, 2002), 278.

table processus de conversion permanente est plutôt à promouvoir au sein même de l'Église afin que son enracinement dans la gratuité de Dieu puisse la prémunir de toute tentation à vouloir se construire à bout de bras au lieu d'à bout de « grâces », désappropriée de plus en plus d'elle-même.

CONCLUSION

La catéchèse est aujourd'hui inscrite au Québec dans un mouvement d'importante rénovation de ses pratiques à l'intention des enfants, des adolescents et des adultes. Cet état de fait s'avère somme toute assez récent puisque la catéchèse était étroitement associée à l'école, entre 1875 et 1997, par l'organisation du système d'éducation québécois. Le gouvernement se réservait alors la charge du système scolaire tout en confiant d'importants pouvoirs aux confessions religieuses en ce qui concerne la religion à l'école. Dans la foulée du rapport Parent, on assista en 1964 à la création du Ministère de l'éducation et déjà, à cette époque, les questions de la laïcité et de la confessionnalité avaient été posées sans toutefois trouver de consensus assez vigoureux leur permettant de s'imposer. C'est en 1997 qu'un événement significatif survient : le gouvernement abroge l'article 93 de la Loi constitutionnelle de 1867 et permet ainsi en juillet 1998 le remplacement des commissions scolaires confessionnelles par des commissions scolaires linguistiques. Ce changement majeur était en fait la mise en œuvre de l'une des quatre recommandations de la Commission qui présidait les États généraux sur l'éducation (1995-1996). Aussi, au nombre des recommandations, retrouvait-on celle qui invitait les groupes religieux « qui disposent actuellement de garanties en matière confessionnelle à mettre en place les mécanismes qui permettront que l'éducation chrétienne soit assumée dans des lieux plus appropriés que l'école ».¹ La donne était alors radicalement changée, la catéchétique devait se confronter à des défis inédits dans un Québec en pleine mutation sociale et religieuse.

¹ Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, *Laïcité et religions : perspective nouvelle pour l'école québécoise*, (Québec : Ministère de l'éducation, 1999), 5.

La catéchétique s'est donc retrouvée depuis plus d'une dizaine d'années, au cœur de nouveaux enjeux sociaux et ecclésiaux. Les transformations institutionnelles tant au plan scolaire que paroissial soulèvent d'importantes questions quant aux finalités et aux modalités de la catéchisation. Des interrogations majeures se posent avec une actualité qui commande l'urgence d'apporter des éléments de réponse : comment catéchiser les enfants en dehors et sans l'appui explicite du réseau scolaire ? Pouvons-nous maintenir des pratiques de catéchisation essentiellement consacrées au monde de l'enfance ? Que devons-nous offrir aux parents des enfants qui demanderont la catéchisation de leur enfant ? Comment répondre aux demandes des autres adultes situés à divers moments de leur recherche et conformément aux caractéristiques particulières de leurs modes d'apprentissage ? La catéchèse de toute la communauté ne devrait-elle pas devenir l'orientation privilégiée de tout projet catéchétique ? Comment former les responsables pastoraux à cette nouvelle responsabilité qui était jusqu'alors confiée à l'école ? De nombreuses inquiétudes, voire des angoisses se sont exprimées tant de la part de parents que de responsables pastoraux aux niveaux paroissial et diocésain. Si certains ont affirmé l'invraisemblance et l'impossibilité de l'entreprise, d'autres se sont mis courageusement à la tâche.

Parmi la pléthore de questions que soulèvent les nombreux débats concernant la catéchisation au Québec, celles qui entourent la catéchisation des adultes ont retenu particulièrement notre attention. Cet intérêt provenait explicitement des défis rencontrés au sein de notre pratique professionnelle. Nous avons identifié plusieurs portes d'entrée afin de nous saisir des questions entourant cette pratique jusqu'à ce que nous puissions identifier une question de recherche précise à laquelle nous avons choisi de nous consacrer : comment des responsables pastoraux paroissiaux doivent-ils honorer, soutenir et favoriser les déplacements ecclésiaux que la mise en œuvre de pédagogies catéchétiques, de type socioconstructiviste interactif, engagent en regard des fonctions ecclésiales exercées par les membres de la communauté chrétienne et par les catéchisés adultes ?

Afin de répondre à cette question nous avons fait le pari de nous associer à une communauté paroissiale et plus particulièrement à une équipe de praticiens de la ca-

téchèse dans ce milieu. Ces individus ont constitué le groupe de chercheurs que nous avons nommé « collectif » et qui a assuré la mise en œuvre de la pré-enquête et de l'enquête structurées à partir d'une méthode de recherche particulière : la recherche-action. Afin d'assurer la fécondité et la validité des résultats de la recherche, nous nous sommes dotés de procédures et de méthodes. Celles-ci ont permis de recueillir et d'analyser des données qui ont contribué à enrichir le processus de réflexion et d'action par une réflexion sur l'action et l'élaboration d'actions à l'aide de la réflexion.

Au terme de la conduite de la recherche-action, nous avons repris l'ensemble de notre démarche de recherche de manière systématique afin d'assembler les pièces recueillies, de démontrer leur cohérence et présenter leur organisation systémique. Pour construire l'édifice, nous nous sommes d'abord situé au sein de la tradition de recherche consacrée à la catéchèse. Nous l'avons fait évidemment à partir d'une lunette précise : notre question de recherche. Nous avons alors pu faire le constat que si un vaste consensus se dégage autour de la nécessité d'entretenir et de nourrir des liens entre catéchisés adultes et communauté, il appert que peu d'auteurs se soient engagés à décrire la nature de ces liens, leur qualité et leurs impacts potentiels et sur les catéchisés et sur la communauté. Lorsque la catéchèse est envisagée dans un environnement dialogique où l'acte de communication met en scène catéchètes et catéchisés épousant la posture d'émetteurs autant que celle de récepteurs, elle devient de plus en plus imprévisible et comporte une certaine part d'inimaginé. Le « tout programmé » fait place à un maillage entre transmission, réinterprétation et réappropriation. Cette perspective s'est toutefois avérée peu explorée, sinon quasi absente de l'ensemble de la littérature et affirmait l'originalité de notre entreprise.

Nous avons par la suite, au chapitre deux, décrit le chemin parcouru afin d'appréhender la pratique de la catéchèse des adultes en tension avec une communauté chrétienne. Pour ce faire, nous avons d'abord situé notre recherche dans la discipline de la théologie pratique et pris soin de décrire et de circonscrire l'univers d'enquête, c'est-à-dire le terrain d'intervention à partir duquel s'est construit l'édifice

de la recherche. Puis, nous avons présenté la charpente ainsi que l'articulation des composantes de la méthode de recherche qualitative choisie : la recherche-action. Nous avons par la suite spécifié la nature et le rôle du collectif et cerné une situation problématique particulière. Ce second chapitre s'est achevé par la description exhaustive des différentes étapes de la mise en œuvre de la méthode de recherche lors de la pré-enquête et de l'enquête.

Le troisième chapitre nous a permis de suturer les données recueillies lors de la pré-enquête et de l'enquête. Nous avons entamé une première interprétation des données en suggérant un assemblage élémentaire des matériaux. Nous avons d'abord analysé la « matrice » issue des discussions du collectif lors de la pré-enquête et exploré le fait de la diversité des cultures ecclésiales comme hypothèse aux difficiles transactions entre catéchisés adultes et « fidèles ». Nous avons par la suite examiné les liens entre la matrice et les fonctions de l'activité ecclésiale et démontré combien la recherche avait permis une véritable réappropriation, par le collectif, de la nature et de l'organicité des fonctions ecclésiales au sein de l'action catéchétique. L'arrimage entre la catéchèse et les autres fonctions a permis de dévoiler des perspectives pastorales encore peu explorées par les praticiens et de dégager des domaines d'intervention pastorale sinon ignorés à tout le moins laissés en friche. Nous avons coiffé ce chapitre par l'analyse de l'activité intitulée « Dimanche des mages » comme expérience novatrice menée durant l'enquête et ayant permis de lier la catéchèse et les autres fonctions ecclésiales.

Enfin, l'itinéraire du quatrième et dernier chapitre nous a permis de présenter notre interprétation théologique. Nous avons d'abord utilisé la méthode de corrélation critique par laquelle nous avons entamé un méticuleux travail de tissage entre théologie et pratique. Nous avons ainsi exploré la tension entre juxtaposition et communion qui nous a permis de dégager une voie nécessaire pour la communion : honorer les différences. La communion a été appréciée en fonction de sa capacité à tenir harmonieusement la diversité dans l'unité. Enfin, nous avons exploré les concepts de démaîtrise – dans l'ordre de l'action – et de désappropriation – dans l'ordre de l'être –

comme voies ultimes pour la communion. La désappropriation s'est présentée à nous comme la disposition intérieure et l'attitude primordiale permettant de s'associer pleinement à la mission du Christ en se recevant de Lui de façon de plus en plus radicale et totale. De la désappropriation pouvait naître la démaîtrise comme mode d'exercice du ministère pastoral.

À l'origine de notre recherche, notre pratique nous avait permis d'identifier des aboutissants prometteurs et inédits pour la mise en œuvre de la pédagogie de la Catéchèse biblique symbolique. Nous espérions dessiner les plans d'une certaine réorganisation de l'activité pastorale à partir de la dynamique relationnelle et ecclésiale inhérente à cette pédagogie. Nous percevions même cette pédagogie comme un canal d'irrigation pouvant renouveler l'ensemble des autres actions pastorales. Si l'axe de départ était fixé autour de la Catéchèse biblique symbolique, les perspectives qui se sont déployées tout au long de la recherche nous ont amené à opérer de nombreux et importants déplacements. Nous nous sommes plutôt transporté, au fil des étapes de la recherche, vers l'exploration des modes d'institution de l'Église favorisés par la mise en œuvre de pédagogies catéchétiques inspirées du mouvement socioconstructiviste.

La recherche doctorale que nous avons conduite avait pour objectif premier de permettre au chercheur de devenir un « expert en intervention pastorale ». Par cette expression, il était attendu que les résultats de la thèse devaient avoir des impacts significatifs dans les trois sphères ou dimensions de l'intervention pastorale : la production de connaissances originales et novatrices sur le sujet choisi (les savoirs) ; l'exploration et la mise en œuvre de pratiques mieux ajustées aux enjeux de l'évangélisation dans le monde contemporain (le savoir-faire) ; le « sujet-chercheur » lui-même afin qu'il développe des attitudes ajustées et endosse une posture pastorale qui puisse être la plus pertinente possible et en cohérence avec ses savoirs et ses savoirs-faire (le savoir-être). Ainsi, un doctorat en théologie pratique promeut l'avancement des connaissances tant sur les plans des savoirs cognitifs, des savoirs pratiques que des savoirs psychologiques et affectifs. Tous ces savoirs doivent trouver leur genèse dans un travail qui se tisse à partir de la réflexion et de la pratique, ancré

sur un terrain d'intervention particulier et comporter une nécessaire « transférabilité » des connaissances. Au terme de cette recherche, nous ferons le bilan des acquis au plan théologique (1), dégagerons les nouvelles pratiques qui ont été mises de l'avant et les découvertes à réinvestir (2) et enfin nous identifierons les attitudes qui ont été modifiées et enrichies chez le chercheur lui-même (3).

1. Les savoirs ou la théorie

La recherche nous a d'abord permis de penser la catéchétique à partir de la tradition de recherche qui la concerne. Par le dialogue avec certains théologiens qui ont réfléchi sur les questions relatives à sa nature, à son actualisation dans la communauté chrétienne et à son adaptation à l'âge adulte, nous avons pu situer la catéchétique au sein des diverses tendances qui ont soutenu son développement au cours des cinquante dernières années. Aussi, nous avons pensé la catéchétique en fonction des contributions originales des sciences de l'homme dont notamment la pédagogie. L'exploration du mouvement socioconstructiviste a permis de mieux cerner certains tenants et les aboutissants de la Catéchèse biblique symbolique et par le fait d'opérer un décollage par rapport à cette approche pédagogique particulière. Ceci nous a permis d'affirmer la nécessaire adéquation entre une théologie de la Révélation et les types de pédagogie catéchétique à mettre en œuvre et nous a permis d'explorer d'autres formes de pédagogies catéchétiques inspirées du mouvement socioconstructiviste. La catéchèse ne s'improvise pas et, au-delà d'une possible fixation sur les méthodes, il est nécessaire d'abord de porter attention à l'environnement ecclésial au sein duquel celles-ci sont mises en œuvre, le type d'Église à construire et le type de croyant à faire advenir. Si nous pouvons affirmer qu'un type de catéchèse fait naître un type particulier de croyant, il est aussi nécessaire d'ajouter qu'un type d'Église peut parfois aisément ou parfois difficilement faire naître certains types de croyants. Il apparaît donc judicieux de considérer l'ensemble des transactions opérantes et inopérantes entre catéchisés et communauté afin de confirmer certains des lieux et modes d'exercices de la catéchèse et d'en questionner d'autres. Dans le même souffle, nous avons démontré l'incontournable exigence de la catéchisation des intervenants pastoraux eux-mêmes afin qu'ils puissent engager des transactions véritables et structu-

rantes avec les catéchisés. La catéchisation des catéchisés aussi bien que des responsables pastoraux, et ultimement de toute la communauté contribuera à la pertinence et à l'efficience de toute mise en œuvre de la catéchèse.

Au plan théologique, nous avons aussi exploré l'organicité de la catéchèse. Si au départ de la recherche celle-ci pouvait être perçue comme un idéal vers lequel la catéchétique devait tendre, le travail d'enquête mené en complicité avec le collectif nous a permis de comprendre la complexité et la nécessité des liens organiques entre la catéchèse et les autres fonctions ecclésiales. Il nous a été donné non seulement d'expérimenter mais aussi d'intelligibiliser les multiples impacts et les répercussions de l'activité interprétative des Écritures sur l'ensemble des autres fonctions ecclésiales. C'est par l'assemblage complexe et subtil de la catéchèse aux autres fonctions ecclésiales que ces dernières peuvent être revisitées, renouvelées et mieux articulées et intégrées les unes aux autres. Sans ce travail d'assemblage, il pourrait être périlleux d'en considérer une au détriment des autres et ainsi de fragiliser fondamentalement la catéchétique elle-même qui ne peut se passer des liens organiques avec les autres fonctions. Ce travail de tissage entre les fonctions ecclésiales ne peut évidemment pas se faire sans la participation active des responsables pastoraux et de tous les baptisés. Si les fonctions peuvent être revisitées, les baptisés ne sortent pas eux-mêmes indemnes de cette opération. Il appert que ce sont les impacts des déplacements conceptuels opérés chez les leaders pastoraux qui pourront avoir des répercussions sur leur manière d'appréhender les différentes fonctions. En ce sens, la catéchèse est ferment de renouvellement non seulement de l'individu catéchisé mais aussi de toute l'Église qui accepte de faire de la catéchèse non plus une tâche subordonnée mais bien l'acte de son enfantement perpétuel à partir de la manducation des Écritures.

La recherche nous a aussi permis d'approfondir théologiquement la nature de la participation de l'Église à la communion divine. Si l'Église n'est pas engagée dans la poursuite de sa propre mission c'est qu'elle consent à épouser celle du Christ qui lui-même la tient du Père, dans la communion de l'Esprit. C'est ainsi que l'Église peut participer à la communion trinitaire et en devenir le sacrement. Nous avons ainsi affiné

notre compréhension de la communion par rapport au concept de communauté qui n'est pas de même nature. La communauté comporte des référents de nature affinitaire tandis que la communion promeut l'unité dans la diversité.

Enfin, la mise en œuvre de différentes méthodes de recherche et de construction du discours en théologie pratique nous a permis d'acquérir une meilleure expertise des modes d'élaboration et de validation du dire théologique. La méthode de corrélation critique nous a permis d'apprendre à interpréter systématiquement et à situer des pratiques en lien avec la tradition. Cette méthode nous a permis de relire, voire de questionner et d'ajuster des expériences d'aujourd'hui et d'en faire des lieux théologiques en cohérence avec la tradition. La recherche-action comme méthode scientifique nous a permis d'apporter à notre travail pastoral la rigueur d'un exercice minutieux d'ajustement et de tension entre actions et réflexion à partir d'une situation problématique circonscrite.

2. Le savoir-faire ou l'intervention et les pratiques

En plus de l'acquisition de nouveaux savoirs, l'entreprise d'une recherche en théologie pratique vise à engager le chercheur dans un processus de transformation éventuelle de ses modes d'interventions. Alors que le chercheur se consacre à un travail de réflexion et d'ajustement de ses pratiques, en contrepartie la recherche travaille aussi le chercheur en l'amenant à questionner ses modes d'intervention et ses manières d'appréhender ses pratiques. Aussi nous est-il possible aujourd'hui d'affirmer que la recherche a fait évoluer l'intervenant que nous sommes sur le plan de l'intervention.

Au cours de la recherche, nous avons revu la manière dont nous accompagnons et formons des responsables pastoraux. À ce titre, nous croyions auparavant – ou plutôt nous espérions – que l'exposé de nos constats et de nos convictions pastorales suffirait pour que les responsables pastoraux auxquels nous étions envoyés puissent épouser les avenues que nous entrevoyions afin de résoudre les situations limites ou problématiques auxquels ils étaient confrontés. On le devine, nous avons reçu à

quelques reprises des fins de non-recevoir délicatement exprimées. Nous ne maîtrisons alors aucun autre levier nous permettant de procéder autrement. La recherche nous a toutefois ouvert de nouvelles perspectives. L'exercice exigeant du travail avec un groupe restreint d'individus sur les représentations théologiques, sur les conceptions de l'ecclésiologie et sur une théologie de la Révélation a permis l'avènement d'un dire construit par l'ensemble des membres du collectif. C'est ce travail primordial qui a permis ensuite une lecture en groupe de la situation problématique et qui a suggéré des solutions adaptées au milieu. Nous avons clairement perçu que ce travail en amont de toute intervention pastorale s'avère crucial puisqu'il permet de solidariser une équipe d'intervenants autour d'une parole commune qui aura pu surgir d'un véritable processus de déplacement des perceptions et des représentations. Sans ce travail sur les fondements de l'activité pastorale, nous croyons que nous éliminons toute possibilité réelle de transformation et de mutation des formes de l'action pastorale.

Rappelons qu'en cours de recherche, le collectif s'est doté d'une « matrice » qui est devenue un référent de premier ordre pour l'orientation et le développement de l'enquête. Nous avons transféré ce savoir-faire au sein de notre stratégie d'intervention pastorale. Nous choisissons d'abord d'octroyer aux individus des groupes restreints d'intervenants que nous formons un moment assez long de parcours des Écritures et d'échanges leur permettant de s'approprier une théologie de la Révélation commune et de revisiter, en groupe, leur ecclésiologie. Puis, au terme, nous les invitons à rédiger un texte-synthèse de leurs échanges afin que ce document puisse devenir pour le groupe un référent théologique de premier plan. C'est de ce document que se dégagent les attitudes pastorales à privilégier et, par incidence, les actions à mettre en œuvre ultérieurement. Nous avons constaté que la fondation des pratiques pastorales sur un discernement ecclésial, à partir des Écritures, assure la solidarisation des membres de l'équipe, permet d'atténuer certaines résistances au changement et établit des perspectives communes pour l'action.

Notre passage par l'exercice exigeant et rigoureux de la recherche nous a aussi donné de faire du processus d'intégration l'une des clés maîtresses de notre stratégie

d'intervention revue et transformée. Nous avons ainsi mis de côté notre ancien mode d'intervention qui opérait par la proposition sentie de convictions pastorales à de grands groupes de praticiens, et par des incitations au changement de pratiques mues par le désir d'une mobilisation de la masse. Il nous est apparu clairement qu'il est plus judicieux d'accompagner les praticiens – parfois sur une période plus ou moins extensive et par petits groupes – afin de favoriser l'intégration de nouvelles perspectives et d'accompagner les changements de paradigmes. En un mot, le fait d'être associé à une équipe pastorale précise nous a permis de découvrir que la formation à des approches catéchétiques neuves nécessite d'abord de prendre en compte le facteur « humain » avant même d'envisager les méthodes et moyens – ce que nous faisions auparavant plutôt spontanément.

3. Le savoir être ou les attitudes

Les attitudes, multiples et plurielles dans les comportements qu'elles engendrent, teintent inévitablement le paysage de nos nombreuses implications pastorales. Nous faisons l'hypothèse que toute tentative d'imposer de l'extérieur un modèle à des individus, afin qu'ils correspondent à des *attendus sociaux*, risque d'engendrer à l'occasion des impositions comportementales parfois peu en cohérence avec l'être psychosocial de l'individu. L'enjeu de la qualité de la présence d'un intervenant se situe bien ailleurs que dans l'endossement d'une pléthore d'attitudes à faire siennes. S'il y a pourtant une inévitable référence à des modèles d'intervention – puisque l'être humain est foncièrement un individu social – le modèle doit surgir d'un dialogue intérieur nourri par la confrontation à l'environnement et aux individus qui composent l'univers du sujet. Ainsi, les attitudes sont-elles en continuel processus d'ajustement et d'affinement puisqu'elles doivent permettre à l'individu de se situer le plus harmonieusement possible dans son environnement relationnel, événementiel et culturel.

L'attitude la plus explicite que nous avons pu faire nôtre au cours de la recherche est la désappropriation. Nous avons maintes fois affirmé que c'est celle-ci qui autorise la démaîtrise dans l'ordre de l'action. La désappropriation est révérence intérieure et dépossession de soi-même, c'est-à-dire qu'elle engage le sujet à s'excentrer

de lui-même afin de se recevoir d'un Autre et des autres. Lorsque cette attitude naît d'une expérience spirituelle située dans la foi chrétienne, le sujet peut emprunter plus spontanément la posture de serviteur et se rendre de plus en plus disponible à la construction d'une œuvre dont il consent à n'être ni le propriétaire ni même ultimement l'instigateur. L'accueil d'une posture pastorale marquée par l'attitude de désappropriation nous aura permis de mettre à distance nos *a priori* souvent défendus âprement pour eux-mêmes et de nous autoriser à la recontextualisation toujours plus large et holiste de nos convictions pastorales. Par exemple, l'attitude de désappropriation nous a engagé à analyser à nouveaux frais le rapport catéchèse/communauté chrétienne. Si nous étions plutôt intéressé par la diffusion et par l'exploration de la Catéchèse biblique symbolique au début de la recherche, nous avons consenti, au long du processus de l'enquête, à plutôt favoriser la reconnaissance de la diversité des expériences croyantes et de leurs médiations afin de leur proposer des voies d'unité au lieu de valoriser les unes au détriment des autres. Il y eut ainsi un véritable décentrement du chercheur par rapport au type d'expérience ecclésiale qu'il promouvait jusqu'alors avec conviction. Il lui fut possible d'envisager et de mettre en œuvre des médiations plus respectueuses et capables de tenir la complexité de l'agencement des différentes composantes de l'expérience ecclésiale et des sensibilités spirituelles individuelles et collectives.

La désappropriation nous a aussi engagé dans une attitude d'ouverture et d'acception de la transformation de notre manière d'exercer la gouverne pastorale. Nous avons pris conscience des écarts entre nos modes naturels d'exercice de gouverne et les exigences pastorales d'une ecclésiologie en mesure de tenir la cohérence de l'ensemble des fonctions ecclésiales. Nous avons consenti à la démaîtrise, désapproprié un peu plus de nous-mêmes, afin d'être à même de reconnaître et d'honorer la diversité des expériences ecclésiales au sein d'actions pouvant conduire à l'unité sans gommer ou faire fi des différences inhérentes à chacune d'elles.

4. Des questions laissées ouvertes et des pistes pour aller plus loin

Si la recherche a permis de creuser une question plus particulière, elle a aussi choisi de laisser en plan moult questions qui se sont posées au passage, qui se sont imposées à certains moments et qui demeurent ouvertes au terme de notre parcours. Nous posons certaines d'entre elles selon deux univers ciblés : la capacité de l'Église à exercer sa catholicité et l'avènement du sujet croyant.

Nous avons exposé précédemment que l'uniformité est un écueil dans l'ordre de l'être et de la communion. Elle l'est donc, *a fortiori*, tout autant dans l'ordre de l'action. L'uniformité et l'uniformisation des pratiques constituent donc deux obstacles majeurs à l'unité. Dans le contexte pastoral actuel qui apparaît de plus en plus éclaté et où il nous est intimé de reconnaître et d'honorer la pluralité et la diversité des expériences, comment assumer cette tâche essentielle alors que nous pressentons plutôt une tendance au conformisme moral, pratique et doctrinal et une importante valorisation de l'orthodoxie ? Quels critères doivent présider au discernement de la nature des éléments de diversité qui doivent être conservés et ceux qui doivent être ou questionnés ou rejetés ? Alors que nous traversons une période d'incertitude religieuse et de précarité institutionnelle, serions-nous en présence d'un mouvement qui tendrait plutôt à escamoter la diversité au profit d'un certain durcissement vers l'uniformisation plutôt rassurante des pratiques ? Nous percevons que les enjeux qui se dessinent aujourd'hui par rapport au conformisme ecclésial qui semble vouloir s'établir et se répandre questionnent la catholicité de l'Église et lui pose de nouveaux défis.

Nous avons vu et démontré largement combien la catéchèse contribue à l'avènement du sujet croyant. Or, pour qu'il y ait avènement d'un sujet croyant – et donc une mise en œuvre cohérente de la catéchèse – l'Église doit tenir une triple tension entre sujet-tradition-communauté. Si l'un des trois termes venait à faire défaut ou à manquer à l'édifice, le sujet croyant serait en danger de ne pas pouvoir parvenir à sa pleine stature. La tradition assure un langage, offre des repères structurants et propose un environnement culturel et religieux à l'expérience croyante. S'il s'avérait

que la tradition soit considérée comme non pertinente et incapable de fournir les repères structurants nécessaires à l'édification du sujet, le subjectivisme religieux occuperait inévitablement l'espace laissé vacant. La communauté offre quant à elle un tissu relationnel qui permet au sujet d'advenir en tension avec des pairs et un milieu propice à la validation de son expérience croyante en fonction d'une nécessaire altérité rendue possible par la rencontre d'autres croyants. Sans cette altérité qu'assure la présence de la communauté, l'expérience croyante est fondamentalement en danger d'absolutisation et d'autocentrisme narcissique. Si la communauté venait à faire défaut, alors on pourrait questionner la qualité voire la validité de l'expérience croyante du sujet. Or, la tension entre sujet-tradition-communauté commande que l'équilibre entre chacun de ces termes soit soigné et qu'il ne soit pas rompu sans quoi on pourrait voir apparaître des modèles ecclésiaux sans sujets ou encore des sujets sans expérience ecclésiale. La question qui se pose sur la place du sujet concerne sa perpétuelle tension avec les deux autres pôles. Comment faire advenir de véritables sujets inscrits dans une tradition et appartenant à une communauté alors que nous sommes en période de crise institutionnelle et inscrits dans un mouvement occidental d'individualisme social ? La question nous apparaît cruciale pour l'aujourd'hui de l'action missionnaire et pour la catéchèse.

Nos derniers mots seront empruntés à saint Augustin qui, dans l'un de ses traités, répondait à la demande de conseils du diacre Deogratias de Carthage au sujet de la manière de remplir la fonction de catéchiste. Cette recherche doctorale nous aura travaillé en profondeur et nous a permis d'acquérir une plus grande expertise en intervention pastorale. Toutefois, même si les pages qui précèdent ont pu présenter de manière plus systématique le cheminement, les déplacements et les conclusions de la recherche, le lieu le plus limpide de lecture des résultats de ce travail demeure, comme l'écrit de manière éclatante Augustin, l'exercice de notre ministère.

On doit à tous une égale charité ; mais ce n'est pas une raison pour appliquer à tous le même remède. La charité sait enfanter les uns et se rendre faible avec les autres; elle travaille à édifier ceux-ci, elle a peur d'offenser ceux-là; tantôt elle s'abaisse, tantôt elle s'élève, tour à tour indulgente et

sévère, jamais ennemie, toujours maternelle. Quand on n'a point éprouvé ces mouvements de la charité, on croit que notre bonheur est attaché au faible talent qui nous vaut les éloges de la multitude et les douces émotions de la gloire. Mais que Dieu, en « présence duquel montent les gémissements des captifs », voie notre humilité et nos peines, et qu'il nous remette tous nos péchés. Si ma parole a eu pour toi quelque agrément, si elle t'a inspiré le désir d'apprendre de moi quelques règles pour vivifier tes discours, je te le répète, tu aurais été plus vite initié à ces secrets en me voyant exercer les fonctions de catéchiste qu'en me lisant.²

² Augustin d'Hippone, *Traité du Catéchisme*, chapitre 15, §23.

BIBLIOGRAPHIE ¹

Catéchèse : études

Aerens, Luc. *La catéchèse de cheminement : pédagogie pastorale pour mener la transition en paroisse*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.

Aerens, Luc. « Mener la transition vers la catéchèse de cheminement. » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 149-169.

Alberich, Emilio, Ambroise Binz. *Adultes et catéchèse : éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte*. Montréal : Novalis, 2000.

Alberich, Emilio. *La catéchèse dans l'Église*. Paris : Cerf, 1986.

Alberich, Emilio. *Les fondamentaux de la catéchèse*. Bruxelles : Lumen Vitae ; Montréal : Novalis, 2006.

Audinet, Jacques et collab. « Dans quels lieux catéchiser ? » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 377-386.

Audinet, Jacques. « La catéchèse, enjeu de société. » *Études*, tome 347 (juillet 1977) : 92-110.

Binz, Ambroise. « La dimension spirituelle dans la formation. » Dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, dir. Ambroise Binz, Robert Moldo, Alain-Louis Roy, 223-243. Saint-Maurice : Éd. Saint-Augustin, 2000.

Binz, Ambroise. « Le récit de vie en catéchèse. » *Catéchèse* n° 157 (1999) : 39-47.

Borras, Alphonse. « Nouvelles paroisses et nouvelle catéchèse : comment la catéchèse peut-elle soutenir le redéploiement paroissial ? » *Lumen Vitae* 58, n° 4 (2003) : 396-408.

Bouchard, Luc. *L'initiation sacramentelle des enfants : Impasse ou signe d'espérance ?* Cahiers d'études pastorales 18. Montréal : Fides, 1997.

¹ La bibliographie n'inclue que les ouvrages qui ont été référencés dans le corps de la thèse.

- Bourgeois, Henri. *À l'appel des recommençants : Évaluations et propositions*. Paris : L'Atelier, 2001.
- Bourgeois, Henri. *Redécouvrir la foi : les recommençants*. Paris : Desclée de Brouwer, 1993.
- Bourgeois, Henri. *Théologie catéchuménale*. Paris : Cerf, 1991.
- Centre National de l'enseignement religieux (France). *Formation chrétienne des adultes : un guide théorique et pratique pour la catéchèse*. Paris : Desclée de Brouwer, 1986.
- Comte, Robert. « Identité narrative et formation. » Dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, dir. Ambroise Binz, Robert Moldo, Alain-Louis Roy, 201-221. Saint-Maurice : Éd. Saint-Augustin, 2000.
- Comte, Robert. « Les âges de la vie adulte : perspectives pour la formation. » *Catéchèse*, n° 130 (1993) : 11-21.
- Defois, Gérard et collab. *Évangélisation, Catéchèse, Catéchistes : une nouvelle étape pour l'Église du troisième millénaire*. Paris : Pierre Téqui, 2000.
- Derroitte, Henri. « De Vatican II à l'an 2000, qu'est devenue la catéchèse. » *Lumen Vitae* 55, n° 1 (2000) : 81-98.
- Derroitte, Henri. *La catéchèse décloisonnée : jalons pour un nouveau projet catéchétique*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2000.
- Derroitte, Henri. « Les conditions d'un renouveau de la catéchèse paroissiale. » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 125-138.
- Derroitte, Henri. « Les tâches de la catéchèse : regards sur le Directoire Général pour la Catéchèse. » *Lumen Vitae* 53, n° 1 (1998) : 103-112.
- Derroitte, Henri. « Une catéchèse dans la mission de l'Église. » Dans *Théologie, mission et catéchèse*, dir. Henri Derroitte, 191-213. Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.
- Foltz, Nancy T. *Handbook of Adult Religious Education*. Alabama : Religious Education Press, 1986.
- Fossion, André. « Catéchèse et modernité. » *Lumen Vitae* 51, n° 1 (1996) : 39-53.

- Fossion, André. *Dieu toujours recommencé : essai sur la catéchèse contemporaine*. Bruxelles : Lumen Vitae ; Montréal : Novalis ; Paris : Cerf ; Genève : Labor et Fides, 1997.
- Fossion, André. *La catéchèse dans le champ de la communication : ses enjeux pour l'inculturation de la foi*. Cogitatio Fidei 158. Paris : Cerf, 1990.
- Fossion, André, Louis Ridez, dir. *La corrélation en catéchèse, expérience de la tradition et expériences d'aujourd'hui*. Paris : Desclée ; Bruxelles : Lumen Vitae, 1987.
- Fossion, André. « L'évangélisation comme surprise. » *Lumen vitae* 59, n° 1 (2004) : 35-46.
- Fossion, André. « Un nouveau Directoire Général pour la Catéchèse. » *Lumen Vitae* 53, n° 1 (1998) : 91-102.
- Geffré, Claude. « La révolution comme histoire, enjeux théologiques pour la catéchèse. » *Catéchèse* n° 100-101 (1985) : 59-76.
- Giguère, Paul-André. *Catéchèse et maturité de la foi*. Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.
- Gondal, Marie-Louise. *Commencer ou recommencer à croire*. Lyon : Pascal Thomas, 1985.
- Harkness, Allan G. « Intergenerational Education for an Intergenerational Church ? » *Religious Education* 93, (1998) : 431-447.
- Harkness, Allan G. « Une catéchèse intergénérationnelle. » Dans *Théologie, mission et catéchèse*, dir. Henri Derroitte, 47-62. Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.
- Houtevels-Minet, Reinhilde. *Il nous parlait en chemin, La catéchèse paroissiale : Communauté, Parole, Chemin*. Bruxelles : Lumen Vitae, 1999.
- Hoyos, Dario Castrillon. « Le directoire Général pour la Catéchèse : motifs et critères de la révision. » Dans *Évangélisation, Catéchèse, Catéchistes : une nouvelle étape pour l'Église du troisième millénaire*, dir. Defois, Gérard et collab., 40-69. Paris : Pierre Téqui éditeur, 2000.
- Huebsh, Bill. *La catéchèse de toute la communauté : vers une catéchèse par tous, avec tous et pour tous*. Bruxelles : Lumen Vitae ; Paris : Bayard ; Montréal : Novalis, 2002.
- Hurley, Robert. *Hermeneutics and Catechesis : Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series*. Lanham, Md. : University Press of America, 1997.

- Hurley, Robert. « Un renouveau catéchétique made in Québec. » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 201-214.
- Jabot, Michèle. « L'adulte en évolution constante : étape du milieu de vie. » *Catéchèse* n° 155 (1999) : 15-25.
- Labelle, Jean-Marie. « La réciprocité éducatrice des personnes, fondement de l'éducation des adultes. » Dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommage à Gilbert Adler*, dir. Ambroise Binz, Robert Mol-do, Alain-Louis Roy, 93-110. Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000.
- Lefebvre, Marcel. « L'éducation de la foi des adultes d'hier à aujourd'hui. » Dans *L'éducation de la foi des adultes, l'expérience du Québec*, dir. Gilles Routhier, 215-227. Montréal : Médiaspaul, 1996.
- McKenzie, Leon. « The Purposes and Scope of Adult Religious Education. » Dans *Handbook of Adult Religious Education*, dir. Nancy T. Foltz, 7-23. Alabama : Religious Education Press, 1986.
- McKenzie, Leon. *The Religious Education of Adults*. Birmingham : Religious Education Press, 1982.
- Mette, Norbert. « La catéchèse dans la communauté à la catéchèse de la communauté. » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 387-396.
- Mette, Norbert. « La communauté chrétienne comme catéchèse vivante. » *Lumen Vitae* 55, n° 2 (2000) : 139-148.
- Notte, Anne-Marie. « La catéchèse de cheminement. Approfondir la foi en communauté toute la vie. » *Lumen Vitae* 54, n° 2 (1999) : 199-213.
- Orsi, Michael P. « Catechesis in the Third Millenium. » *Religious Education* 89, n° 3 (1994) : 397-406.
- Pajer, Flavio. « Communauté chrétienne catéchisante et catéchisée. » Dans *Théologie, mission et catéchèse*, dir. Henri Derroite, 19-32. Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.
- Pirsoul, Godefroy. « Les communautés sont-elles lieux de catéchèse ? : regard et réflexions. » *Lumen Vitae* 43, n° 4 (1988) : 367-376.
- Ratzinger, Joseph. « Trasmission de la foi et sources de la foi. » *La documentation catholique*, n° 1847 (6 mars 1983) : 260-267.

- Rouleau, Jean-Paul. « Le fonctionnement d'une institution : les enjeux, les acteurs, les stratégies. » Dans *Une Inconnue de l'histoire de la culture : la production des catéchismes en Amérique française*, dir. Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau, 403-424. Sainte-Foy : Éditions Anne Sigier, 1986.
- Routhier, Gilles. « La formation des adultes au Québec : nœuds, passages et enjeux. » Dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspects théoriques et pratiques : hommages à Gilbert Adler*, dir. Ambroise Binz, Robert Moldo, Alain-Louis Roy, 31-53. Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000.
- Routhier, Gilles. *Le devenir de la catéchèse*. Montréal : Médiaspaul, 2003.
- Routhier, Gilles. « Quand les fidèles parlent des homélies qu'ils entendent et de celles qu'ils souhaitent. » Dans *Faire écho au Verbe : réinvestir dans l'homélie*, dir. Gilles Routhier, 41-114. Montréal : Médiaspaul, 1999.
- Routhier, Gilles. *Sacrée catéchèse : quand tu déranges familles et paroisses*. Bruxelles : Lumen Vitae ; Saint-Barthélemy-d'Anjou : Éditions CRER, 2007.
- Routhier, Gilles. « Trois décennies d'éducation de la foi des adultes au Québec. » Dans *L'éducation de la foi des adultes : l'expérience du Québec*, dir. Gilles Routhier. 77-214. Montréal : Médiaspaul, 1996.
- Routhier, Gilles. « Une catéchèse pour adultes. » Dans *Théologie, mission et catéchèse*, dir. Henri Derroitte, 33-45. Montréal : Novalis ; Bruxelles : Lumen Vitae, 2002.
- Simon, Maurice. « Le « Catéchisme de l'Église catholique », de Vatican II à Jean-Paul II. » *Revue théologique de Louvain* 32 (2001) : 3-23.
- Simon, Maurice. *Un catéchisme pour l'Église catholique : du Concile de Trente à nos jours*. Leuven : Leuven University Press : Peeters, 1992.
- Simon, Maurice. « Vatican II et le mouvement catéchétique. » *Revue théologique de Louvain* (1978) : 59-82.
- Stubblefield, Jerry M. « An Adult Teachable Moment. » Dans *A Church Ministering to Adults*, dir. Jerry M. Stubblefield, 239-255. Nashville : Broadman press, 1986.
- Van Caster, Marcel. « La catéchèse selon l'esprit de Vatican II. » *Lumen Vitae* 21, n° 1 (1966) : 11-28.
- Verheecke, Marie-Adèle. « La catéchèse paroissiale aujourd'hui. » *Lumen Vitae* 42, n° 1 (1987) : 28-32.
- Villepelet, Denis. « Propos sur les paradigmes catéchétiques contemporains. » *Catéchèse*, n° 165 (2001) : 21-44.

Catéchèse : Catéchèse biblique symbolique

Lagarde, Claude et Jacqueline. *Animer un équipe en catéchèse : L'enfance 4-12 ans : tome 1*. Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1983.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Au nom des Pères : la Bible pour la prière*. Paris : Mame, 1993.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Catéchèse biblique symbolique : Séquences : tome 1*. Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1983.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Catéchèse biblique symbolique : Séquences, tome 2*. Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1985.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Catéchèse biblique symbolique, Séquences, tome 3*. Paris : Centurion, 1993.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Comprendre la messe avec la Bible*. Paris : Mame, 1991.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Jésus Christ raconté aux enfants*. Paris : Mame, 1980.

Lagarde, Claude et Jacqueline. *L'adolescent et la foi de l'Église : Animer une équipe en catéchèse : tome 2 : 12-16 ans*. Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1990.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *L'Ancien Testament raconté aux enfants*. Paris : Mame, 1979.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *La Bible, parole d'amour : Quand l'initiation chrétienne guérissait la parole*. Paris : Bayard, 2000.

Lagarde, Claude et Jacqueline. *La foi des commencements : Catéchèse patristique et pédagogie moderne*. Paris : Centurion ; Toulouse : Privat, 1988.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Pour raconter l'Évangile dans l'homélie et la catéchèse*. Paris : Bayard/Centurion, 1991.

Lagarde, Claude et Jacqueline Lagarde. *Renaître en catéchèse : la pédagogie de la parole*. Paris : Lethielleux, 2006.

Catéchèse : documents d'Église

Assemblée des évêques du Québec. *Jésus Christ, chemin d'évangélisation : orientations pour la formation à la vie chrétienne*. Montréal : Médiaspaul, 2004.

Assemblée des évêques du Québec. *L'initiation sacramentelle des enfants : orientations pastorales*. Montréal : L'Assemblée, 1983.

Comité de recherche de l'Assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales. *Risquer l'avenir : bilan d'enquête et perspectives*. Montréal : Fides, 1992.

Concile du Vatican. *Vatican II : les seize documents conciliaires, texte intégral*. Montréal et Paris : Fides, 1967.

Conférence des évêques de France. *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France : et principes d'organisation*. Paris : Bayard ; Paris : Fleurus-Mame ; Paris : Cerf, 2006.

Congrégation pour le clergé. *Directoire catéchétique général*. Paris : Association épiscopale catéchétique, 1971.

Congrégation pour le clergé. *Directoire général pour la catéchèse*. Ottawa : Conférence des Évêques du Canada, 1997.

Diocèse de Québec. *Projet catéchétique diocésain de Québec : Fiche V – Priorité à la catéchèse des adultes*. 2002.

Jean-Paul II. *Exhortation apostolique Catechesi tradendae de sa sainteté le pape Jean-Paul II à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église, sur la catéchèse en notre temps*. Québec : Éditions Anne Sigier, 1977.

Jean-Paul II, Lettre apostolique *Dies Domini*, 31 mai 1998.

Synodus episcoporum. *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde : principaux documents du Synode des Évêques 1977*. Paris : Le Centurion, 1978.

Synode des évêques. « Message au peuple de Dieu : la catéchèse en notre temps, spécialement pour les enfants et les jeunes. » *Documentation catholique*, n° 1731 (4 décembre 1977) : 1016-1021.

Théologie pratique

Audinet, Jacques. *Écrits de théologie pratique*. Montréal : Novalis ; Paris : Cerf ; Bruxelles : Lumen Vitae ; Genève : Labor Fides, 1995.

Ballard Paul et John Pritchard. *Practical Theology in Action : Christian Thinking in the Service of Church and Society*. London : SPCK, 1996.

Dingemans, Gijsbert D. J. « Practical Theology in the Academy : a Contemporary Overview. » *Journal of Religion*, 76/1 (1996) : 82-96.

Fowler, James W. « The Emerging New Shape of Practical Theology : New Life for Practical Theology. » *Pastoraltheologische Informationen*, 16 (1996) : 205-233.

Kaempf, Bernard. « Histoire de la théologie pratique. » Dans *Introduction à la théologie pratique*, dir. Bernard Kaempf, 13-22. Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997.

Liégé, Paul-André. « Pour une théologie pastorale catéchétique. » *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 39, n° 1 (janvier 1955) : 3-17.

Osmer, Richard. « Rationality in Practical Theology. » *International Journal of Practical Theology* 1 (1997) : 11-40.

Poling, James Newton. *Foundations for a Practical Theology of ministry*. Nashville : Abingdon Press 1985.

Reymond, Bernard. « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation. » *Cahiers de l'IRP* 121, (mai 1992) : 2-32.

Viau, Marcel. *Introduction aux études pastorales*. Montréal : Médiaspaul, 1987.

Viau, Marcel. « Postface. » Dans *Former des adultes en Église : état des lieux, aspect théorique et pratique*, dir. Ambroise Binz, Robert Moldo, Alain-Louis Roy, 317-327. Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 2000.

Zulehner, Paul M. « Théologie pratique. » Dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, dir. Peter Eicher, 1018-1023. Paris : Éditions du Cerf, 1996.

Théologie pratique : méthode de corrélation et de lecture théologique

Chenu, Marie-Dominique. « Les signes des temps. » *Nouvelle revue théologique*, tome 87 (1965) : 29-39.

Donzé, Marc. « La théologie pratique : entre corrélation et prophétie. » Dans *Pratique et théologie*, dir. Samuel Amsler et Claude Bridel. 183-190. Genève : Labor et Fides, 1989.

Donzé, Marc. « Objectifs et tâches de la théologie pratique. » *Revue des sciences religieuses* 69, n° 3 (1995) : 292-302.

Sesboüé, Bernard. *Jésus-Christ l'unique médiateur : essai sur la rédemption et le salut : Tome 2 : les récits du salut : proposition de sotériologie narrative*. Paris : Desclée, 2003.

Soëtaud, Michel. « Corrélation de la théorie et de la pratique. » Dans *Adultes dans la foi : pédagogie et catéchèse*, dir. André Fossion, Louis Ridez, 52-74. Paris : Desclée ; Bruxelles : Lumen Vitae, 1987.

Schillebeeckx, Edward. *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Paris : Cerf, 1992.

Méthodes qualitatives : recherche-action

Dolbec, André. « La recherche-action. », dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, dir. Benoît Gauthier, 505-537. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 2003.

Goyette, Gabriel, Michelle Lessard-Hébert. *La recherche-action : ses fonctions, ses fondements, son instrumentalisation*. Sillery : Presses de l'Université du Québec, 1987.

Grawitz, Madeleine. *Méthode des sciences sociales*. Paris : Dalloz, 1986.

Lavoie, Louisette, et collab. *La recherche-action : théorie et pratique, manuel d'autoformation*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1996.

Liu, Michel. *Fondements et pratiques de la recherche-action*. Paris : Éditions L'Harmattan, 1997.

Mayer Robert, Francine Ouellet. *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Bourcherville : Gaëtan Morin éditeur, 1991.

Paillé, Pierre. « Recherche-action. » Dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, dir. Alex Mucchielli, 193-195. Paris : Armand Colin, 1996.

Méthodes qualitatives : méthode d'analyse de contenu

Réjean Landry. « L'analyse de contenu. » Dans *Recherche sociale : de la problématique à la collecte de données*, dir. Benoît Gauthier, 329-256. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, 1993.

Mucchielli, Alex. « Catégorisation (en analyse de contenu qualitative). » Dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, dir. Alex Mucchielli, 23. Paris : Armand Collin, 1996.

Mucchielli, Alex. « Contenu (analyse de). » Dans *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, dir. Alex Mucchielli, 36-37. Paris : Armand Collin, 1996.

Pédagogie : le socioconstructivisme

Jonnaert, Philippe, Cécile Vander Borghet. *Créer des conditions d'apprentissage : un cadre de référence socioconstructiviste pour une formation didactique des enseignants*. Paris/ Bruxelles : De Boeck & Larcier, 1999.

Legendre, Marie-Françoise. « Jean Piaget et le constructivisme en éducation. » Dans *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours*, dir. Gauthier, Clermont : Tardif, Maurice. 333-350. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur, 2005.

Legendre, Marie-Françoise. « Lev Vygotsky et le socioconstructivisme en éducation. » Dans *La pédagogie : théories et pratiques de l'Antiquité à nos jours*, dir. Gauthier Clermont et Tardif, Maurice. 351-374. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur, 2005.

Legendre, Marie-Françoise. « Que propose le socioconstructivisme aux enseignants ? » Dans *Enseigner*, dir. Vincent Dupriez, Gaëtane Chapelle, 83-93. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.

Piaget, Jean. *Logique et connaissance scientifique*. Paris : Gallimard, 1967.

Stordeur, Joseph. *Enseigner et/ou apprendre : pour choisir nos pratiques*. Bruxelles : De Boeck, 2006.

Ecclésiologie

Chevallier, Max-Alain. « L'Esprit de Dieu dans les Écritures. » Dans *Initiation la pratique de la théologie : tome II : dogmatique I*, dir. Bernard Lauret, François Refoulé, 435-482. Paris : Éditions du Cerf : 1982.

Congar, Yves. « Sur la trilogie : prophète – roi – prêtre. » *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983) : 97-115.

Hoffmann, Joseph. « L'Église et son origine. » Dans *Initiation à la pratique de la théologie*. Tome III : dogmatique 2, dir. Bernard Lauret, François Refoulé, 55-141. Paris : Cerf, 1983.

Legrand, Hervé. « La réalisation de l'Église en un lieu. » Dans *Initiation à la pratique de la théologie : tome III : dogmatique 2*, dir. Bernard Lauret, François Refoulé, 143-346. Paris : Cerf, 1983.

- McBrien, Richard P. *Être catholique : inventaire d'une foi vivante : Tome 1*. Paris : Centurion ; Montréal : Novalis, 1984.
- Pascal Thomas. *Que devient la paroisse: mort annoncée ou nouveau visage ?* Paris : Desclée de Brouwer, 1996.
- Rigal, Jean. *L'Église en quête d'avenir*. Paris : Cerf, 2003.
- Rigal, Jean. *Préparer l'avenir de l'Église*. Paris : Cerf, 1990.
- Routhier, Gilles. *40 ans après Vatican II : espérer !* Montréal : Novalis, 2007.
- Routhier, Gilles. « Communautés-réseaux-assemblée : penser l'Église dans un monde pluriel. » *Théophilyon*, tome XI, vol 1 (2006) : 71-96.
- Routhier Gilles, Alphonse Borras, dir. *Paroisses et ministère : métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*. Montréal : Médiaspaul, 2001.
- Tillard, Jean-Marie Roger. « Conseils évangéliques/I. » Dans *Dictionnaire de la vie spirituelle*, dir. Stefano De Fiores et Tullo Goffi, 162-170. Paris : Cerf, 1983.
- Tillard, Jean-Marie Roger. *Église d'Églises : l'ecclésiologie de communion*. Cogitatio fidei n° 143. Paris : Éditions du Cerf, 1987.
- Villemin, Laurent. « Service public de religion et communauté : deux modèles d'ecclésialité pour la paroisse. » *La Maison-Dieu* 229 (2002) : 59-79.

Exégèse

- Aletti, Jean-Noël. *Saint Paul : Épître aux Colossiens*. Paris : Éditions J. Gabalda et Cie : 1993.
- Bovon, François. *L'œuvre de Luc : études d'exégèse et de théologie*, collection Lectio divina n° 130. Paris : Cerf, 1987.
- Brown, Raymond E. *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris : Bayard, 1997.
- Carson, Herbert M. *The Epistles of Paul to the Colossians and Philemon : an Introduction and Commentary*. London: Tyndale, 1960.
- Charpentier, Étienne. *Une lecture des Actes des apôtres*. Collection Cahiers Évangile, n° 21. Paris : Cerf, 1977.

- Dillon, Richard J. « Acts of the Apostles. » Dans *The New Jerome Biblical Commentary*, dir. Raymond Edward Brown et collab. 722-767. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1990.
- Gaventa, Beverly Roberts. *The Acts of the Apostles*. Nashville : Abingdon Press, 2003.
- Goldstain, Jacques. *Promesses et alliances : histoire patriarcale : Genèse 12-50*. Paris : Éditions de la source, 1971.
- Grappe, Christian. *D'un Temple à l'autre : Pierre et l'Église primitive à Jérusalem*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- Hugedé, Norbert. *Commentaire de l'Épître aux Colossiens*. Genève : Labor et Fides, 1968.
- Johnson, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Collection Sacra Pagina Series, vol. 5. Minnesota : The Liturgical Press, 1992.
- Krodel, Gerhard A. *Acts*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1986.
- Lémonon, Jean-Pierre. *Les débuts du christianisme : de 30 à 135*. Paris : Éditions de l'atelier, 2003.
- Lohse, Eduard. *Théologie du Nouveau Testament*. Labor et Fides : Genève, 1987.
- Michaud, Robert. *Les patriarches bibliques : à la rencontre de l'histoire et de la théologie*. Saint-Laurent : Fides, 1992.
- Perrot, Charles. « Les Actes des Apôtres. » Dans *Introduction à la Bible : édition nouvelle : tome II : Introduction critique au Nouveau Testament, volume II*, dir. Augustin George et Pierre Grelot, 239-295. Paris : Desclée, 1976.
- Trocmé, Étienne. « Les premières communautés : de Jérusalem à Antioche. » Dans *Histoire du Christianisme : le nouveau peuple (des origines à 250) : Tome 1*, dir. Jean-Marie Mayeur et collab., 61-95. Paris : Desclée, 2000.
- Vogels, Walter. *Abraham et sa légende : Genèse 12, 1- 25, 11*. Montréal : Médiaspaul ; Paris : Cerf, 1996.
- Westermann, Claus. *Genesis 12-36 : a Commentary*. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1985.

Aelred de Rielvaux. *Sermon sur la septuple voix du Saint-Esprit à la Pentecôte*. Rome : C.H. Talbot, 1952), 112-114.

Augustin d'Hippone. *Sermon 271*. Paris : Édition des Mauristes, 1102-1103.

Augustin d'Hippone. *Traité du Catéchisme*.

Cyrille de Jérusalem. *Catéchèses mystagogiques*. Paris : Cerf, 2004.

Justin. *Oeuvres complètes : grande Apologie, dialogue avec le juif Tryphon : requête, traité de la résurrection*. Paris : Diffusion Brépols, 1994.

Études spirituelles

Donzé, Marc. *La pensée théologique de Maurice Zundel : pauvreté et libération*. Cerf : Paris ; Saint-Augustin : Saint-Maurice, 1998.

Zundel, Maurice. *Je est un autre*. Sillery : Éditions Anne Sigier, 1997.

Zundel, Maurice. *Quel homme, quel Dieu ?* Saint-Maurice : Éditions Saint-Augustin, 1997.

Zundel, Maurice. *Recherche de la personne*. Paris : Desclée, 1990.

Zundel, Maurice. *Vie, mort, résurrection*. Sillery : Éditions Anne Sigier, 1995.