



Définir une action pastorale

Georges Decourt

Lyon, 2008

<http://gdlyon.pagesperso-orange.fr/definiruneactionpastorale.pdf>

INTRODUCTION

Qu'est-ce qu'un « bon pasteur », une « bonne pastorale », de « bonnes pratiques » d'Eglise ? Savoir « bien » conduire une action pastorale est une chose, c'est de l'ordre du « comment »¹. Choisir quelle action pastorale mener en est une autre, c'est de l'ordre du « pour-quoi ».

Pourquoi conduire telle action pastorale plutôt que telle autre ? Pourquoi faire coexister plusieurs options pastorales au sein d'un même diocèse, d'une même paroisse, d'une même aumônerie ? Sur quelles bases, selon quels critères prendre telle décision pastorale plutôt que telle autre ?

Prenons quelques exemples recueillis dans les débats de ces dernières décennies :

- privilégier le rassemblement de représentants de toutes les religions (Assise 1986) ? de représentants des confessions et Eglises chrétiennes (œcuménisme) ?
- organiser des Chemins de Croix en pleine ville le Vendredi Saint ? à l'intérieur des églises ?
- convoquer un millier de prêtres pour faire retraite ? les inciter à choisir chacun son lieu de retraite ?
- soutenir l'Action catholique ? le Mouvement charismatique ? les deux à la fois ?
- proposer le Sacrement des malades comme Extrême Onction ? comme Prière de guérison ?
- rendre obligatoire des Conseils pastoraux à tous les niveaux de l'organisation ecclésiale ? se limiter aux seuls conseils obligatoires comme ceux des affaires économiques ?
- participer aux instances et initiatives de la société civile ? s'en distinguer à tout prix ?
- procéder à une restructuration des services diocésains pour faire des économies ? pour redynamiser l'action ecclésiale ?
- etc. etc.

¹ Lire un précédent ouvrage « *Conduire une action pastorale* », 1997, Paris, Cerf...

Dans les diverses décisions que prennent les responsables pastoraux² de l'action ecclésiale interfèrent un certain nombre de critères. L'agencement de ces critères dessine une configuration, définit une approche particulière de la vie chrétienne, de la vie ecclésiale. Les « pastorales », c'est-à-dire les actions menées par les responsables des communautés chrétiennes, mettent en œuvre ces approches, accompagnées d'une réflexion plus ou moins structurée.

Certaines de ces formes de vie chrétienne sont d'une cohérence, pratique et théorique, telle qu'elles marquent profondément les mentalités : mouvements liturgiques, Réforme tridentine, monachisme, Action catholique... Ces formes d'apostolat et de prière, ces modes de vie, se rattachent à des courants de pensée, à des traditions théologiques, que l'on peut dire plutôt monophysites, plutôt nestoriens, plutôt augustinien, etc.

Lors de discussions pour déterminer quel type d'action pastorale on va conduire, que ce soit une prière liturgique, un mouvement apostolique, une organisation paroissiale, émergent des arguments qui s'enracinent dans ces traditions, dans ces cohérences, dans ces approches particulières. On le voit lors des grands débats conciliaires où s'affrontent les points de vue des évêques, lors des synodes diocésains, lors des conseils diocésains ou paroissiaux, lors des chapitres de congrégations religieuses ou des assemblées d'associations de fidèles.

Pourtant c'est moins l'analyse des débats qui nous intéresse en premier lieu ici, que ce que donnent à entendre, à voir, à comprendre, les pratiques chrétiennes elles-mêmes. Certes, les discours des différents acteurs de la pastorale à propos de leurs propres pratiques et de celles des autres sont un champ d'analyse précieux pour cette compréhension. Mais nous porterons plus volontiers notre attention sur la structuration des pratiques, leurs légitimations, leurs appropriations par tel groupe, etc. En cela certaines sciences humaines et sociales nous seront d'un recours bien utile.

² On préférera parler de « responsables pastoraux » plutôt que de « pasteurs » pour ne pas sembler exclure les « ministres institués », les « laïcs en mission ecclésiale », les « laïcs associés à la pastorale »...

Les pratiques chrétiennes étant des pratiques humaines sociales, nous voyons déjà se dessiner deux types de logiques pour les comprendre :

- des logiques de pensée, par des références à des systèmes théoriques, des traditions de pensée,
- des logiques d'action, par des références à des modes d'organisation, des systèmes d'action.

Les pratiques chrétiennes étant, par leur « caractère propre », liées à une foi et à des communautés de foi, deux autres logiques, spécifiquement chrétiennes, entrent en jeu :

- la référence à l'Écriture Sainte,
- la référence à la Tradition.

Nous ne précisons pas davantage pour le moment ces références « chrétiennes », car toute précision serait déjà la manifestation d'une approche particulière de l'Écriture et de la Tradition. Et nous savons que ce sont sur ces références-là que se sont précisément partagées les communautés chrétiennes en allant jusqu'à des schismes, et les récents débats autour de la liturgie selon le Concile de Trente ou selon le Concile de Vatican II montrent la difficulté de cohabitation d'approches parfois très opposées.

Comme ces réflexions s'adressent principalement à des chrétiens en charge de l'action pastorale, il nous a paru légitime de commencer par exposer la manière dont les pratiques chrétiennes s'enracinent dans ces « piliers » de la foi. Ensuite, nous proposerons des approches « sociales » de ces mêmes pratiques. A cette partie théorique succèdera l'analyse de pratiques choisies d'abord dans un champ d'action qui dépend totalement de la décision des communautés chrétiennes, quel que soit le mode de décision privilégié, et dans lequel interfèrent relativement peu les autres groupes sociaux : le champ de la discipline sacramentaire et liturgique. Puis nous prendrons quelques exemples dans des champs ecclésiaux largement connectés avec la société : la gestion de ses biens, l'organisation territoriale, les structures de gouvernement.³

³ Les chapitres sur les théories et sur les sacrements de pénitence et d'eucharistie résument une partie de la thèse soutenue en 1990 à la Faculté de théologie de Lyon, « *La Régulation théologique des pratiques liturgiques. L'orthopraxie liturgique* ». Les analyses des pratiques administratives sont inspirées d'études et de notes rédigées dans le cadre de ministères exercés au sein d'une curie diocésaine.

1. THEORIES

Toute décision se réfère à un ensemble d'acquis, d'idées partagées, de convictions, appelé dans l'action sociale le « référentiel », dans l'action économique libérale « les lois économiques », dans l'action économique administrée « le plan », dans l'action publique « les programmes politiques », etc.

Dans l'action pastorale il existe deux forts référents de l'action pastorale :

- l'Écriture Sainte, que l'on a reçue et que l'on se doit d'« annoncer au monde », disent les chrétiens,
- la Tradition, qui est la transmission de cette Écriture au cours des siècles, et qui constitue l'expérience ecclésiale, les formes apostoliques, la dogmatique, etc.

Au cours des siècles, ces référents spécifiquement « chrétiens » ont fait l'objet de discussion, d'argumentation : Tradition et/ou Écriture ? Fidélité à la Tradition ou retour à l'Évangile ? *Sola Scriptura* ou *Traditio* ? Tradition ou traditions ? Etc. Le débat ne semble pas clos. Par ailleurs, la référence à ces piliers de la foi chrétienne s'inscrit dans des époques, des lieux, des groupes sociaux, des cultures. En effet, un texte n'est pas lu, compris et vécu de la même manière au cours du temps par les générations successives ni par toutes les communautés chrétiennes d'une même époque. Les formes liturgiques ont varié et varient. Les formules dogmatiques se sont enrichies.

Pour bien comprendre comment jouent ces références « chrétiennes » dans la définition d'une pastorale, il faut comprendre comment un groupe social se pense, une culture locale se structure, connaître quelles sont les références « rationnelles » de ces entités, les logiques qui les animent. Les sciences sociales et cognitives fournissent les outils adaptés pour comprendre cet environnement de la décision pastorale, et aider à répondre, par exemple, à ces questions :

- la perception de la Tradition est-elle influencée par un type d'approche historique ? y a-t-il une continuité historique ? un développement de l'Histoire ?

- la perception de l'Écriture est-elle liée à des modes de lectures (fondamentalisme, herméneutique...) ? à des pratiques sociales (études universitaires, engagement militant...) ?

Nous abordons en premier les références chrétiennes inscrites dans leur environnement social, en second les références aux logiques rationnelles de cet environnement

1.1. LES REFERENCES CHRETIENNES

« *La sainte Tradition et la Sainte Ecriture (qui) constituent un unique dépôt sacré de la parole de Dieu, confié à l'Eglise* » (Constitution *Dei Verbum*, 10).

On a présenté la Tradition comme le discours de l'autorité ecclésiale donnant accès aux connaissances de la foi chrétienne, et la lecture directe des Ecritures comme l'exercice du libre arbitre de chaque croyant. Il y eut débat entre ces deux approches depuis la Renaissance, allant jusqu'à la crispation réciproque entre leurs partisans respectifs.

La Dogmatique met en ordre cette Tradition selon une logique cognitive. Si au XIX^{ème} siècle, l'idée d'un développement des dogmes permit de concilier une approche historique et une approche dogmatique, bientôt l'étude des Ecritures rencontra le même type de problème : les Ecritures, et particulièrement le Nouveau Testament, sont-elles le résultat de compilations historiques de documents, de recueils de traditions orales... ? L'approche historique permet-elle de mieux comprendre les origines de la foi chrétienne ? ⁴

En effet, la référence à l'Écriture Sainte et à la Tradition ecclésiale repose sur des logiques de pensée et de pratiques qu'exégètes et historiens tentent d'élucider chacun à leur manière, de sorte que leurs contemporains puissent les lire et comprendre, en ayant recours à différentes méthodes

⁴ Il faut lire à ce sujet l'ouvrage de François Laplanche, *La Crise des origines*, (Albin Michel, 2006), qui décrit l'évolution, en ce domaine, des rapports entre Foi et Raison depuis plus d'un siècle : de la crise du Modernisme jusqu'à *Verbum Dei*.

exégétiques (narratologique, historico-critique, téléologique, rhétorique, Ecole de formes, Analyse structurale, etc.), différentes méthodes historiques (école biographique, méthodique, critique, hypercritique, quantitative, Ecole des Annales, etc.).

La référence à ces deux sources par les communautés chrétiennes s'inscrit dans les logiques cognitives et sociales de leur environnement. Chacune de ces approches suppose une logique de pensée et d'action ; elle accorde un statut particulier à l'Écriture et à la Tradition ; elle fait un usage particulier du Texte et de l'Histoire, etc. C'est ce que nous allons évoquer maintenant.

LA REFERENCE SCRIPTURAIRE

La référence aux Écritures, constante dans l'action pastorale, revêt de multiples formes et répond à différents usages. Ainsi GODIN⁵ distingue deux types d'usage de la Bible :

- La Bible, ou plutôt le commentaire autorisé de la Bible, protège la communauté de toute erreur. « *Les sujets orthodoxes utilisent moins la source biblique pour prospecter une information possible, voire nouvelle, que pour protéger des informations acquises déjà régulées par le groupe-église* » (p.57).

- La Bible confirme la communauté dans ses options. Les individus cherchent à retrouver dans la Bible leurs propres intuitions pastorales. « *Aussi chacun fait son choix selon le projet qui lui semble désirable et le confirme aisément en esquivant la confrontation gênante de questionner ce projet lui-même au crible des autres textes ou du contexte* » (p.225).

Dans les deux cas la Bible est vue comme une réserve d'argumentations au service des convictions des groupes chrétiens ou au service de l'union des chrétiens autour du Magistère, interprète unique des Écritures.

⁵ *Psychologie des expériences religieuses, le désir et la réalité*, 1981, Paris, Centurion.

Jean-Pierre DECONCHY ⁶ avait déjà décrit ces deux types de lecture :

- *Celui du système orthodoxe qui, après avoir strictement délimité le corpus canonique, s'en perçoit comme le gardien et le défenseur, en contrôle l'accès et, soucieux d'ordre sémantique et social, n'en autorise l'exploration que dans la mesure où elle ne remet pas en cause ses régulations les plus essentielles ;*
- *Celui d'un prophétisme qui, dans son désir de retrouver l'information biblique (« révélée ») dans sa pureté originelle et de retourner à une activité idéologique et sociale que le poids de l'orthodoxie n'a pas encore fait s'assoupir, veut lire la bible « comme il l'entend », en tire les stimulants mystiques, les références idéologiques et les modèles d'action dont il estime qu'ils le rendront plus proche de l'objet de sa foi.».*

Dans cette opposition, désormais classique, pointent des approches de la Bible très distinctes, tant par le statut qu'on accorde à ce livre dans la vie individuelle et communautaire que par les niveaux d'analyse que l'on en fait.

Selon le statut donné à la Bible dans l'action pastorale ou le discours théologique, on peut la considérer comme le livre de l'Eglise ou le livre de l'Humanité, le texte confié à la garde du Magistère ecclésial ou bien le texte livré au libre arbitre de ses lecteurs, le texte de témoignages des communautés chrétiennes primitives ou bien le texte de témoignages sur Jésus de Nazareth, le texte inscrit dans une double tradition avec ses deux testaments ou le texte de référence universel devenu « le » livre, « la Bible ».

Selon les niveaux d'analyse :

- les uns se pencheront sur l'écriture même, sa constitution, son origine, sa structure, les communautés éditrices, l'inspiration...,
- les autres différencieront les lectures possibles selon leur usage, par exemple catéchétique (livre d'enseignement et de vérités), cultuelle (livre à prier et prêcher), éthique (livre de morale et de vie).

En croisant statuts et niveaux d'analyse, nous pouvons identifier les quatre modalités suivantes.

⁶ *L'Orthodoxie religieuse, essai de psycho-sociale*, 1971, Paris, Ed. Ouvrières, p.258.

Statut du texte	Le Livre des chrétiens	Le Livre (la Bible)
Niveau d'analyse		
Ecriture	Livre des fondations chrétiennes	Livre de religion
Lecture	Livre de la vie en Christ	Livre de vie

Les actions pastorales s'enracinent dans l'une ou l'autre de ces modalités. Généralement il y a une modalité dominante, qui n'exclue pas totalement les autres : pour les pastorales les plus « typées », ce n'est pas une priorité qui est donnée à l'une des modalités possibles, mais l'exclusivité. Nous décrivons quelques traits propres à chaque modalité, que nous illustrerons par des commentaires « typés » de la parabole dite « des talents » dans Matthieu 25/14-26.

Le Livre des fondations chrétiennes

Selon cette modalité, les premiers chrétiens ont relaté les événements concernant le Christ et relu l'Ancien testament à la lumière de ces événements. L'écriture est ainsi le fondement de la vie chrétienne pour le fidèle et la communauté. Le travail exégétique met à jour les indications pour conduire la vie privée du fidèle et celle de la communauté ecclésiale.

La discipline morale ou sacramentaire peut alors n'être argumentée que par une péricope évangélique ou une parole du Christ, les exégètes discutant entre eux de l'authenticité et du contexte de ces citations. La permanence de la référence à telle citation biblique au cours des siècles en garantit la justesse, par exemple l'interdiction du divorce, l'édification de l'Eglise sur le ministère de Pierre, l'institution de l'eucharistie. Mais cette même modalité permet aussi d'opposer des options pastorales : ministère de Paul et ministère de Pierre, obéissance à la Loi et compassion, respect des rites (le sabbat, le temple) et devoir d'humanité (le bon samaritain), etc.

En instaurant une nouvelle approche des relations entre Dieu et l'homme, le Christ a posé dans sa vie des actes que l'Eglise continue de faire siens. L'Eglise fait mémoire de son expérience, telle que les premières communautés chrétiennes l'ont transmise par leurs écrits et leurs pratiques : la Cène, l'onction aux malades, le baptême de Jean, le don de l'Esprit à Marie et aux Apôtres... Chaque génération vit à sa manière ces actes fondateurs et les transmet à sa manière aux générations suivantes. Ainsi, par exemple, se constitue le Septénaire sacramentaire, contesté par la Réforme, rénové aux conciles de Trente et de Vatican II. Les études exégétiques permettent de comprendre le sens des écrits reçus en héritage. La prédication cherche à reprendre ce sens pour le traduire dans le contexte actuel.

Matthieu, dans cette parabole (25/14-26) parle d'un maître dur, âpre au gain, voleur, bref, le contraire du Dieu de justice et de miséricorde. Faut-il travailler pour lui ou garder par-devers soi ce qu'il confie mais sans le faire fructifier comme le veut la loi de ce monde où l'on donne davantage à celui qui possède déjà ? Dans son Royaume, Dieu attend de ses fidèles de servir les autres (Mt. 20/28). Les ténèbres, les pleurs et les grincements de dents seront le lot de l'intendant qui n'attend pas son Maître (Mt 24/51), des héritiers de l'Alliance qui ne croient pas en Jésus Messie (Mt 8/12), des méchants à la fin du monde (Mt 13/50), du quidam appelé aux noces du fils de roi mais dépourvu de l'habit de fête (Mt 22/13), du propre à rien de cette parabole, qui pourtant n'a pas mêlé sa voix à celles des courtisans.

Les premières communautés eurent des questions de vie quotidienne à régler comme celle des rapports à avoir avec les autorités civiles romaines, avec la religion romaine liée à l'empereur, dont le portrait figurait sur la monnaie et dont le nom était invoqué à chaque réunion publique. Une des rares phrases de Jésus sur laquelle s'accordent les synoptiques concerne cette question : rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui à Dieu (Mt 22/21, Mc 12/17, Lc 20/25). César et les puissants n'entrent pas dans la logique du Royaume : ils commandent en maîtres et font sentir leur pouvoir, or il ne doit pas en être ainsi parmi les disciples du Christ (Mt.20/25-26).

Le Livre de la religion

Selon cette modalité, l'Écriture raconte l'histoire de l'Alliance de Dieu avec l'Humanité dans l'histoire d'un peuple particulier, Israël, alliance ouverte ensuite à toutes les nations.

L'action pastorale continue cette alliance : foi et vie s'interpénètrent, Dieu et Homme dialoguent, valeurs humaines et valeurs chrétiennes se rencontrent, ritualité naturelle et rites chrétiens s'associent pour constituer le septénaire sacramentel et les liturgies de dévotion.

Comme toute religion, le christianisme repose sur une anthropologie et une cosmologie imprégnées de spiritualité, et, en tant que religion révélée, sur des éléments historiques à portée symbolique : la Pâque, les mystères du Christ, etc. Les rites sacramentaires permettent aux fidèles d'entrer en relation avec l'auteur de leur foi.

Dans cette modalité, la *lectio divina* est la base de la prédication : il s'agit moins d'étudier les textes que de les faire siens, de les assimiler et de pouvoir, dans la prédication ou la catéchèse, les reproduire avec les mots d'aujourd'hui. C'est d'une ré-évangélisation dont il s'agit : re-dire plus que traduire ou interpréter les Écritures.

La religion de la Nouvelle Alliance fait suite à celle de l'Ancienne Alliance, dont les héritiers n'ont pas su reconnaître en Jésus de Nazareth le Messie attendu. Pour Matthieu ils n'ont pas su mettre à profit les dons de Dieu. Les paraboles des vignerons homicides et des invités au festin de nocces reprennent ce refus. « Le Royaume vous sera retiré pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits » (Mt 21/44). Mais ce n'est pas pour autant que le nouveau peuple de l'Alliance est sacralisé dans sa mission. Encore faut-il que chacun soit conscient de cette mission, « revêtu de l'habit de noce », car « beaucoup sont appelés, mais peu sont élus » (Mt 22/ 14). Ainsi, après que les apôtres se furent querellés pour savoir qui aurait la meilleure part dans le nouveau royaume, Jésus leur explique le devoir de servir et non de se servir (Mt 20/20-28), à son exemple : le Fils de l'Homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude. Vivre religieusement, c'est vivre dans cette alliance de service réciproque, de dévouement à Celui qui nous guide, alliance des fils du même Père, des frères de la même famille, du même peuple qui appartient à Dieu.

Le Livre de la vie en Christ

Dans cette modalité, les premiers chrétiens ont relu les Ecritures et livré ainsi leur expérience chrétienne. La re-lecture des Ecritures donne sens à la vie chrétienne, sens mis à jour par le travail herméneutique génération après génération.

Chaque communauté, chaque fidèle est amené à faire sienne la Parole de Dieu en la mettant en pratique, dans les termes de son « aujourd'hui ». L'Eglise se met en réforme permanente par un retour perpétuel aux sources, une quête incessante de fidélité à son Seigneur. L'inventivité est la marque de cette régénération en Christ : naissance de communautés nouvelles, renouveau liturgique, inventivité pastorale, etc.

Les sacrements sont les formes dans lesquelles s'expriment la vitalité spirituelle des fidèles et des communautés, leur quête de Dieu. La vie sacramentaire est une « *relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* » (CHAUVET ⁷). Selon les époques et les lieux, tel aspect ou tel autre est mis en valeur. La Tradition recueille l'ensemble de cette diversité de vie spirituelle. Cette richesse s'illustre bien avec la variété des noms attribués aux sacrements (pénitence, réconciliation, second baptême ; messe, eucharistie, sacrifice du Christ ; extrême onction, onction des malades), avec la variété des âges auxquels ils sont donnés (baptême à l'article de la mort, à la naissance, à l'adolescence ; première communion au baptême, à l'âge de raison, à la fin du catéchisme ; confirmation au baptême, pendant le catéchisme, à l'adolescence).

Les Ecritures reprennent vie en redevenant orales comme à leur origine : on proclame, on annonce, on chante et on danse la Parole de Dieu. La prédication est évangélisation, en ce sens qu'elle dit aujourd'hui ce que le Christ dirait : l'Esprit parle aujourd'hui même, ici et maintenant, aux Eglises et au monde.

⁷ *Symbole et sacrement, une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, 1987, Paris, Cerf.

Par cette parabole on a pu opposer aux croyants, qui avaient gardé le dépôt de la foi de manière intégrale mais frileuse, les nouveaux croyants, qui ouvraient à d'autres peuples, d'autres cultures, les trésors de la foi reçue des ancêtres. Aujourd'hui cette parabole garde toute son actualité, car elle concerne, génération après génération, ceux qui sont enfantés dans le Christ par le même baptême. En effet, les talents, chacun les a reçus au jour de son baptême : c'est la grâce de Dieu, ce sont les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, l'amour que Dieu a répandu dans nos coeurs (Rom.5.5).

Ce don de Dieu, ces dons de Dieu ne nous appartiennent pas, nous les avons en dépôt et sommes chargés de les faire fructifier pour que le Règne de Dieu arrive. Mais le don suprême de Dieu, c'est le Christ vivant en nous, l'Esprit qui nous fait dire Abba, Père (Rom. 14/15). Le donateur vient avec le don. Toute la théologie paulinienne s'inscrit dans cette perspective du Christ tout en tout (Eph. 1.23), du Dieu qui opère tout en tous (I Cor. 12/6).

Le Livre de vie

Dans cette modalité, la lecture de la Bible permet à tout homme de retrouver là une tradition spirituelle pour sa propre existence, réactualisant le message de Jésus de Nazareth, se le réappropriant personnellement. La Bible est école de sagesse.

Cette sagesse s'enracine dans l'expérience des premiers disciples enracinés eux-mêmes dans l'expérience du Christ. La prédication, partant de l'expérience quotidienne des souffrances et des joies, retrouve l'expérience du Christ venu consoler, apporter la miséricorde de Dieu, partager les réussites humaines, montrer la voie, lui que l'on appelle « le libérateur », « le thérapeute ».

Les rites sacramentaires structurent l'existence des hommes, de la naissance à la mort, en passant par l'initiation. Ils constituent comme une parabole de la vie dont ils révèlent le sens. C'est ainsi qu'existent des recueils de « pensées » bibliques adaptées à chaque circonstance de la vie quotidienne ou pour aider à supporter des événements douloureux de cette vie.

Si la Bible inspire la sagesse aux chrétiens, d'autres peuvent la trouver dans des écrits anciens ou récents, dans des traditions orientales, etc. C'est ainsi que lors de célébrations il n'est pas rare d'entendre des poésies, des chansons, des citations, qui

sont « plus parlantes » que les écrits bibliques, plus proches des mentalités actuelles : extraits du *Prophète* de Khalil Gibran, des écrits de Krishnamurti, des chansons de JJ.Goldman... Dans cette modalité, on invente des paraboles pour notre temps, on tente des essais de synthèse de traditions diverses avec le zen chrétien, l'art floral liturgique, présentés comme autant de sagesses nouvelles pour l'ère actuelle.

Cette parabole offre l'avantage d'une signification immédiate. Le terme de « talent » employé par Matthieu en est venu à signifier, dans le langage courant, non plus une pièce de monnaie comme dans la parabole, mais une qualité, une compétence individuelle. En effet, cette parabole a façonné l'expérience humaine de nombreuses générations dans les cultures pétries de christianisme.

Chaque homme, façonné à l'image de Dieu, est pourvu des dons de vie, spirituelle, morale, sociale... A chacun Dieu a donné part à sa propre sagesse. Il a déposé en chacun une variété de dons spirituels à faire fructifier, mais tout cela c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant ses dons à chacun en particulier comme il l'entend (I Cor. 12/11).

La vie humaine serait une parfaite harmonie si chacun mettait au profit des autres ces dons reçus de Dieu, sans considération de rang, sans égoïsme, sans quête de prestige ou de reconnaissance.

Ces quatre positions théoriques, rapidement décrites, ne se retrouvent jamais aussi distinctement dans la réalité. Ce sont des axes de développement, des tendances. Les sociologues parlent de « types idéaux », et non pas réels, aidant à comprendre ce qui se passe mais non pas à figer la vie sociale. Ces « idéaux-types » se combinent généralement, donnant des configurations mixtes, plus ou moins cohérentes et adaptées aux situations et aux personnes.

Ainsi, peut-on voir se dessiner des pastorales avec leurs traits particuliers, leurs approches particulières : mouvement de type « Action catholique », communauté nouvelle de type « charismatique », paroisse de type « conciliaire », groupe de type « traditionaliste », etc. Aujourd'hui avec l'absence chez beaucoup de références strictes à « une » tradition, avec le développement du goût pour l'« extra-ordinaire », de multiples emprunts s'effectuent entre ces diverses « traditions » ou usages caractérisant chaque « type » de communauté, chaque « type » de pastorale. La description des « types idéaux » n'a pas pour but de cataloguer pastorales et communautés chrétiennes, mais de mieux comprendre leurs caractéristiques propres et leur évolution, et d'aider à « bien » définir l'action pastorale.

LA REFERENCE A LA TRADITION

Dans le discours théologique, la référence à la Tradition revêt, elle aussi, des significations diverses. Maurice JOURJON⁸ rappelait que l'argument de tradition fut utilisé dans l'Eglise ancienne pour démontrer l'apostolicité de l'Eglise : l'Eglise repose sur la foi des apôtres puisque sa pratique est constante dans toutes les communautés de la « καθολικη » depuis les origines.

Par la suite, lorsque les Pères des Conciles ou les Papes veulent justifier leurs décisions, l'argument de la Tradition demeure majeur. Il est même utilisé avec d'autant plus de force qu'il sert à promouvoir des réformes : on affirme avec certitude la permanence historique d'un comportement ou d'une croyance, on proclame vouloir revenir aux origines par-delà ce qu'on estime être des dérives historiques.

Les travaux autour de la réforme liturgique de Vatican II offrent l'illustration des références possibles à la Tradition. A propos du Missel Romain, le théologien RATZINGER⁹ parlait d'un « *processus continu d'épuration d'une part, de croissance d'autre part* » ; JUNGSMANN et BOUYER arrêtaient cette croissance à l'ère des Pères, « *âge d'or* » de la liturgie. Dans la Constitution sur la liturgie il est écrit ceci : « *ainsi, en gardant fidèlement la substance des rites, on les simplifiera ; on omettra ce qui, au cours des âges, a été redoublé ou a été ajouté sans grande utilité ; on rétablira selon l'ancienne norme des saints Pères, certaines choses qui ont disparu sous les atteintes du temps, dans la mesure où cela apparaîtra opportun ou nécessaire* ». (n°50). En faisant l'inventaire des variations historiques des formes liturgiques, on peut dresser l'inventaire des significations prises par les écrits et les pratiques attestés dans le passé. La Tradition est constituée de cette « *positivité* » des interprétations de la foi par les diverses communautés chrétiennes, et constitue, pourrait-on dire, un lieu-ressource.

⁸ *Les Sacrements de la liberté chrétienne*, 1981, Paris, Cerf.

⁹ Peut-on modifier la liturgie ? Réponses à des interrogations, *Communio*, 1977/III/6, p.43.

On peut faire ainsi l'histoire des représentations inscrites dans les pratiques sacramentaires : la messe comme eucharistie (action de grâces), repas, sacrifice, mémorial, thérapie, présence réelle ou fête ; le sacrement de pénitence comme jugement, thérapie, aide, réconciliation, peine ou propitiation. On peut montrer l'évolution de ces représentations à travers le temps et l'espace, décrire leurs conditions d'apparition et de disparition, leur position de quasi monopole, la cohabitation de plusieurs de ces représentations, etc.

De la même manière on peut aborder telle question théologique et distinguer son « traitement » dans les évangiles, les épîtres, les Pères de l'Eglise, les théologiens du Moyen-Age, les Conciles, dans la Somme théologique de Saint Thomas, etc., en écrivant ou enseignant un « traité » de théologie (Dieu), d'eschatologie (fins dernières), de mariologie (Marie), de christologie (Christ), pneumatologie (Esprit Saint)...

La question dès lors se pose de savoir si la « conscience de l'unité interne de l'histoire de la foi » (RATZINGER, p.44) passe obligatoirement par une vérification, de type historique, d'une constante répétition des mots et des gestes de l'Eglise ou d'une constante interprétation à travers les cultures et les époques.

Le recours à la Tradition dans l'Eglise catholique est moins d'ordre historique que d'ordre théologique ¹⁰. C'est l'Eglise qui reconnaît son histoire et l'assume avec des appréciations diverses, car les communautés ecclésiales au cours de siècles et selon les cultures n'en appellent pas à la Tradition de la même manière, ne relisent pas leur histoire dans les mêmes termes, n'ont pas exactement la même conception de la fidélité à la Foi des Pères.

Entrent en ligne de compte :

- la situation que l'on se voit occuper dans l'Histoire : est-on l'héritier d'un passé ? l'acteur présent d'un futur ? à quelle place se voit-on dans l'Histoire ?
- l'intérêt que l'on porte à l'Histoire : est-on enclin à reproduire les formes historiques, à trouver un sens ? est-on fortement impliqué dans cette Histoire en cours ?

¹⁰ Relire le n°178 de *La Maison-Dieu*, 1989, et tout particulièrement l'article de Louis-Marie CHAUVET sur la notion de tradition.

Ceci détermine les quatre modalités suivantes de la référence historique, sur lesquelles s'appuient les pastorales avec plus ou moins de rigidité, car la même remarque s'impose qu'à propos de la référence scripturaire : priorité ou exclusivité donnée à une modalité ?

Situation	Implication	Reproduire	Donner sens
Hériter de l'Histoire		Histoire Cyclique	Histoire Linéaire
Faire de l'Histoire		Histoire Didactique	Histoire Discontinue

Nous illustrerons ces types-idéaux de la référence à la Tradition avec la réforme liturgique du Concile Vatican II. En effet, la référence à la Tradition et au travail historique est évoquée à plusieurs reprises dans la *Constitution sur la liturgie* (1963), en termes de « *saine tradition* » (4, 23, par exemple), de « *restauration* », de « *progrès* » de la liturgie (1, 21, etc.). La *Présentation générale du Missel Romain* (1969) appuie la révision du missel sur la « science liturgique » qui découvre « *les sources liturgiques les plus anciennes (...) dans l'ombre des bibliothèques* ». Dans les débats sur la nécessité d'unifier les rites ou d'en maintenir la diversité on fait appel, hier comme encore aujourd'hui, à des types de référence à la Tradition liés à l'une ou l'autre des conceptions de l'Histoire, dont nous allons brièvement décrire quelques traits.

L'Histoire cyclique

« *L'Histoire est un éternel recommencement* », dit-on parfois, le cycle historique reprend indéfiniment le temps primordial. Pour les uns, c'est le temps du Christ, de sa naissance à son Ascension, pour d'autres c'est le temps qui va jusqu'à la mort du dernier des apôtres, pour d'autres encore l'ère pré-constantiniennne, l'ère des Pères de l'Eglise, etc. La Tradition est vécue comme la perpétuation, au cours des siècles, des paroles et des gestes d'un de ces temps primordiaux.

Ainsi, le Pape Jean XXIII assignait-il au Concile de Vatican II la tâche de revenir aux sources, Ecritures Saintes et Pères de l'Eglise, parce que les différentes dimensions et expressions de la foi étaient en germe en ces temps-là, ou clairement explicitées par la diversité des communautés des temps apostoliques.

Aujourd'hui où la majorité de la population vit dans des agglomérations, on rappelle opportunément que l'on retrouve le contexte de naissance du christianisme, qui fut un phénomène urbain sous l'Empire romain, avant de devenir, en France, un phénomène rural avec le développement des paroisses. L'évêque était au centre d'un dispositif urbain : église cathédrale où il a précisément son siège, avec le presbytérium qui l'entoure, constituant « comme son sénat » (dit le Droit Canon), constitué des prêtres définis comme ses collaborateurs avant d'être, plus tard, ses délégués locaux, etc. On en reviendrait aujourd'hui à l'organisation de l'Eglise primitive.

L'Histoire est un trésor où chaque génération vient puiser ses propres ressources, reproduisant des formes passées en les adaptant quelque peu, même lorsque l'on dit n'y rien toucher.

Dans l'optique d'une Histoire « éternel recommencement », l'Eglise a pour mission de garder le dépôt de la foi et les trésors de la prière chrétienne. La Tradition est vue comme la conservation d'un « invariant » par-delà les multiples variations contingentes des formes sacramentaires ou des expressions de la foi. Il arrive même que des particularités soient érigées au rang de « traditions » comme le latin liturgique ou la soutane ecclésiastique. Le cycle liturgique est mis en avant comme le rythme de toute la vie chrétienne. Le travail théologique montre comment le Christ, Verbe incarné, demeure présent aux siens, à ses « fidèles », et sa méthode est volontiers apologétique face aux déviations et erreurs possibles au cours du temps.

L'Histoire linéaire

S'opposant souvent à cette conception cyclique, plusieurs théories modernes de la société mettent en avant un sens de l'Histoire reposant sur une « *rationalité* » (Hegel), une « *lutte de classes* » (Marx), une « *montée de l'Esprit* » (Teilhard de Chardin), un « *processus de réduction de l'altérité* » (GAUCHER¹¹), etc.

Dans cette modalité, au XIX^{ème} siècle on a parlé de « *développement du dogme* ». Après le Concile de Vatican I, certains pensaient que la procédure conciliaire serait désormais inutile avec la proclamation de cette forme suprême de définition des vérités qu'est l'infailibilité papale. Le Pape Jean XXIII remettait en cause cette hypothèse en convoquant un nouveau concile. Les conflits entre dogmatique et nouvelles sciences, historiques puis exégétiques, de la fin du XIX^{ème} siècle et début du XX^{ème}, prenaient fin avec ce concile et, en particulier, la constitution *Dei Verbum* sur les deux piliers de la réflexion sur la foi : l'Écriture Sainte et la Tradition.

L'eschatologie chrétienne avait, elle aussi, été revisitée par des théologiens qui avaient eu à affronter les théories marxistes ou à dialoguer avec elles : y a-t-il un sens de l'Histoire ? ce qu'on nomme « les fins dernières » sont-elles assimilables à une fin de l'Histoire humaine ? etc. Paul RICOEUR, de son côté, montrait, avec le concept de « téléonomie », que l'« archéologie » même des textes fondateurs met à jour la finalité des actes croyants : un sens de l'Histoire est inscrit dans les origines et se déploie au cours du temps.

La démarche conciliaire chercha à allier la conception cyclique du retour aux sources avec la conception linéaire de l'*aggiornamento*. Dans cette configuration, le retour aux sources n'est pas invoqué comme obligation de reproduire les temps fondateurs, mais comme ressource pour l'adaptation au temps présent.

¹¹ *Le Désenchantement du monde*, 1985, Paris, Gallimard.

Lorsque le travail historique démontre la continuité des événements qui s'enchaînent, par lien de causalité par exemple, la Tradition est perçue comme la croissance organique de l'Église. On parle dès lors de progrès du dogme, d'enrichissement de la sacramentaire, de propagation de la foi... Le travail théologique, en s'appuyant sur les travaux d'historiens, met à jour les liens entre les différentes écoles théologiques, décrit l'élaboration des formulations dogmatiques, la construction du septénaire sacramentaire, etc. Ces travaux ont souvent servi de base à la rédaction des constitutions du Concile Vatican II.

L'Histoire didactique

« *Maîtresse de sagesse* », comme l'écrivait le Pape Jean XXIII, l'Histoire est source d'enseignements. A chaque génération revient de tirer les leçons du passé, d'une part pour en reproduire ce qui est excellent, d'autre part pour ne pas reproduire l' « inutile ».

La Tradition, dans cette optique, se vit comme reprise des « *exempla* », faits mémorables de la vie du Christ avec « *L'imitation de Jésus-Christ* », ou des saints avec les « *fioretti* » de François d'Assise, ou les nombreuses canonisations célébrées par le Pape Jean-Paul II pour dynamiser les communautés locales. Le risque de cette représentation de la Tradition est de dé-contextualiser les paroles et les gestes, de les isoler, de les réifier, de les « *priver de leur sens pour n'en retenir que le signifiant, pour faire de récits polyvalents des métaphores closes* » (BERLIOZ ¹²).

Pour éviter cette réduction du sens, une ouverture est possible avec l'approche parabolique ou « *poétique de la foi* » (MANIGNE ¹³). « *On parlera d'une structuration parabolique de la temporalité, lorsque la mémoire rappelle des récits du passé qui donnent des modèles pour la compréhension du présent et pour l'ouverture à un avenir. Les événements passés (racontés et mémorisés)... sont comme une « parabole » pour interpréter*

¹² BERLIOZ, 1981, « Quand dire c'est faire ». *Exempla* et confession chez Etienne de Bourbon (+v.1261), *Faire croire, modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIème au XVème siècle*, Rome, Ecole Française de Rome, p.133.

¹³ *Pour une Poétique de la foi*, 1969, Paris, Cerf.

l'expérience présente »¹⁴. C'est par la ré-appropriation du passé, des textes fondateurs, des pratiques anciennes, que l'expérience chrétienne des individus et des groupes se structure.

Ainsi, faire mémoire du Christ, c'est relier le présent d'une communauté chrétienne à sa raison d'être. Cette re-fondation permanente dit à la fois la distance et la proximité des origines. *« Ce qui institue le rite, ce n'est pas le récit pris comme texte écrit ou discours oral, c'est la récitation symbolique qu'un groupe fait de son origine par la pratique sociale, gestuée et parlée, qui le constitue dans la remémoration de son histoire »* (MOINGT ¹⁵).

Pour une communauté chrétienne, s'inscrire dans la Tradition, c'est moins conserver des formes d'expression parlée, écrite, gestuée, héritées de l'expérience des communautés d'hier, que reconnaître le lien qui l'unit aux autres communautés de foi d'hier et d'aujourd'hui, dans la diversité comme dans la ressemblance. On cite très à propos la phrase d'Irénée, évêque de Lyon, s'opposant au Pape Victor qui voulait imposer une seule date pour Pâques et une unique façon de jeûner : *« la différence du jeûne confirme l'unité de la foi »* (Eusèbe, Hist.Eccl. V, 24, 13), traduite par extension ainsi : *« la symphonie des pratiques construit la foi »*.

Les communautés chrétiennes puisent dans l'Histoire, « maîtresse de sagesse », des leçons pour leur propre actualité. L'Eglise se souvient de son Seigneur et, au cours des siècles, s'enrichit de l'expérience des saints, des docteurs, des théologiens... La Tradition est la mémoire vivante d'une Eglise jamais figée, mais soucieuse de renouveler, en toutes circonstances, sa fidélité à un Message évangélique toujours identique mais sans cesse relu et approfondi. Le travail théologique se fait pour cela herméneutique. Il décrypte les interprétations du passé et présente des interprétations pour le temps présent.

¹⁴ *Chrétiens en Mouvement, pratiques sociales et mémoire de Jésus-Christ*, 1987, Lyon, Faculté de théologie de Lyon, p.127.

¹⁵ *Le Récit fondateur de rite, Recherches de Sciences Religieuses*, 1987/75/3, p.341.

L'Histoire discontinuée

Le travail des historiens tend aujourd'hui, en reconstituant le contexte des événements passés, d'en décrypter la signification pour leurs contemporains. Et toute recherche nouvelle permet de reprendre incessamment ce travail. *« Ce qui est établi ne doit pas rester isolé, mais s'intégrer à un ensemble où il trouve son sens et qu'il aide à mieux comprendre. Un fait entre dans une construction historique, sujette à reprise, à révision, à reconstruction »* (POULAT¹⁶).

Là où les théologiens auraient tendance à définir une continuité dans des invariances, l'historien montrera plutôt des ruptures, des discontinuités, des oppositions. *« Dans toutes les religions faisant appel à un événement, à un récit fondateur, à une révélation ou à une tradition, l'histoire a tendance à devenir norme... L'historien des phénomènes religieux doit alors accomplir un double travail : d'une part restituer les faits à travers les indices et les témoignages, d'autre part restituer à ces faits leur qualité de passé.... Le théologien fait de l'histoire ou d'une portion d'histoire quelque chose de valable pour le présent ; l'historien fait de l'histoire ou d'une portion d'histoire un passé, un moment autre que le temps présent. »* (FAIVRE¹⁷).

Ainsi, les différentes formes sacramentaires léguées par les générations précédentes ne sauraient constituer ni un musée ni un répertoire de possibilités. Elles sont une indication de la façon de prier des communautés d'hier. Une génération se tournant vers ce passé s'y retrouve plus ou moins, allant de la pleine concordance à la totale incompréhension. En voici quelques exemples.

Le décret de Cyprien autorisant un incroyant à baptiser un catéchumène à l'article de la mort s'explique aisément dans son contexte¹⁸, mais le théologien peine à le justifier dans la pratique ecclésiale actuelle, qui l'a d'ailleurs écarté.

¹⁶ in *Notre Histoire*, 1985/11.

¹⁷ in *Notre Histoire*, 1985/11, laïcs : histoire de mots.

¹⁸ En raison de ses exigences, le baptême était reçu comme l'extrême onction le fut à d'autres époques. Le fidèle restait catéchumène longtemps. Un soldat catéchumène sur un champ de bataille, à l'article de la mort, ne pouvait pas trouver facilement un chrétien pour le baptiser.

Le sacrement de pénitence a été vécu dès l'origine comme un « second baptême », une « seconde planche de salut », et la rechute entraînait l'ex-communication. L'avènement, plus tard, de la pénitence « tarifiée et réitérable » s'inscrivait dans un tout autre contexte. L'historien expliquera quelles significations ces rites portaient en eux-mêmes dans leurs propres contextes, le théologien expliquera à quel pardon de Dieu pouvaient croire des croyants vivant dans ces contextes différents.

Le sens même des mots, au cours de siècles, se modifie. Aussi doit-on proposer de temps à autre des traductions nouvelles de la Bible, des formulations nouvelles des rituels en langues vulgaires. Le mot « miséricorde » n'est pas entendu avec la même oreille du XVI^{ème} siècle jusqu'à nos jours : « Miséricordieux Jésus », « Mère de miséricorde », « Dimanche de la Miséricorde »... Est-il l'équivalent du mot « amour » ? « compassion » ? « tendresse » ? Le *Vocabulaire de théologie biblique* s'inscrit dans cette optique de restitution des différences et des proximités de significations de langage.

La prédication sur les évangiles du dimanche illustre bien cette difficulté de transcription d'un texte ancien dans l'expérience immédiate. Tel mot retient l'attention du prédicateur, tel rapprochement avec un autre texte. On peut aussi proposer plusieurs re-lectures possibles puisées dans le passé en répondant à ces questions : pourquoi les premières communautés chrétiennes ont-elles écrit ou retenu ce texte ? quel usage en ont fait les Pères de l'Eglise ? comment entre-t-il dans les argumentations de la théologie scholastique ? de quel type d'interprétation a-t-il fait l'objet à l'époque moderne ? etc.

Lorsque le travail historique analyse les documents pour reconstruire les événements, il exhume du passé des formes qui appartiennent à l'histoire, sans donner de leçons ni définir des invariants ni établir de régularités, cyclique ou linéaire. Le travail théologique cherche alors à inscrire les formes de prière, d'annonce de la foi, d'organisation des communautés, etc., dans les conditions de leur production, dans leurs contextes. L'Eglise, ou plutôt les communautés ecclésiales vivent dans un temps et un espace donnés, qui façonnent leurs manières d'être, et, dans cette diversité, chacun reconnaît l'autre comme son semblable, « entend dans sa propre langue publier les merveilles de Dieu » (Act. 2/11), au cours des siècles et dans tous les continents. La variété des expressions de foi et de prière démontre la catholicité de l'Eglise, la reconnaissance mutuelle des communautés exalte son unité, le principe de synodalité reflète son apostolicité, l'absence d'un monopole culturel enracine sa sainteté dans « Celui qui est, qui était et qui vient », (Apoc, 1, 4-8).

1.2. LES REFERENCES RATIONNELLES

Aujourd'hui comme hier, les discours chrétiens se construisent sur des logiques de pensée, et les pratiques chrétiennes sur des logiques d'action. Comprendre la logique de l'autre est indispensable à la fois pour rejoindre la foi des communautés d'hier et pour vivre ensemble cette même foi aujourd'hui. C'est ainsi que l'on peut devenir davantage fidèle dans la Foi ecclésiale.

En disant cela, nous prenons acte que les Ecritures comme les rites sont advenus au sein de communautés de foi. Nous prenons acte aussi que, même si, par un fait exceptionnel, un texte sacré ne variait pas d'un manuscrit à un autre, d'une traduction à une autre, même si une rubrique ne variait pas d'un rituel à un autre, d'une langue à une autre, la pratique de lecture des textes et la pratique rituelle s'inscriraient toujours dans des contextes différenciés et dans le temps et dans l'espace.

Ces différences contextuelles s'illustrent par des changements dans la forme même du Livre sacré (rouleau manuscrit, reliure de feuillets imprimés...), dans ses lieux de conservation (monastères, universités, familles...), dans son emploi (liturgie, catéchèse, étude...). Elles s'illustrent aussi dans le déroulement liturgique (les *ordo missae, poenitentiae*...), la disposition du chœur (ambon ou chaire, autel face au peuple ou au tabernacle...), l'architecture des lieux de prière communautaire (basilique, nef croisées...), la forme des objets religieux (tabernacle inséré dans l'autel principal ou latéral, coupe ou calice...), la répartition des places et des rôles (célébrant, fidèle, chanteur, assistant...), etc. Elles s'illustrent encore dans la compréhension ou l'incompréhension des mots (il y a toujours de nouvelles traductions de la Bible), des idées, des argumentations, des références textuelles ou rituelles (il y a toujours de nouveaux travaux d'érudits), etc.

En cherchant à comprendre quelles logiques soutenaient les discours et les pratiques des communautés d'hier, on peut

mieux comprendre comment elles se référaient elles-mêmes aux Écritures et à la Tradition. De même, en cherchant à comprendre les logiques qui sous-tendent les discours et les pratiques des communautés d'aujourd'hui, on peut parvenir à mieux comprendre de quelle manière, elles aussi, se réfèrent à ces deux piliers de la foi.

Les études exégétiques, patristiques, liturgiques, et d'autres encore, se sont penchées sur ces logiques en s'intéressant aux contextes historiques d'élaboration des documents, aux formes littéraires employées (midrash, homélie, catéchèse, récit hagiographique...), aux destinataires et aux usages (célébration, étude, *lectio divina*, *disputatio*...), etc., mais aussi en mettant à jour les références implicites, les présupposés, les habitudes, etc.

Les difficultés rencontrées dans les traductions francophones de la Bible à usage liturgique illustrent bien que, non seulement les mots n'ont pas toujours la même signification, mais encore les tournures de phrases, les enchaînements, au sein d'une même communauté et tradition linguistiques, car il y a des logiques propres à chaque groupe social, des modes de penser et d'agir.

Nous allons évoquer maintenant quelques logiques cognitives puis quelques logiques pratiques qui sous-tendent les actions ecclésiales.

LES REFERENCES AUX LOGIQUES COGNITIVES

Qu'entendre par logiques cognitives ou logiques de pensée ? Une des formes de raisonnement bien connu est le syllogisme qui a ses propres règles de cohérence : on le trouve dans la pensée aristotélicienne et dans la logique cartésienne. On le trouve peu dans les discours pauliniens, dont une mentalité moderne peine parfois à voir la « logique », tant elle semble éloignée de la culture occidentale actuelle. Cela n'enlève rien à sa valeur, mais exige un effort intellectuel pour la saisir : c'est le rôle des exégètes, des prédicateurs, des catéchètes.

Nous allons prendre quelques exemples de logiques de pensée, dont nous nous servons dans notre réflexion courante pour justifier nos points de vue ou critiquer ceux des autres : l'argument d'autorité, le principe de non-contradiction et l'implicite d'un discours.

L'argument d'autorité

Employer l'argument d'autorité suppose que soient acceptés :

- le principe même d'en référer à un autre, sinon cette démarche est perçue comme un défaut de pensée propre,
- l'usage qui en est fait ; ainsi, par exemple, la pseudépigraphie (signer du nom de l'autorité sous laquelle on se place) est considérée comme plagiat, ce qui n'était pas le cas dans l'Antiquité ou dans le Haut-Moyen-Age (voir les écrits de Denys),
- l'instance à laquelle il est fait appel : elle doit effectivement « faire autorité » et pour l'auteur et pour le destinataire.

Dans les pratiques ecclésiales, l'argument d'autorité est co-naturel à la mission ecclésiale, puisque l'on s'inscrit dans une Tradition qui repose sur un Canon des Ecritures. Mais l'argument d'autorité n'est pas utilisé de la même manière par tout le monde et à toutes les époques.

Les Pères de l'Eglise citent les versets de la Bible dans leur sens littéral ou allégorique. Thomas d'Aquin fait de même avec les écrits des Pères ou d'Aristote. Peuvent faire autorité un raisonnement, une citation, un travail érudit, une vie de saint, etc. On peut opposer les « autorités » entre elles, comme il était d'usage dans la scholastique, chercher à concilier leurs divergences ou conserver leurs spécificités, hiérarchiser les autorités invoquées, etc. Un écrit, une attitude, un personnage, une fonction, font autorité à telle époque ou dans tel contexte, mais leur autorité peut se perdre au siècle suivant ou dans une autre contrée : ne disait-on pas « *vérité en France, erreur au-delà des Pyrénées* » ?

Parmi les autorités le plus souvent invoquées dans les pratiques et les discours pastoraux, mentionnons l'Evêque du lieu pour les diocésains et le clergé, ou un évêque emblématique comme le Cardinal Daniélou, Mgr Lefebvre, Mgr

Gaillot, un Pape (Pie XII ou Jean XXIII, Paul VI ou Jean-Paul II), un Concile (Vatican I ou Vatican II ou Trente), des Pères de l'Eglise, Saint-Thomas d'Aquin, des théologiens (Centre de Sèvres et de Meylan, ou de Salamanque et de la Grégorienne), des exégètes, des historiens, etc.

Le problème est que ce qui fait autorité pour les uns ne fait pas forcément autorité pour d'autres. Et cela ne date pas d'aujourd'hui. Très tôt les « autorités » de l'Eglise sont intervenues pour donner des limites aux écrits évangéliques qui « feraient autorité » : elles ont défini le Canon des Ecritures en excluant des écrits désignés dès lors sous le vocable de « apocryphes ». Les « autorités » de la Réforme ont contesté certains des écrits canoniques de l'Ancien Testament, comme elles ont contesté l'autorité du Pape ou le septénaire sacramentaire. Peut-on dire que l'autorité des Pères du Concile Vatican II n'est pas aujourd'hui contestée, lorsque l'on met en discussion la réforme liturgique, la liberté religieuse, la fonction épiscopale, les relations avec le peuple juif ? Même si on oppose le texte, ou l'intention initiale des auteurs, à sa mise en œuvre, c'est toujours une autorité qui est mise en cause : celle qui édicte des décrets d'application ou celle qui veille sur leur bonne application. En fait, l'argument d'autorité ne joue parfaitement que lorsqu'il y a accord sur son principe et son usage, sinon la dialectique reprend ses droits en opposant les « autorités » les unes aux autres.

Le principe de non-contradiction

La logique aristotélicienne, qui sous-tend une grande part de la pensée occidentale, a établi un principe, que l'on trouve dans le syllogisme, selon lequel si A et B s'opposent, des éléments de A ne peuvent être en B ni l'inverse. La christologie s'est bâtie en partie sur ce principe de l'opposition théorique entre Dieu et Homme et leur conjonction parfaite en Jésus Homme-Dieu.

Une fois les convictions affirmées par les premiers conciles que le Christ est « *vrai Dieu vrai Homme* », face aux « hérésies » d'un Dieu ayant pris apparence humaine ou d'un Homme vénéré comme Dieu, le travail théologique dut en donner une version intellectuellement acceptable. La distinction entre « nature » et « personne » permit d'allier les contraires, natures

divine et humaine, au sein de la même personne (hypostase) : unité de personne, dualité de nature. Les christologies naviguent au cours des siècles entre ces deux tendances récurrentes, nestorianisme et monophysisme.

*Jésus-Christ est vrai Dieu et vrai homme, avec deux natures, divine et humaine, non pas confondues, mais unies dans la Personne du Verbe. Néanmoins, dans l'humanité de Jésus, tout – les miracles, la souffrance et la mort – doit être attribuée à sa Personne divine, qui agit par la nature humaine qu'elle assume.*¹⁹

On voit bien dans cette définition que ce qui constitue l'Humain ne constitue pas le Divin. Une fois cette distinction faite, on rassemble les éléments constitutifs de deux natures en une entité unique, la Personne du Verbe, et immédiatement on parle d'une « assomption » de l'une des natures par l'autre.

D'autres logiques de pensée existent au sein du christianisme, plus « orientales », comme celle qui permet de penser le Christ comme Icône de Dieu. Mais il se pourrait qu'encore d'autres logiques de pensée, comme celle basée sur le *yin* et le *yang* où les oppositions complémentaires s'imbriquent, permettent dans un avenir proche d'élaborer des christologies qui donnent aux chrétiens une approche du mystère du Christ renouvelée et inattendue, où l'on ne parlerait ni d'assomption ni d'image.

Les attitudes pastorales reflètent souvent, elles aussi, ce dilemme « Dieu & Homme », décliné sous plusieurs modes : Eglise & Société, Foi & Vie, etc., et en divers domaines.

- Des slogans résument ces oppositions : « *Eteins la TV et ouvre l'Evangile* », « *Tiens le journal dans une main et l'Evangile dans l'autre* ».

- Des conceptions du séminaire, lieu de formation des prêtres, illustrent aussi cette opposition : les uns le pensent comme un monastère et un temps de retraite initial, d'autres comme un temps d'apprentissage et un lieu-ressource de l'Eglise diocésaine.

- Au cœur de la liturgie eucharistique, on entend des « prières universelles », largement ouvertes aux préoccupations du temps, ou bien « des prières des fidèles », qui apportent plutôt

¹⁹ *Catéchisme de l'Eglise catholique Abrégé*, 2005, question n°89.

les soucis de chacun des membres de la communauté rassemblée.

- La notion même de témoignage aujourd'hui semble se partager entre deux démarches : aller vers les autres pour vivre notre foi au milieu d'eux, amener les autres à nous pour qu'ils découvrent notre foi.

Certes, au moment où l'on choisit une action pastorale, on n'opte pas franchement et définitivement pour une christologie contre une autre, mais on met en œuvre une sensibilité christologique propre, et dans la justification des choix pastoraux émergeront ces options fondamentales, dont on a hérité et que l'on s'est réappropriées. Ainsi s'esquissent des mouvances théologiques, spirituelles, pastorales, avec leur cohérence souvent identifiée par un nom « propre » : « la Cité catholique », « l'Action Catholique », « les Communautés de base »..., avec leurs ouvrages de référence, leurs organisations, leurs slogans, leurs formes de prière, leurs préférences sociales, leurs lieux symboliques.

L'implicite

Face à un discours ou une activité qui ne nous sont pas con-naturels, une gêne parfois s'installe : on ne comprend pas tout, des éléments nous échappent, il semble exister des sous-entendus. En effet, ce qui n'est pas dit n'a précisément pas besoin d'être dit pour que des gens se comprennent et agissent ensemble. Leur action et leur discours portent la trace de leur connivence : ils parlent le même langage et ont les mêmes réactions ; l'étranger au groupe n'entend pas la même chose ou ne comprend rien à ce qui se passe. C'est le règne de l'implicite.²⁰

²⁰ Cette communauté de vues, de sentiments, d'intentions, émerge sous des formes que l'Ecole linguistique de Lyon a permis d'exhausser : présupposé, sous-entendu, inférence... Voir les ouvrages, entre autres, de C.KERBRAT-ORECCHIONI.

A propos de l'instruction romaine *Redemptionis Sacramentum*, un groupe « traditionaliste » écrit ceci : *quant aux catholiques attachés à la messe traditionnelle et à tous ceux qui ont souffert des dérives post-conciliaires, ils se réjouiront que le Saint-Siège ait rappelé fermement les normes liturgiques qui doivent être observées pour la célébration du Saint Sacrifice de la messe.* L'implicite dans cette citation est triple :

- il est « entendu » qu'il y ait eu des dérives par rapport à une norme,
- il est « sous-entendu » que les catholiques traditionalistes ont respecté cette norme,
- il en est déduit que la messe traditionnelle entre dans cette norme.

Or le contenu de la norme liturgique de 1969 est celui-ci :

- la messe en rite Pie V n'est pas inscrite dans la norme conciliaire ; en fait le latin est autorisé dans le nouveau rite ;
- la messe en rite Pie V n'est pas une norme post-conciliaire, mais une autorisation donnée par la suite aux catholiques « traditionalistes » qui reconnaissent l'autorité du Pape et ont refusé le schisme de Mgr Lefebvre.

L'existence éventuelle de « dérives » par rapport à la norme ne justifierait en rien le retour ni à la langue latine ni au rite de Pie V. La logique de pensée repose ici sur des éléments implicitement admis au sein du groupe « traditionaliste », mais non explicités ni prouvés.

Ce type de raisonnement est largement répandu et n'est pas l'apanage d'une mouvance particulière. Il ne pose généralement pas problème dans un groupe social lorsqu'il reflète une communauté de points de vue propres au groupe. Ce sont les « étrangers » à ce groupe qui le « dénotent ». C'est ainsi que souvent, à la première lecture de certains textes, à la première audition d'un discours, on est capable d'en identifier le groupe éditeur.

Les experts en liturgie, qui ont contribué, directement ou indirectement, à la réforme conciliaire, au « renouveau liturgique », argumentent souvent avec un implicite bien aussi fort : celui de la dégradation de la liturgie eucharistique au cours des siècles. JUNGMAN (*Missa sollemnia*) comparait l'« ensemble fort complexe » de la liturgie de la messe (il s'agit du Missel romain de Pie V) à un château à dédale de galeries, avec des « éléments hétéroclites » par rapport au modèle antique stabilisé au IV^{ème} siècle. Louis BOUYER (*L'Eucharistie*) parlait des « excroissances médiévales » survenues après le Pape Grégoire le Grand (+604). La « vraie » messe se situe pour eux dans les tous premiers siècles (avant le IV^{ème} ou avant le VII^{ème}), à laquelle la réforme liturgique doit permettre de revenir. De fait, les nouvelles prières eucharistiques s'inspirent de liturgies antiques comme la *Tradition d'Hyppolite*.

Mais comment définir quelle est la véritable messe, sur quels critères ?

Aujourd'hui même, dans une Eglise catholique traversée d'interrogations et de débats, il est utile d'avoir une connaissance des logiques de pensée qui peuvent être à l'œuvre, afin de rendre compréhensibles les uns aux autres les différences d'approches, et, si c'est souhaitable et possible, les rapprochements et les ententes. Sans doute est-ce là l'un de rôles des responsables pastoraux actuels, si tant est que le pasteur ait à assurer la communion des différences, car c'est là aussi un point de vue particulier sur ce que doit être le ministère presbytéral et épiscopal.

LES REFERENCES AUX LOGIQUES PRATIQUES

Après les logiques de pensée repérables dans les pratiques discursives, nous voudrions aborder des types de logiques qui sont analysables à partir des pratiques chrétiennes. Ce sont les approches sociologique, psychologique, etc. Plusieurs écoles théoriques, à l'intérieur de chaque discipline, offrent des degrés de pertinence variable selon l'intérêt que l'on porte à ce type d'analyse et les conceptions que l'on a des rapports entre les sciences sociales et le fait religieux.

Pierre BOURDIEU, avec sa Théorie des champs, a montré comment le catholicisme français s'était structuré de manière uniforme. Il y a un « *habitus* » ecclésial, c'est-à-dire un « *système de schèmes de pensée, de perception et d'action* », un « *modus operandi* », propre au champ catholique. Sans doute aujourd'hui distinguerait-il une grande variété au sein de ce monde religieux.²¹ On a toujours intérêt à ne pas oublier les logiques sociales dans la définition d'une pastorale. Ainsi, on aurait su que toute réforme imposée suscite sa propre résistance.

²¹ Un résumé de cette théorie est accessible dans l'ouvrage de DIANTEILL, LÖWY. *Sociologie et religion. Approches dissidentes*, 2005, Paris, PUF, pp.165-198. On peut aussi s'intéresser à une autre approche avec les travaux conduits par Catherine GREMION au Centre de Sociologie des Organisations. Sur ces questions, on peut consulter le site de sociologie pastorale <http://sociologiepastorale.com>.

La religion populaire en France

Autour de l'année 1975, dix ans après la clôture du Concile Vatican II, fut mise en cause la réforme liturgique, non point dans son principe, du moins à l'origine, mais dans ses applications. La réforme avait ébranlé d'une part des catholiques qui avaient une pratique liturgique épisodique et ne retrouvaient plus les rites de leur enfance, d'autre part des catholiques de pratique assidue qui demeuraient attachés aux rites anciens. De la conjugaison de ces deux types de résistance naissait la défense de ce qu'on appela « la religion populaire », c'est-à-dire de formes pré-conciliaires de la liturgie, aussi bien rites de passages que chant grégorien, exercices de piété que prière eucharistique dite « romaine » (prière n°1). Bientôt les innovations du Rituel devinrent objets de critiques : prière universelle, homélie sur l'évangile, liturgie de la Parole, communion dans la main, distribution de la communion par des laïcs, messes d'enfants, absolution collective, etc. On regretta amèrement l'abandon des processions, vêpres, saluts du Saint-Sacrement, statues, médailles..., « *par lesquels les humbles, les « marginaux » comme on dit aujourd'hui, expriment leur relation à Dieu* »²².

La résistance à la réforme décidée par l'autorité ecclésiale, et tout premier acte des Pères du Concile le 4 décembre 1963, fonde la notion de religion populaire.

La conception de la religion populaire prend sa signification dans des sociétés où fonctionnent des autorités religieuses assurant une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie ; la religion populaire est alors une religiosité vécue – au niveau des représentations, affects et coutumes – sur le mode d'une différence par rapport à la religion officielle ; (...) une religiosité vécue dans les groupes sociaux en quelque sorte pour son propre compte indépendamment d'une référence ecclésiastique (MAITRE²³).

Le pontificat de Jean-Paul II permit aux autorités ecclésiales de récupérer une frange des fidèles en revenant sur certaines possibilités offertes par le Concile, en reprenant des formes anciennes de piété, en privilégiant pèlerinages et rassemblements autour de sa personne. Celui de Benoît XVI prolonge cette tendance.

Pour la génération post-conciliaire, ces retours au passé constituaient une innovation : en effet, celle-ci les découvrait. Ainsi pouvait-elle chanter sans réticence en latin, aller en pèlerinages, processionner en ville, réciter le chapelet. Tout cela devenait moderne, suscitant la joie des nostalgiques avec cette argumentation : « *si les jeunes aiment cela, c'est que l'avenir est de revenir au passé* ». Mais toute une génération peut chanter latin, grec, araméen ou hébreu, sans attacher plus d'attention que cela aux mots *amen, alleluia, gloria, maranatha, kyrie ou hosanna...*, car pour elle le plus important est l'ambiance générale dans laquelle elle exprime sa foi au Christ sans contrainte.

La réforme liturgique avait cherché à retrouver les formes les plus anciennes d'expression de la prière collective en abandonnant « *ajouts et dérives* » survenus au cours des siècles (*Constitution sur la liturgie* n°50). Mais la liturgie rénovée, plus biblique, plus sobre, plus cohérente, plus réflexive, plus contrôlée, plus « intellectuelle » dit-on, ne parvenait pas à canaliser toutes les formes individuelles de prière. Des fidèles avaient besoin de retrouver des formes privées, non contrôlées par les autorités ecclésiastiques : prière spontanée, prière silencieuse de l'adoration, prière répétitive, prière itinérante... Bientôt des évêques, surtout ceux qui n'avaient pas participé au dernier concile s'entendirent avec les groupes charismatiques ou les groupes traditionalistes, renouèrent avec le culte eucharistique, le Rosaire, les processions ou le chant latin...

²² *Les Fumées de Satan*, 1976, p.19-20.

²³ La religion populaire, *Encyclopaedia Universalis*, 1972/14, p.35, p.40.

Les différences entre chrétiens ont toujours existé et ont parfois abouti à des séparations. Elles se présentent très souvent comme des options théologiques ou ecclésiologiques irréductibles, en fait elles peuvent n'être, certains disent qu'elles sont avant tout cela, que la production de logiques sociales, qui accompagnent le discours théologique ou plus souvent le masque. Un défaut de compréhension de ces logiques pratiques entraîne très souvent des oppositions, pastorales et théologiques, peu fécondes. En effet, c'est souvent moins des options volontaires qui sont en jeu, que les effets inéluctables de logiques qui échappent aux intéressés eux-mêmes.

Nous allons dire maintenant quelques mots de deux théories : la Théorie de la communication mass-médiatique illustrée par le cas des voyages du Pape Jean-Paul II et la Théorie de la représentation illustrée dans le prochain chapitre sur les pratiques sacramentaires.

La Théorie de la communication mass-médiatique

L'influence des mass-media et la montée de l'individualisme ne sont pas étrangères à l'émergence du système « affinitaire » au sein du catholicisme. On entend par là la tendance, aujourd'hui renforcée, qu'ont les fidèles de choisir leur propre façon de croire, de prier, de témoigner de l'Évangile du Christ. Le croyant d'aujourd'hui serait plus enclin que celui d'hier à se façonner une religion particulière. En effet, la diminution des contraintes sociales lui permet d'opérer un choix parmi les modes d'appartenance à la communauté ecclésiale, désormais tolérés sinon autorisés : participation à un événement fédérateur (JMJ, voyage du Pape), à un groupe de spiritualité effervescente, à un style liturgique imprimé par un curé dans sa paroisse, à une célébration pénitentielle avec absolution collective, etc. En conséquence, il en vient à choisir ses confrères, ses coreligionnaires. Les groupes agrègent des individus qui ont les mêmes affinités.

Les media ont vite repéré cette évolution à l'intérieur du monde catholique et ont cristallisé les options par la diffusion répétée d'images et de discours très typés. Ainsi, qu'il adhère à ces évolutions sociales ou qu'il les refuse, tout catholique affirme

son identité en se positionnant par rapport à ces nouvelles formes ecclésiales : fidèles de Jean-Paul II, adeptes des communautés charismatiques, militants engagés dans l'action sociale, lecteurs de la revue *Communio*, de *Concilium*, de *Golias*, de *La Croix*, pratiquants de l'absolution collective, de la confession auriculaire, de la messe tridentine, clercs en col romain, en costume cravate, adhérents du Mouvement des Cadres Chrétiens, des Entrepreneurs et Dirigeants Chrétiens (ex Confédération Nationale du Patronat Chrétien), etc.

Ce pluralisme est illustré par une série de personnages que les médias promeuvent représentant d'une tendance en les invitant régulièrement à s'exprimer. En effet, les médias de masse sont plus adaptés à montrer des personnes qu'à analyser des faits sociaux et tendent à identifier une pensée ou une action à une personne physique, qui devient l'emblème médiatique d'un groupe social. Mais cette cristallisation simplifie à l'extrême les réalités sociales et souvent les présente sous la forme dualiste d'une alternative : être ceci ou cela.

La communication médiatique favorise la communion entre ces personnages et leurs « partisans ». Elle a pu ainsi servir d'instrument de re-construction d'une certaine communion ecclésiale autour de la personne de Jean-Paul II.

Les voyages du Pape Jean-Paul II

Cette initiative pastorale repose sur une logique de communication par mass-media bien maîtrisée : la massification autour d'un emblème personnalisé. Cette opération se déroule en deux temps : la foule se rassemble autour d'un point commun (ici la personne du Pape) et le spectacle de cette communion retransmis par les média tend à faire des individus téléspectateurs une masse participant à distance à l'événement.

La télévision est le média particulièrement adapté pour faire ressentir cette relation de communion. Elle renforce l'effet du lien affectif tissé entre un homme et une foule que sa présence galvanise, en construisant la représentation de cette opération de séduction. L'opinion publique façonnée par ce type de communication retient du Pape des traits de sa personnalité plus que de sa fonction : son charme, son authenticité, ses qualités de cœur, son courage, son regard malicieux, traits qui peuvent réveiller les esprits, redonner du souffle car « séduire, c'est transporter la foule d'un univers de raison dans un univers d'imagination, où la toute-puissance des idées et des paroles éveille des souvenirs en cascades, inspire des sentiments forts » (MOSCOVICI ²⁴). Le charisme de fonction se confond ici avec le charisme de la personne.

Cette « con-fusion » fait de l'événement médiatique d'un voyage de ce Pape un événement proprement religieux, de mise en présence *hic et nunc* d'un peuple rassemblé autour de son Pasteur universel et de millions d'individus regardant à distance la retransmission télévisée. Ce qu'un sociologue canadien résume en ces termes : « la production mass-médiatique du charisme pontifical a fait du voyage du Pape en terre canadienne une véritable célébration de la communication de masse mais c'est précisément en cela que l'événement a pris sa dimension religieuse spécifique, structurant dans une même communion émotive la paradoxale identité d'un public autrement dispersé » (LEMIEUX ²⁵).

La représentation médiatique du Pape déplaçant les foules à chacun de ses déplacements permet au téléspectateur de s'associer à ce « déplacement » sans pour autant changer lui-même de place : elle tient lieu de démarche et, en ce sens, constitue une fiction au milieu de la chaîne des autres fictions télévisuelles.

Cette représentation médiatique constitue aussi ce Pape comme la figure emblématique du croyant, qui a le courage de sa foi, qui offre sa souffrance physique, qui pardonne, qui prie, etc. Comme pour tout personnage médiatiquement connu, elle le transforme en vedette, en exemple. C'est ainsi que dès son décès, des foules lui ont conféré le statut de saint, confondant deux logiques : celle de « starification » (être connu de tous) et celle de « sanctification » (être reconnu comme élu de Dieu donné en modèle).

Cette « con-fusion » eut pour conséquence de mettre dans l'ombre tout membre du Collège épiscopal qui n'aurait pas ce même charisme personnel face aux foules ou aux média. Une ecclésiologie se construisait alors moins sur les fonctions que sur les personnalités données ainsi en exemple : tel prêtre rockeur sud américain, tel évêque au franc parler, tel prédicateur stimulant des miracles, telle religieuse engagée dans l'action sociale... La popularité garantit le charisme de fonction ; son absence peut lui nuire.

Après le dernier conclave, la génération des JMJ s'interrogeait sur les capacités du successeur, non pas de Pierre mais de Jean-Paul II, à remplir ce rôle : à savoir assumer la fonction papale en présentant ce même charisme d'homme médiatique. Le Pape Benoît XVI a rapidement montré qu'il assumerait la fonction, mais sans les particularités de son prédécesseur, et qu'il n'en était pas moins Pape, mettant fin ainsi à une « confusion » de deux logiques, médiatique et ecclésiologique, qui avait eu son efficacité.

²⁴ *L'Age des foules*, 1981, Paris, Fayard, p.189.

²⁵ Charisme, mass-media et religion populaire. Le voyage du Pape au Canada, 1987, *Social Compass* XXXIV/1, 13.

La Théorie de la représentation

La Théorie de la représentation est issue de l'Histoire des mentalités et de la Psychologie sociale. Pour Fernand BRAUDEL :

*« À chaque époque, une certaine représentation du monde et des choses, une mentalité collective dominante anime, pénètre la masse entière de la société. Cette mentalité qui dicte les attitudes, oriente les choix, enracine les préjugés, incline les mouvements d'une société, est éminemment un fait de civilisation ».*²⁶

L'historien distingue les différences entre les sociétés passées et la société à laquelle lui-même appartient, comme dans les sociétés contemporaines le voyageur, l'anthropologue ou le journaliste, distinguent l'étrangéité des autres sociétés à travers des attitudes, des préjugés, des comportements, bref des mentalités qui diffèrent des siennes. Serge MOSCOVICI ²⁷ a réhabilité la notion de représentation en Psychologie sociale pour décrire et expliquer le fonctionnement des groupes sociaux. Les individus s'agrègent en raison de points de vue qu'ils partagent, et leur groupe d'appartenance fabrique et renforce leurs caractéristiques communes constituées d'expériences, d'idées, d'images... A l'intérieur du groupe on se comprend « à demi mot », « on s'entend bien » sans qu'on ait besoin d'explicitier davantage. Ce sont des représentations qui soudent les individus entre eux au sein d'un groupe restreint ou d'une société plus vaste, représentations plus ou moins figées (ce sont les stéréotypes) et plus ou moins conscientes (ce sont les préjugés). D'ordre mental, ces représentations sont dites sociales en tant que marques, emblèmes d'un groupe social donné.

La représentation sociale est un corpus organisé de connaissances et une des activités psychiques grâce auxquelles les hommes rendent la réalité physique et sociale intelligible, s'insèrent dans un groupe ou un rapport quotidien d'échanges, libèrent les pouvoirs de leur imagination. ²⁸

²⁶ Grammaire des civilisations, 1963.

²⁷ La Psychanalyse, son image et son public, 1961, Paris, PUF.

²⁸ MOSCOVICI, 1961, pp. 27-28.

A la suite de MOSCOVICI, on peut définir les trois fonctions de la représentation sociale :

- cognitive, pour appréhender les réalités, dans une vision du monde communément admise (par exemple : « le soleil tourne autour de la terre » ou... l'inverse),
- social, pour permettre l'échange, dans une compréhension réciproque, par un langage commun,
- symbolique, pour produire des significations, dans des œuvres, des créations, des inventions.

L'historien, en se penchant sur les traces laissées aux générations futures (édifices, écrits, images, etc.), cherche à en découvrir le sens pour leurs auteurs et leurs contemporains et à définir l'originalité de tel groupe, de telle société d'hier. Le psychologue social mène le même type d'enquête pour comprendre son interlocuteur et comprendre en quoi il lui est à la fois « autre et semblable ».

L'étude des représentations sociales du groupe, dans ses différentes modalités d'expression (mythes, idéologies, romans, iconographies, expressions verbales, etc.) porte sur la transformation de l'expérience groupale et du vécu groupal intrapsychique en un système social de représentation plus ou moins cohérent, mis en place à travers un langage, et dont une des fonctions majeures est de rendre intelligible un ordre de relation à un objet, d'établir à son propos une communication intersubjective. Un tel système définit la culture, c'est-à-dire le code commun à tous les membres d'une formation collective organisée. (KAES ²⁹)

Cette approche, particulièrement féconde dans le travail sociologique portant sur les sociétés passées (histoire) ou présentes (psychologie sociale), trouve un champ d'application presque évident dans le domaine religieux. Une religion se caractérise par une vision du monde, un langage, des productions, qui lui sont propres. Ces représentations sociales incluent des références à des événements, des livres, des personnalités, qui constituent une tradition, orale et/ou écrite.

Par exemple, lorsque des chrétiens parlent du Saint Sacrifice de la Messe, sans le dire ou le penser à chaque fois, ils font référence aux rites sacrificiels largement répandus dans les

²⁹ *L'Appareil psychique groupal, construction du groupe*, 1976, Paris, Dunod, pp. 31-32.

sociétés de jadis, mais aussi aux sacrifices d'Isaac, de Melchisédech, au sacrifice du Christ, et à ce que leur en ont dit leurs parents, les prêtres et les catéchistes. S'ils parlent d'invitation au Repas du Seigneur, ils évoquent là des convives autour de la table pour rompre le pain, repas domestique ou repas de noces, mais surtout le dernier repas de Jésus avec ses disciples et cette tradition perpétuée du rassemblement dominical de la communauté. Ils partagent une culture pétrie de représentations communes.

Les catholiques, à propos du Pape, parlent du « Souverain Pontife », du « Serviteur des serviteurs », du « Successeur de Pierre », du « *Primus inter pares* », etc. Autant de titres, autant de représentations de l'Eglise, qui esquissent des approches particulières au sein même de la sphère catholique. Lorsque l'on veut expliquer l'Eglise diocésaine, ici on parle d'Evêque qui préside et de Vicaire général qui gouverne, tels un Président et son Premier ministre ou tels un Président et son Directeur général : représentation politique ou représentation économique. Quand on restructure l'Eglise diocésaine, ici on pense en termes de centralité et périphérie les relations entre services diocésains et paroisses, tandis qu'à côté on pense en termes d'addition de paroisses conçues comme autant de mini-diocèses au sein du diocèse. Nous verrons cela plus loin.

Les représentations sociales imprègnent donc, qu'on le veuille ou non, les représentations religieuses. La question se pose alors : celles-ci sont-elles le reflet de leur époque ? sont-elles le reflet des représentations d'une époque antérieure ? de quelle époque ? pourquoi de telle époque plutôt que de telle autre ? reflet des origines du groupe Eglise ? du concile de Chalcédoine ? de Trente ? de Vatican II ? Etc. Quelques exemples :

Des centaines d'évêques dans le monde entier sont actuellement reconnus comme les successeurs des douze apôtres et il n'y a qu'un successeur de Pierre. On aurait pu imaginer une constitution plus proche des temps apostoliques : l'Evêque de Rome entouré des onze autres membres du Collège apostolique comme autant de « *colonnes de l'Eglise* », de « *témoins fidèles* ». On a fait le choix de penser autrement l'organisation de l'Eglise universelle. La règle qui a prévalu n'est pas celle de l'expérience originelle : les temps

apostoliques sont clos, dit-on, sauf pour la règle de la succession de Pierre, qui perdure. La représentation que nous avons aujourd'hui du Collège apostolique n'a rien à voir avec celle des temps évangéliques où le chiffre 12 signifiait le rassemblement du Peuple de Dieu.

En revanche, toute la Tradition ecclésiale s'accorde à renouveler siècles après siècles les gestes et paroles de Jésus transmises par les premières communautés : « *faites ceci en mémoire de moi* ». Certes, les théologies et les pratiques eucharistiques ont pu varier et même s'opposer si fortement que des schismes sont apparus : Réforme et Concile de Trente, Concile de Vatican II et Institut Saint-Pie X, mais toutes les communautés ont toujours eu l'intention de perpétuer la Cène originelle. Ce ne sont toutefois pas les mêmes représentations qui sont à l'œuvre dans ces communautés ni les mêmes types de régulation de leur pratique eucharistique : on ne s'y réfère pas de la même manière à la Tradition et à l'Écriture.

La régulation des pratiques chrétiennes est donc « complexe », c'est-à-dire joue sur plusieurs références et modes de référence possibles, comme nous l'avons précédemment évoqué. Pour expliciter ces régulations et les mettre à l'œuvre, deux tâches sont nécessaires :

- un travail de mise à jour de ces régulations, pour comprendre comment et pourquoi tel groupe d'hier ou d'aujourd'hui se réfère dans sa pratique à l'Écriture et à la Tradition, c'est le propre de la réflexion théologique,
- un travail sur les représentations du groupe, qu'on veuille le maintenir dans son univers culturel ou l'en faire changer, le renforcer dans sa vision du monde ou la réformer, conserver les règles internes ou les modifier, c'est le propre de l'action pastorale.

Les périodes conciliaires sont des temps privilégiés de tels travaux, aussi bien lors de la préparation d'un concile que dans les débats des Pères et ensuite la mise en œuvre des orientations.

Gérard DEFOIS ³⁰ définissait ainsi le travail théologique :
Dans le champ social, et en lui dans les sous-champs chrétiens, le producteur du discours théologique joue un rôle d'analyste révélant au second degré les implications des discours et des logiques sociales de la référence au sujet historique de la Révélation qu'est l'homme référé à Jésus Christ.

Références aux logiques sociales et références proprement chrétiennes, au théologien de savoir les distinguer pour que la régulation mise en œuvre dans l'action pastorale soit d'ordre théologique. Qu'est-ce qui est logique sociale (« sociologique ») et qu'est-ce qui est logique chrétienne (« théologique ») ? C'est ce que nous voudrions voir maintenant dans quelques pratiques pastorales.

³⁰ Révélation et société. La Constitution « *Dei Verbum* » et les fonctions sociales de l'Écriture, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1975/63/4, p.110.

2. PRATIQUES

Comment jouent les différentes logiques, spécifiquement chrétiennes et sociales, dans la définition d'une pastorale ?

Cela semble évident qu'une activité d'Eglise qui s'inscrit fortement dans la société soit très influencée par les logiques ambiantes, par exemple, pour la gestion du temporel, la morale, l'organisation territoriale, l'organisation des services. Nous voudrions montrer qu'une action qui s'inscrit au cœur même de l'Eglise, qui relève de sa seule autorité, comme la discipline sacramentaire, est traversée, elle aussi, par ces logiques séculières. Nous nous poserons ces quelques questions :

- Pourquoi l'Écriture et la Tradition sont-elles invoquées ? Cela semble évident : c'est le caractère propre des actions ecclésiales, qui les distinguent des autres.
- Comment sont-elles invoquées ? Comme on l'a esquissé avec les deux exemples précédents, il y a parfois imbrication des logiques, priorité donnée à l'une sur l'autre.
- Sont-elles invoquées ? Il n'est pas certain, surtout dans des domaines comme la gestion économique ou même la morale.
- En quoi les logiques « rationnelles » construisent-elles ou pas les pratiques chrétiennes ?

Nous commençons par regarder des pratiques du champ sacramentaire avec les sacrements de l'eucharistie et de la pénitence, dont ces deux dénominations dénotent déjà une approche particulière.

Puis nous évoquerons trois domaines ecclésiaux où s'effectuent actuellement des restructurations : les paroisses, les services de la curie diocésaine, l'immobilier diocésain. Quelques cas nous aideront à préciser la configuration des logiques à l'œuvre.

2.1. PRATIQUES LITURGIQUES ET SACRAMENTELLES

Nous ne distinguons pas *a priori* sacrements, liturgies (bénédictions, consécrations...), dévotions publiques, exercices de piété, etc. En effet, ces formes se mêlent parfois en évoluant à travers les siècles et selon les coutumes locales, et une exclusion d'une de ces formes signifierait déjà une option théologique et pastorale. On constate beaucoup de variations : en voici quelques exemples.

Au XVII^{ème} siècle, le chapelet était récité durant la messe ; à l'Office du Vendredi Saint, qui n'est pas un office sacramentel, on communie à la Sainte Réserve de la veille, depuis la réforme de Pie XII ; l'exposition du Saint-Sacrement pendant la Messe n'est plus possible depuis la réforme liturgique de Vatican II. On voit aussi se modifier les pratiques, entre autres rituelles, selon les théologies et les pastorales d'une époque. Au temps où les fidèles ne pouvaient pas communier à chaque messe dominicale (on distinguait alors messe de communion et messe solennelle), c'est par la vue qu'ils s'associaient à l'action sacerdotale liée à la Présence Réelle : élévations, expositions, tabernacles, repositoires, ostensions, etc. Aujourd'hui, avec l'essor de liturgies non eucharistiques (groupes de prières, cérémonies pénitentielles, liturgies du baptême, etc.), certains repensent l'aménagement du chœur des églises avec un autel mobile, que l'on écarte en absence de messe, au lieu d'un autel fixé au sol comme le rocher du Sacrifice.

Lorsqu'un groupe prépare une liturgie, se dessinent des théologies : chacun a une « idée », une représentation, de ce qu'est la prière collective, la messe, la pénitence, le baptême, le mariage. Et si l'on est amené à justifier son point de vue, l'argumentation employée va puiser dans l'histoire liturgique, la dogmatique, l'exégèse... Emergeront ainsi des représentations sociales qu'impliquent les représentations du sacrement (celles du repas, du sacrifice, de la réconciliation, de l'amour, etc.). La question se posera de savoir si la règle qui va s'appliquer, dans l'aménagement d'un chœur ou l'ordonnement d'une liturgie, sera une règle de type plutôt théologique, plutôt sociologique, plutôt psychologique, plutôt historique... Voyons quelques formes architecturales et quelques formes rituelles qui mettent en scène, en œuvre, ces représentations.

Les formes architecturales

Il est relativement aisé de repérer les figures architecturales sous-jacentes aux pratiques et aux discours des gens d'Eglise. Ainsi, à la question : faut-il un autel mobile ou fixé au sol ?, avec la représentation sacrificielle il s'impose que l'autel soit stable comme la pierre du rocher, tandis que la représentation du repas suppose que l'on dresse la table selon le nombre des invités à partager le pain. La représentation de la Présence réelle a davantage besoin d'une chapelle du Saint-Sacrement et d'un Tabernacle pour se concrétiser que d'un autel pour célébrer la messe : d'ailleurs les Reposoirs avaient cette fonction-là. Pour ceux qui se représentent la messe comme une fête, l'espace sacré doit s'agrandir pour laisser place à l'exubérance et la nef devient chœur.

L'architecture rend donc visible ces représentations. « *Une église n'est jamais neutre, elle sous-tend toujours une certaine image de Dieu (un Dieu flou, un Dieu passéiste, un Dieu triomphant, un Dieu populaire, un Dieu terrifiant...)* ; *une église de pierre peut être un évangile ouvert (iconographie, panneaux d'affichage, thèmes liturgiques figurés...)* ; *une église de pierres peut entrer, comme une pièce maîtresse, dans un projet d'évangélisation* » ³¹.

La configuration post-tridentine ordonnait tout l'élan religieux vers le Tabernacle au-dessus de l'autel, que seuls approchaient les prêtres, dans un espace sacré délimité par une barrière dite « de communion » et les stalles latérales. Les fidèles pouvaient regarder de loin en se taisant pendant l'office. Avec la réforme liturgique de Vatican II, le chœur s'est restructuré avec un ambon de la Parole, un siège de présidence, et, accessoirement mais de plus en plus important, un pupitre d'animateur des chants.

Hier le baptême se déroulait à l'entrée, ou au fond des églises, selon le sens donné à l'édifice, la pénitence dans les confessionnaux latéraux, la confirmation à la barrière de communion. Les liturgies actuelles de baptême, de pénitence, de confirmation, n'ont pas recours à l'autel, qui fait d'ailleurs souvent office de bureau sur lequel le célébrant dépose ses

³¹ BOESFLUG, Congrès d'Art sacré, Région Centre-Est, juin 1986.

papiers, ce qui n'était ni imaginable ni réalisable avec l'autel surmonté du tabernacle.

Les constructions récentes d'église répondent à d'autres desseins que ceux d'autrefois. Ainsi, l'église de la Réconciliation à Taizé raconte parfaitement le projet de la communauté : elle est un « *lieu d'accueil, de silence, de mobilité, un lieu inachevé et reconvertible* », « *une église qui ne se refuse pas sourcillement comme un lieu sacré obsédé par la profanation, mais une maison de communauté qui s'ouvre, qui accueille généreusement toutes les manifestations de la communion, de la rencontre des hommes* »³², à tel point qu'un mur en fut abattu pour accroître sa capacité d'accueil lors des « Conciles des jeunes ».

Les rassemblements des communautés charismatiques, à l'origine, s'accommodaient mal de la disposition des chœurs d'église, qui distinguaient officiants et fidèles, car ils n'avaient point besoin d'autel ni d'ambon ; une icône, une lumière suffisaient aux prises de paroles et prières spontanées. Tout espace vide devenait menace pour la cohésion du groupe. Progressivement, les prêtres trouvant leur place au sein de ces groupes, une « hiérarchie des places » se dessina et les communautés investirent les édifices religieux ordinaires : sanctuaires de pèlerinages et églises paroissiales. Elles « rentraient dans le rang ».

Avec le retour de la dévotion eucharistique, l'autel devient reposoir de l'ostensoir. C'est pourquoi dans les églises où ont été maintenus deux autels : celui du Tabernacle et celui de la Messe, le Salut du Saint-Sacrement ou l'Adoration perpétuelle se déroulent à l'ancien autel, au fond du chœur. Cohabitent alors dans le même lieu des représentations différentes pour des liturgies différentes.

³² AUBERT Denis, De l'église à tout faire à la maison église, expériences de Taizé, in *Espace Sacré et architecture moderne*, 1971, Paris, Cerf.

En 1969 était promulgué le Rituel de l'eucharistie, en langue latine et française. Il ne remplaça le rite précédent, dit de Pie V, qu'une dizaine d'années plus tard. Les opposants au nouveau rituel, n'ayant pu obtenir le maintien du rite ancien faisaient alors schisme. Puis, ceux qui n'avaient pas commis la rupture avec Rome constituèrent une Fraternité qui obtenait le droit de garder ce rite. Dans chaque diocèse l'évêque pouvait passer convention avec cette Fraternité Saint-Pierre sur les conditions d'exercice du culte. Aujourd'hui le rite tridentin est à nouveau admis.

En 1973 était promulgué le Rituel du Sacrement de la Réconciliation dans sa version latine ou romaine (RR). Dans la version française (RF) promulguée en 1978 seulement il y a des rubriques différentes du texte latin concernant principalement les conditions d'application de l'absolution collective. L'Exhortation post-synodale de Jean-Paul II, *Reconciliatio et poenitentia*, de 1984, après dix années de pratiques, en donnait encore une autre version. Le rite tridentin n'ayant pas été aboli, ce sont deux rituels pénitentiels qui subsistent officiellement à l'heure actuelle dans l'Eglise catholique occidentale.

Les formes rituelles

L'action liturgique se déroule selon un ordonnancement de rubriques. Le rituel se déploie dans un espace et un temps réduits, celui de l'office liturgique. Comme la pensée, la pratique obéit à des règles, celles du « bien faire ». Une « orthopraxie » se dessine donc comme il y a une orthodoxie de la pensée.

La force argumentative du rituel a toujours été supérieure à celle des textes. « *Nos pères faisaient ainsi* », quand on n'ajoute pas : « *ont toujours fait ainsi* », ou bien « *cela s'est toujours fait depuis les fondateurs* ». La pérennité d'une action liturgique a force de loi ³³. Très tôt dans l'histoire de l'Eglise, la diversité des pratiques accompagne les divergences théologiques et les querelles de rites scandent la vie de l'Eglise : dates de Pâque, modalités du jeûne, problèmes d'acculturation soulevés par les missionnaires en Europe Centrale, en Chine, en Afrique...

Eusèbe de Césarée rapporte les propos d'Irénée de Lyon pour clore une dispute avec Victor, l'évêque de Rome vers l'an 197

³³ Le Droit Canon de 1983 précise que les rituels et la coutume ne sont pas régis par ce droit.

au sujet de différences de pratiques qu'il constate entre les Eglises :

...Et une telle diversité d'observances ne s'est pas produite maintenant, de notre temps ; mais longtemps auparavant, sous nos devanciers qui, sans tenir à l'exactitude, comme il semble, ont conservé cette coutume dans sa simplicité et ses caractères particuliers, et l'ont transmise après eux. Tous ceux-là n'en gardaient pas moins la paix, et nous gardons aussi la paix les uns envers les autres : la différence du jeûne confirme l'accord de la foi. (Histoire Ecclésiastique, V, 24) ³⁴.

C'est ce type d'argumentation qui a été utilisé dans la préparation de la *Constitution sur la Liturgie* lors du dernier Concile, entre autres pour justifier l'emploi de langues vernaculaires dans la liturgie. Demeure entier le problème de la régulation des différences : s'il ne s'agit pas d'une uniformité des gestes, des observances ou des textes, quel est le mode d'appréciation de la fidélité et le degré de liberté dans la « traduction » en langue, en usage, en coutume, en culture, en organisation, etc., vernaculaires ? si uniformité n'est pas unité, comment apprécier la marge de différence possible ? comment exprimer l'unité dans cette diversité ?

Par exemple, récemment les évêques du Japon attendaient l'accord du Vatican pour édicter les adaptations du rituel élaborées par leurs services nationaux. Les rares connaisseurs de la langue nippone à Rome étant des séminaristes japonais, ce sont eux qui, de fait, corrigeaient les traductions et devenaient ainsi les « censeurs » de leurs propres évêques. Faut-il un nouvel Irénée qui écrive de Tokyo ? une conférence épiscopale dotée d'autorité sur son territoire ? un organisme mondial qui « certifie » les pratiques locales ? des commissions paritaires qui recherchent un consensus ? ...

³⁴ Autres traductions : *la différence des jeûnes construit la symphonie de la foi*, ou même de manière plus large, *la différence des pratiques construit la symphonie de la foi*.

L'approche d'Irénée mérite une citation plus longue sur sa manière de concevoir unité et différences au plan discursif. Après avoir exposé la foi reçue des apôtres et de leurs disciples, Irénée explicite :

Ayant donc reçu cette prédication et cette foi, ainsi que nous venons de le dire, l'Eglise, bien que dispersée dans le monde entier, les garde avec soin, comme n'habitant qu'une seule maison, elle y croit d'une manière identique, comme n'ayant qu'une seule âme et qu'un même cœur, et elle les prêche, les enseigne et les transmet d'une voix unanime, comme ne possédant qu'une seule bouche.

Car, si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique. Et ni les Eglises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre Tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Egypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde ; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est un et identique dans le monde entier, de même cette lumière qu'est la prédication de la vérité brille partout et illumine tous les hommes qui veulent « parvenir à la connaissance de la vérité ». Et ni le plus puissant en discours parmi les chefs des Églises ne dira autre chose que cela — car personne n'est au-dessus du Maître —, ni celui qui est faible en paroles n'amointrira cette Tradition : car, la foi étant une et identique, ni celui qui peut en disserter abondamment n'a plus, ni celui qui n'en parle que peu n'a moins.

(Contre les Hérésies, I, 10, 2).

LA PENITENCE

Différentes représentations théologiques et sociales ont été véhiculées par ce sacrement au cours de siècles, qui imprègnent les pratiques rituelles. A l'heure actuelle, certains parlent du sacrement de Pénitence, d'autres du sacrement de la Réconciliation ; les uns sont attachés au rituel tridentin, les autres au rituel de Paul VI. Nous voudrions évoquer maintenant quelques représentations de ce sacrement.

La représentation judiciaire

On trouve de nombreux indices de cette représentation. Dans l'ancien rituel, la « sentence d'absolution » prononcée par le prêtre est celle-ci : « *Que notre Seigneur Jésus Christ vous absolve ; et moi, par son autorité, je vous délève de tout lien*

d'excommunication et d'interdiction, autant que je le peux et que vous en avez besoin. Puis je vous absous de vos péchés au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. » On s'en réfère au pouvoir de lier et délier donné à Pierre (Mtt 16/19). Le juge est assis pour rendre la sentence, tandis que le pénitent coupable est à ses genoux.

La figure du Tribunal concrétise parfaitement cette représentation avec un lieu de jugement et d'absolution qui a varié au long des siècles. Dans la Pénitence antique, l'évêque en présence de l'assemblée décide l'exclusion momentanée ou définitive du pécheur, son entrée en temps pénitentiel et son retour en grâce. Dans la Pénitence moderne ³⁵, ce scénario est bouleversé, puisque la pénitence est accomplie après avoir reçu l'absolution, tout en restant une des conditions d'efficacité. En effet, c'est à la confession suivante que le pénitent indique qu'il a accompli la pénitence prescrite. Le confessionnal est un lieu semi-public, on voit qui vient à confesse mais on ignore pour quoi ; le secret des personnes est protégé par cette confession dite « auriculaire » (« de bouche à l'oreille »), mais il n'en reste pas moins un tribunal où « *l'absolution est le jugement que le prêtre prononce au nom de Jésus Christ pour pardonner les péchés* »³⁶.

La confession a représenté durant des siècles un instrument de contrôle social indéniable. Le prêtre recueillait les confidences des gens, évaluait la gravité de leurs fautes et l'importance de leurs pénitences, surtout avec l'avènement de la « pénitence tarifée »³⁷ aux VIII^{ème}-IX^{ème} siècles. A ce contrôle des mœurs a pu s'ajouter celui des idées, de l'orthodoxie de la pensée. On appréciait d'ailleurs l'efficacité d'une prédication au nombre de confessions qu'elle suscitait, particulièrement aux époques des croisades et missions intérieures (XII^{ème} et XVII^{ème} siècles).

La représentation judiciaire semble presque connaturelle à cette instance régulatrice des comportements qu'est la confession. Dans son Exhortation apostolique « *Reconciliatio et Poenitentia* » (1984), le Pape Jean-Paul II rappelle, avec les citations de Mtt 18/18 et Jn 20/23, que le pouvoir d'absoudre est transmissible des apôtres aux évêques et aux prêtres.

³⁵ La période moderne suit le Concile de Trente.

³⁶ *Catéchisme national français*, 1947, q. 235.

³⁷ Tarifée parce qu'à telle faute correspondait telle pénitence.

« Selon la conception la plus ancienne de la tradition, ce sacrement est une sorte d'action judiciaire » (n° 31). Certes, l'Écriture ne parle pas explicitement d'un geste du Christ à renouveler comme celui du repas de la Cène. « Il ne semble pas qu'au sens littéral strict on puisse voir dans nos évangiles une institution du sacrement de pénitence directement affirmée. Il convient cependant de noter que l'Église postapostolique n'a pas faussé la teneur de ces textes en les étendant à la discipline pénitentielle » (Béda RIGAUX ³⁸).

La réflexion théologique a développé au cours des siècles une théologie à peu près constante de ce sacrement. « La certitude que par la volonté du Christ, le pardon est offert à chacun au moyen de l'absolution sacramentelle donnée par les ministres de la Pénitence, est toujours demeurée solide et inchangée dans la conscience de l'Église » (Jean-Paul II, n° 30). Le Christ s'est fait rançon dans ce procès pour sauver les hommes, « instrument de propitiation » (Rom 3/25). L'Église gère la grâce divine de la rémission des fautes ou des peines. Dans cette représentation Dieu a un triple rôle : d'offensé auprès duquel le pécheur a contracté une dette morale, de juge qui décide du sort des infidèles, de père de miséricorde qui remet les dettes et pardonne les offenses.

Cette construction théologique, parfaitement cohérente et sans doute adaptée à une culture et à une sensibilité religieuse, se heurte aujourd'hui à des représentations plus chaleureuses de la relation avec Dieu. Dieu, en effet, ne saurait condamner puisqu'il est Amour, dit-on, alors qu'hier on lui appliquait le proverbe « qui aime bien châtie bien ». Pour tempérer cette représentation, le Pape Jean-Paul II et plusieurs théologiens cherchent à associer ce sacrement à des représentations « douces » et voient en lui « en plus du caractère judiciaire (...) un aspect thérapeutique ou médicinal » (n° 31).

La représentation thérapeutique

Le Rituel de 1973 reprend cette représentation thérapeutique avec la recommandation du Psaume 50 comme prière commune du prêtre et du pénitent dans la réconciliation individuelle (RF 75, voir aussi RF 119, 181) : « *lave-moi tout*

³⁸ Lier et délier, *La Maison-Dieu*, 1974/117, p.135.

entier de la faute et de mon péché purifie-moi ». La prière de guérison, la prière de délivrance sont d'ailleurs souvent liées à ce sacrement dans les groupes charismatiques.

Le geste de l'imposition des mains, remis à l'honneur dans le Rituel de 1973 (RF 19), est aujourd'hui vécu comme geste de protection, de transmission de flux. C'est pour cela que l'onction d'huile du sacrement des malades, qui se veut aussi réconfort et remède, a été liée historiquement au sacrement de pénitence.

Cette représentation repose sur une double figure du soin : l'hygiène et le remède. Nicole BERIOU, dans son étude historique, note que la confession est comparée « *au nettoyage de la maison avec le balai, qui ramasse toutes les saletés au même endroit, et la pelle, qui les projette au dehors* ». Au péché vu comme une souillure, est associé le péché vu comme maladie, blessure ou venin ³⁹. Ce sacrement vise à « *soigner et guérir* » (Jean-Paul II, n°31).

La séparation du pur et de l'impur, du sacré et du profane, a organisé les sociétés et structuré les consciences. L'Eglise catholique n'a jamais été manichéenne et a su inventer des structures intermédiaires, dogmatique comme le Purgatoire ou pratique comme l'ordre des Pénitents entre le monde des « *lapsi* » (ceux qui ont fauté) et l'« *assemblée des saints* ». Dans le réveil charismatique des années 70 cette représentation est bien présente : une forte personnalité parvient à calmer les peurs des autres, guérir des blessures, pacifier des tensions. Des moines ou des ermites avaient joué ce même rôle social et spirituel. Dans une société où des individus se sentent isolés, le « gourou » ou le fondateur de groupe emplit à nouveau ce rôle.

La réflexion théologique use dès lors de la figure du Christ guérisseur (Mc 2/1-12), médecin (Mc 2/17), chargé des maladies humaines (Mtt 8/17). A sa suite, et à la suite de Pierre, l'Eglise guérit au nom de Jésus et remet les péchés. Le Dieu de miséricorde est moins le Dieu qui donne la force d'aimer que celui qui met du baume au cœur, moins celui qui dépose son Esprit d'amour dans les cœurs que Celui qui

³⁹ L'Art de convaincre dans la prédication de Ranulphe d'Homblières, in *Faire croire...*, 1981, Rome, p.55.

console les cœurs affligés, davantage un Dieu réparateur et un Christ Rédempteur qu'un Dieu créateur et un Christ Verbe. Jean-Paul II, dans cette ligne, définit le sacrement comme « *tribunal de miséricorde et lieu de guérison spirituelle* » (Jean-Paul II, n°31).

La représentation réconciliatrice

Cette représentation s'inspire des paraboles de l'enfant prodigue qui revient à la maison (Lc 15/11-32) et des textes de Paul comme II Cor 5/20 : « *laissez-vous réconcilier* ». Au cours des siècles elle prit des formes diverses : réintégration des Pénitents à l'issue du Carême le Jeudi Saint dans le rituel antique, puis retour de pèlerinage pénitentiel, et, avec le Rituel de 1973, retour sur soi-même de la communauté chrétienne rassemblée.

Dans l'application de ce rituel, le débat s'est cristallisé autour de l'opportunité de l'absolution collective, car deux formes sont proposées : la forme collective de la célébration pénitentielle sans aveu personnel et circonstancié des fautes, et la forme privée de la rencontre du pénitent avec un prêtre autour d'un texte de la Parole de Dieu. La crainte fut que la forme privée disparaisse au profit de la forme collective et que le libre arbitre de chacun l'emporte sur l'exigence de conformité sociale du groupe croyant. Il fut rappelé que des péchés ne pouvaient être absous par un geste collectif et nécessitaient un aveu particulier à un prêtre, ou au Pénitencier du diocèse pour des péchés « réservés » comme l'avortement. Le passage obligé par la confession explicite des fautes fut rappelé comme condition nécessaire et préalable à toute absolution.

Dans les années conciliaires la réflexion théologique a été abondante qui redécouvrait la dimension communautaire de ce sacrement et la figure d'un Dieu de pardon plus que de condamnation du pécheur. « *Le sacrement manifeste explicitement que l'initiative de la conversion et de la réconciliation vient non pas de l'homme, mais de Dieu* »⁴⁰. Le ministère presbytéral situé dans une perspective paulinienne est « *un ministère de réconciliation* » (II Cor 5/18). C'est toute

⁴⁰ *Catéchisme*, Lyon, 1976, p. 36.

l'Eglise qui est réconciliée et réconciliatrice (Jean-Paul II, n° 8 à 11), par le Christ réconciliateur (n°7).

Deux autres représentations accompagnent ces représentations principales et leur confèrent une dimension psychologique forte.

La représentation auxiliaire

Le sacrement est vécu comme une aide apportée aux fidèles par Dieu et ses ministres. Ainsi le Rituel en latin de 1973, pour la forme privée, parle-t-il d'« *attention renouvelée aux exigences des relations humaines* » (RR 15), d'« *un geste ou un mot d'encouragement, adapté à chaque personne* » (RR 20, 47). Il prévoit « *un local offrant la possibilité de s'asseoir et permettant un dialogue plus facile entre pénitent et prêtre* » (RR 12). Le conseil spirituel est l'une des tâches des confesseurs. Au XIII^{ème} siècle la « *fonction de conseiller et d'éducateur (est) remplie par des ecclésiastiques* »⁴¹. A partir du XIV^{ème} siècle « *le confesseur, le confident, le directeur de conscience, celui qui résout les drames intérieurs, et procure réconfort et certitudes, est très recherché à Venise, surtout par les nobles : c'est l'indice d'un sentiment de vide, d'insécurité que seul un guide charismatique pouvait combler* »⁴². Le discernement devient une qualité du confesseur auquel on demande expérience spirituelle et finesse psychologique. C'est pourquoi cette approche emprunte beaucoup au savoir psychologique : art de l'entretien individuel et qualité du « *médecin de l'âme* » (*psychè*), à tel point que l'on associe parfois sacramentel, psychologique et spirituel, dans des synthèses quasi gnostiques.

Gérard DEFOIS note l'importance donnée aux relations interpersonnelles dans le Rituel de 1973 : « *ce modèle de relation d'aide ne vient pas oblitérer, bien qu'il soit amendé, le rapport vertical entre le pécheur et le médiateur du pardon de*

⁴¹ Roberto RUCONI, De la Prédication à la confession : transmission et contrôles de modèles de comportements au XIII^{ème} siècle, in *Faire croire...*, 1981, Rome, p.67.

⁴² Giorgio CRACCO, Des saints aux sanctuaires : hypothèse d'une évolution en terre vénitienne, in *Faire croire...*, 1981, Rome, p.285.

Dieu »⁴³. Les « *Orientations pastorales du diocèse de Lyon* » de 1986 soulignent le besoin d'« *accompagnateurs et accompagnatrices spirituels capables d'accueillir leurs frères et sœurs, de les aider à discerner la lumière de Dieu sur leur existence et à reconnaître comment cette lumière fait apparaître leur péché et suscite en eux le désir de célébrer le Pardon, de les conduire à l'action de grâce. Les confesseurs seront particulièrement attentifs aux qualités humaines et spirituelles que requiert de leur part un tel ministère. Ils veilleront à se faire aider pour le remplir au mieux* » (p.40). Ces orientations expriment bien un courant de pensée qui associe réconciliation et aide dans le sacrement.

Un autre courant théologique associe représentations de réconciliation et de propitiation en transformant la confession des fautes en confession du mal-être et des blessures de la vie, le geste de pardon en geste de consolation. L'Eglise et ses ministres poursuivent cette œuvre auxiliaire. Le ministère s'enracine dans le Christ consolateur qui, parfois, dans certains groupes charismatiques, avec la dévotion au Cœur Sacré de Jésus, est invoqué pour soulager les peines individuelles (Mtt 11/28-30).

La représentation propitiatoire

La propitiation, qui consiste à attirer les bonnes grâces sur soi, est profondément enracinée dans les Ecritures : Propitiatoire qui recouvre l'Arche d'Alliance (Ex 25/17), Christ « *instrument de propitiation* » (Rom 3/25), « *victime de propitiation* » (I Jn 2/2, 4/10), intercesseur (Heb 7/25, 9/24). Les litanies du Sacré Cœur se situent dans cette continuité : « *Cœur de Jésus, propitiation pour nos péchés, ayez pitié de nous* », comme, d'ailleurs, le Rituel de 1973 : « *Implorons humblement le Christ notre Sauveur qui intercède pour nous auprès du Père afin qu'il nous pardonne nos péchés et nous purifie de tout mal* » (RR 54).

On retrouve le propitiatoire dans le geste du confesseur, qui, avant l'invention du confessionnal, couvrait la tête du pénitent de la manche de son surplis ou dans celui de l'imposition des mains (Rituel de 1973, RR 19).

⁴³ Le Rite pénitentiel entre la violence et la réconciliation, *Le Supplément*, 1977/120-121, p.120.

Des grâces particulières semblent liées à des personnes saintes comme le Curé d'Ars vers lequel affluaient les pénitents ou François Régis dont le confessionnal est vénéré à La Louvesc ⁴⁴ ou à des moments forts (première absolution donnée par un jeune prêtre, indulgences liées temporairement au sacrement). Les auditeurs de Grégoire le Grand (VI^{ème} siècle) « viennent se confesser à lui et (ils) demandent avec des larmes qu'il soit l'intercesseur pour leurs péchés, de sorte que le docteur lui-même détruise par la prière ces fautes qu'il manifeste par la prédication »⁴⁵. Bernard DOMPNIER montre que les missionnaires du XVII^{ème} siècle parcourant la France dans leur entreprise d'évangélisation des campagnes sont accompagnés d'une réputation de sainteté, avec des pouvoirs de guérison dans l'exercice du ministère de la Pénitence. Les gens se confessent à eux en raison des grâces attribuées à leur absolution. « On retrouve là la conception populaire de la confession comme rite propitiatoire ». La qualité d'une confession est moins liée à la contrition du pénitent qu'à la sainteté du confesseur (« mon Père, confessez-moi bien ! »), et à la ferveur de l'assemblée qui prie ou a prié pour la conversion. Ce type de pratique appartient à la « religion populaire » en ce sens que sa règle est déterminée non point par l'institution, mais par les fidèles qui choisissent leur confesseur.

Dans une culture de craintes et de contraintes, cette représentation apporte une satisfaction moins du devoir accompli que de la grâce reçue *hic et nunc*. Dans une culture de mal-être et de dépression, elle apaise non plus le courroux divin mais les tensions intérieures de l'individu.

Beaucoup de groupes charismatiques ont mené une réflexion théologique sur cette approche du sacrement. Dans un monde perçu comme lieu de perdition, dans une société vécue comme hostile, le fidèle se confie à l'intercession de l'Esprit, du Christ et des saints d'hier ou d'aujourd'hui : fondateurs, prédicateurs, Pape... L'Eglise est davantage perçue comme un ensemble de figures charismatiques qui transmettent la foi, la Parole, le

⁴⁴ Bernard DOMPNIER, Missions et confessions au XVII^{ème} siècle, in *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*, 1983, Paris, Cerf, Groupe de la Bussière.

⁴⁵ Bruno JUDIC, Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand (590-604), in *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II, quinze études d'histoire*, 1983, Paris, Cerf, Groupe de la Bussière.

pardon, le réconfort..., que comme l'institution des vérités à croire et des vertus à pratiquer.

En conclusion, nous pouvons dire que ces approches particulières du sacrement entrent aujourd'hui en concurrence, sinon en conflit, et que ce sacrement devient un indice qui permet d'identifier les groupes à l'intérieur de la sphère catholique : « dis-moi comment tu vis ce sacrement, je te dirai à quelle mouvance tu appartiens ! » Il est un lieu théologique pertinent pour comprendre la vie des communautés catholiques et les principes d'action des responsables pastoraux.

L'EUCCHARISTIE

Selon la manière dont les gens dénomment cette prière ecclésiale, on a une idée de la représentation qu'il privilégie : renouveler le sacrifice du Christ, célébrer l'eucharistie, aller communier, faire mémoire de la Cène, etc.

La représentation sacrificielle

La représentation sacrificielle de la messe occupe une position dominante du Concile de Trente jusqu'au Concile Vatican II. En voici quelques indices littéraires : « *corps livré pour vous* », « *sang versé pour la multitude* », « *agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* », et architecturaux : l'autel, pierre dressée pour immoler le sacrifice (Ex. 20/24), scellée au sol, ou à partir du XI^{ème} siècle crucifix près de l'autel.

La réflexion théologique sera féconde sur cette thématique avec trois figures représentatives du sacrifice :

- le bouc émissaire « *qui emporte sur lui toutes les fautes* » (Lév. 16), le Christ « *devenu lui-même malédiction pour nous* » (Gal. 3/13),
- l'agneau immolé, figure centrale de cette représentation liée à celle du Serviteur souffrant qui sous-tend les récits de la Passion, « *n'ouvrant pas la bouche* » (Is. 53/7, Mt 26/63), ou agneau pascal qui rachète les fautes du peuple,
- le pélican qui se saigne pour nourrir ses petits : « *qu'il vienne à moi et qu'il boive celui qui croit en moi, selon le mot de l'Écriture : de son sein coulent des fleuves d'eau vive* » (Jn 7/37-38), « *de son côté sortit du sang et de l'eau* » (Jn 19/34).

La figure du pélican est une figure allégorique, principalement répandue dans l'imagerie religieuse, guère reprise dans la réflexion théologique. La figure du bouc émissaire, lui-même disparu avec la sédentarisation du peuple hébreu, est une figure trop violente pour être fréquente dans la prédication ou l'enseignement chrétien. Le sacrifice d'un agneau sera supplanté par l'offrande du pain et du vin et par leur partage au cours d'un repas domestique dans certaines communautés juives contemporaines du Christ et des apôtres. Les deux figures du bouc et de l'agneau se rejoignent dans celle du Serviteur souffrant de Yaweh (Is. 53/7-12), victime portant le péché du peuple (Lév. 16/15-16, Rom. 3/25, I Jn 2/2, 4/10), sans tache et pur de tout défaut (Ex 12/5, I P. 1/19). La symbolique du sacrifice de l'agneau est tellement prégnante qu'elle perdure jusqu'à doubler celle du repas au moment même de la communion : « *Heureux les invités au repas du Seigneur. Voici l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde* ».

Même si le discours théologique parle essentiellement le langage du Saint Sacrifice de la Messe, les rites chrétiens n'ont jamais été sacrificiels mais ils évoquent le repas de la Cène. Comme le montrait René GIRARD ⁴⁶, le cycle de la violence originelle perpétué par la répétition du sacrifice du bouc émissaire s'achève avec le meurtre d'un innocent. Mais, dans ces temps qui sont les derniers, une autre répétition prend le relais : « *Jésus Christ a institué le sacrifice de la messe pour rappeler et continuer tous les jours le sacrifice de la croix* »⁴⁷. La théologie sacrificielle conjugue ces deux logiques : la

⁴⁶ *La Violence et le sacré*, 1972, Paris, Grasset.

⁴⁷ *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, 1947, q. 214.

victime expiatoire et l'histoire cyclique. La représentation sacrificielle est bien en harmonie avec une société dominée par la crainte du péché et l'obsession du rachat des fautes.

La représentation de la présence réelle

Cette représentation a relativement peu d'indices littéraires dans le corpus liturgique. Les indices plastiques les plus visibles en sont la lampe rouge du Tabernacle et l'ostensoir des Saluts du Saint-Sacrement. Aujourd'hui ont émergé d'autres modes de présence de Dieu à son Peuple, comme l'exposition du lectionnaire ou de la Bible ouverte, mais ils n'auront jamais la force de présence de l'Hostie.

La configuration parfaite de cette représentation fut l'architecture longitudinale des églises, ordonnée du parvis extérieur jusqu'au Tabernacle que seuls approchaient les prêtres. Avec la réforme du dernier concile, la Réserve eucharistique quitte l'axe central, pour se fixer sur le côté du chœur ou dans une chapelle latérale, l'objet de la vision centrale étant alors l'autel-table, entouré d'un ambon et très souvent d'une icône.

Cette Présence réelle se comprend en opposition aux absences qu'elle cache et révèle : celle du corps du Christ, celle des certitudes sur l'au-delà. Tenant lieu d'emblème pour les catholiques au plus fort des combats avec les Réformés puis avec la République laïque, l'Hostie devient objet de culte dans les Saluts ou les Processions du Saint-Sacrement.

En un temps où les règles d'accès à la communion étaient des plus sévères avec l'obligation de jeûne et d'état de grâce, la Présence réelle permettait au plus grand nombre des fidèles d'adhérer au Mystère du Christ par la vision, à défaut de la manducation. « *Il m'avise et je l'avise* », disait le paroissien du Curé d'Ars. L'élévation de l'Hostie consacrée au-dessus de sa tête par le célébrant devenait le moment central de la messe, à tel point que par piété, au XVII^{ème} siècle, certains accumulaient les élévations perçues en une matinée dans les églises de Paris. Le Jeudi-Saint, on commémora l'institution eucharistique, non pas sous la forme du repas, mais sous celle de l'Hostie vénérée sur de somptueux Reposoirs : la visite du plus grand

nombre de ces lieux d'exposition constituait là aussi un exercice de piété.

La théologie de la Présence réelle prend sa source dans les débats du Moyen-Age autour des concepts de substance, nature, personne, transsubstantiation, impanation, etc., pour devenir celle du Concile de Trente. Elle organise l'ensemble du dogme : du Traité de l'Incarnation à celui des Fins dernières. Elle investit la théologie du sacrement de l'Ordre qui est totalement ordonné à l'Eucharistie. « *Le Christ est présent dans le saint sacrifice de l'autel, soit dans la personne de son ministre, soit surtout sous les espèces eucharistiques* »⁴⁸. Le dernier concile a une autre approche : il relie l'Ordre presbytéral à l'Ordre épiscopal dans la conduite du Peuple de Dieu ⁴⁹ sans que pour autant disparaisse la théologie du sacerdoce institué par le Christ pour « *perpétuer la présence efficace et la célébration de son sacrifice* »⁵⁰.

C'est dans des temps d'interrogations et de crises, de l'époque de la Réforme à aujourd'hui, en passant par le modernisme, que la figure de la Présence réelle vient donner des assurances de fidélité de Dieu à son Peuple et d'éternité à des communautés ecclésiales éprouvées. Les « *portes de Satan* » ne pourront rien contre les « *portes du Tabernacle* ».

L'antinomie avec la représentation du repas et de la nourriture est flagrante, puisqu'il faut que l'hostie ne soit pas consommée pour qu'elle demeure signe visible de cette présence. La communion dit la présence en chacun du Christ qui devient intérieur et invisible, soustrait aux regards de ses disciples (Act. 1/9).

La représentation du repas

Cette représentation comporte deux éléments : la nourriture et la convivialité. En plus des indices littéraires, il existe de nombreux indices architecturaux qui réalisent cette

⁴⁸ Pie XII, encyclique *Mediator Dei*, 1947.

⁴⁹ *Presbyterorum ordinis*, 2.

⁵⁰ *Catéchisme pour adultes*, 1991, p.457.

représentation. Aux origines l'autel (du sacrifice) s'appelait la « mensa » (la table), qui s'éloigna progressivement de l'assemblée pour s'enfoncer dans le chœur, avant d'y revenir avec la dernière Réforme liturgique.

Dans cette configuration, la réflexion théologique s'articule autour de plusieurs figures concrètes :

- la « table de communion », distincte de l'autel du sacrifice, qui délimite le chœur réservé aux clercs et la nef des fidèles, table qui avait davantage l'aspect d'une « barrière de communion » infranchissable, aujourd'hui disparue,
- la Cène, telle que l'a peinte Léonard de VINCI sur l'un des murs du réfectoire du couvent Sainte-Marie des Grâces, face à la table du prieur de la communauté, laissant ainsi le Christ, entouré de ses apôtres, présider le repas conventuel : « *la réalité du repas de la Cène réside moins dans la nourriture, mais dans l'unité du groupe partageant le don de la nourriture de Jésus* »⁵¹,
- le repas familial, remis à l'honneur avec les eucharisties domestiques, autour d'une table qui peut rassembler plusieurs convives dans une maison, comme dans la salle « haute » des évangiles (Luc 22/12, Mc 14/15),
- le banquet pascal, présent dans la Présentation du Missel Romain (1969), qui apparaît parfois dans les églises lors du Jeudi Saint, avec une immense table dressée dans la nef pour une concélébration d'affluence,
- le Pain et le Vin, donnés en partage, donnés en nourriture, comme l'invitatoire de l'anamnèse le souligne : « *quand nous mangeons ce pain et buvons à cette coupe, nous célébrons le mystère de la foi* ».

Il est à noter que dans ce rassemblement autour d'une table se reproduit l'ordre social du moment : hier avec le côté des hommes et celui des femmes, le chœur pour le clergé et la nef pour les fidèles, aujourd'hui avec le chœur pour les célébrants et les animateurs liturgiques, la nef et les transepts pour l'assemblée.

Depuis près de soixante ans, c'est la figure du Pain et du Vin, « *fruits de la terre et du travail de l'homme* » (Rituel 1969) qui tend à dominer le renouveau liturgique illustré par le livret

⁵¹ Jean-Claude SAGNE, *La Symbolique du repas dans les communautés de vie*, thèse ronéotée de psychologie sociale, Université Lyon II, 1982, p.91.

liturgique des « *Deux Tables* », celles de la Parole et du Pain de Dieu, par les processions des offrandes, par la fraction du pain liée au baiser de paix, par la communion sous les deux espèces. Récemment, la figure du banquet a été largement mise en valeur aux messes célébrées par le Pape Jean-Paul II qui convoque des foules dans des stades où l'autel n'est pas fixé au sol, mais mobile. Il y a ici mise en scène de la représentation du banquet festif.

Du Christ « *nourriture pour les âmes* » du Catéchisme national de 1947, on est passé au Christ « *nourriture pour la route* » d'un Peuple de Dieu en marche dans le Catéchisme de 1981 : du « chacun avec son Dieu » au « tous ensemble avec le Seigneur ». De multiples « partages » au cours de la célébration réalisent cette dynamique : intentions de prière pénitentielle et universelle, chants de foule, dialogues parlés ou chantés, prière commune du Notre Père, baiser de paix, procession de communion... C'est ainsi que la convivialité peut l'emporter au détriment du ressourcement spirituel, du recueillement, du silence, avec tous les éléments de la fête : applaudissements, acclamations, cris d'enthousiasme, rythmes, danses, etc., ce à quoi les voyages de Jean-Paul II ont habitué toute une génération.

Cette tendance à la réjouissance rencontre avec plus ou moins de bonheur, aussi bien dans les courants théologiques que dans l'ordonnement des liturgies eucharistiques, celle du mémorial du dernier repas, plus emprunt de tristesse, et du sacrifice sanglant du Christ, emprunt de douleur. « *La dernière cène de Jésus est bien le fondement de toute liturgie chrétienne, mais elle n'est pas encore la liturgie chrétienne* ». Elle « *fonde le contenu dogmatique de l'eucharistie chrétienne, mais non pas sa structure liturgique* »⁵². Autant la fête célèbre l'instant présent, la joie de se retrouver, autant la mémoire évoque un drame passé, celui que la Tradition considère comme un sacrifice, un martyr : la tension est forte entre ces deux approches, qui peut engendrer des incompréhensions ou des caricatures réciproques.

Il existe d'autres représentations moins prégnantes que celles-ci, que nous évoquons brièvement.

⁵² Ratzinger, *Communio*, 1977, p.26.

La représentation de la fête

Comme nous venons de le dire, celle-ci s'associe facilement à celle du repas. Le mouvement charismatique a su la développer, comme les voyages du Pape. C'est la fête du « huitième jour », de la résurrection.

La représentation du mémorial

Le récit de l'institution eucharistique comporte l'élément littéraire « *faîtes ceci en mémoire de moi* » et l'anamnèse remet en honneur cette représentation. L'autel fut d'ailleurs, à l'origine, une stèle commémorative (Gn 12/7, 13/18, 26/25) parfois liée à un sacrifice (Gn 22/9). La représentation cyclique de l'Histoire convient particulièrement bien à cette représentation avec la référence à une Tradition qui reprend la « *tradition des anciens* », la « *tradition du Seigneur* » (1 Cor.11/23), la « *tradition des apôtres* » (2 Thess. 2/15), la tradition des « *témoins oculaires* » (Luc1/2), la « *tradition des Pères* »...

La représentation de l'action de grâce

Dans la *Didachè* et chez Justin, le nom même d'« *eucharistie* » désigne cette pratique chrétienne, dans la ligne des coupes de bénédiction du repas pascal juif (BOUYER ⁵³). Pour Joseph JUNGMAN ⁵⁴ dès la fin du premier siècle, on parle d'eucharistie, d'action de grâces. Le centre de l'action liturgique y est la prière eucharistique : « *Gratias agamus Domino Deo nostro* », « *Rendons grâce au Seigneur notre Dieu* ». Cette représentation est à l'origine du culte eucharistique, avec les congrès eucharistiques, les processions de la Fête-Dieu, la fête du Saint-Sacrement, où l'on manifeste en public sa reconnaissance au Christ Vainqueur, au Christ chef, au Christ Roi...

⁵³ Louis BOUYER, *L'Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, 1966, Paris, Desclée

⁵⁴ Joseph André JUNGMANN, *Missarum sollemnia, explication génétique de la messe romaine*, trois tomes, 1951, 1952, 1954, Paris, Aubier, éd. allemande 1949.

La représentation de thérapie

On l'associe plus volontiers au sacrement de pénitence, mais on trouve trace de cette représentation dans la messe elle-même : « *dis seulement une parole et je serai guéri* », dit le prêtre avant de communier. Ignace d'Antioche et Augustin parlent, à propos de l'eucharistie, de « *remède d'immortalité* », « *antidote pour mourir* », « *collyre pour les yeux* », « *cataplasme d'eucharistie* »⁵⁵. Les miracles eucharistiques s'inscrivaient aussi dans cette approche.

Les pratiques et les théories de ce sacrement sont plus nombreuses qu'on ne l'imagine souvent. Selon les époques, une configuration de représentations peut occuper une position dominante qui dépend de deux facteurs principaux : la cohérence entre ces représentations et la relative homogénéité des communautés croyantes. La querelle actuelle des rites est l'indice d'une tension entre des configurations opposées. On hésite entre rupture et pluralisme, schisme et cohabitation.

⁵⁵ Maurice JOURJON, *Les Sacrements...*, 1981.

2.2. PRATIQUES ADMINISTRATIVES

C'est par des actes administratifs que l'autorité ecclésiale organise l'action pastorale d'un diocèse ou d'une paroisse. Quels principes peuvent guider l'administration pastorale : des principes inscrits dans les Ecritures ? dans la Tradition ecclésiale ? dans les logiques séculières ? Comment définir les cadres de l'action pastorale ? Prenons quelques exemples.

L'Evangile nous relate que Jésus envoya deux par deux les douze apôtres en mission (Marc (6/7), puis soixante douze autres disciples (Luc 10/1). C'est à cette prescription que certaines communautés chrétiennes évangéliques se réfèrent directement aujourd'hui pour organiser leur action missionnaire. Mais elles n'organisent pas les funérailles des fidèles selon cette autre prescription : « *laisser les morts enterrer leurs morts* » (Lc 9/60). De même, l'Eglise catholique n'organise pas la succession apostolique selon la pratique *princeps* : « *alors on tira au sort et le sort tomba sur Matthias qui fut mis au nombre des douze apôtres* » (Act 1/26).

Le plus souvent l'expérience constituée au cours de siècles a conduit l'Eglise catholique vers des pratiques complexes, c'est-à-dire relevant de plusieurs principes, dont le Droit Canon porte la trace. En effet, dès les premiers canons il est fait référence aux « privilèges » (c.4), conçus comme des droits acquis (c.36), et aux coutumes (c.5), établies et reconnues (c.23-28). Il est à noter que les prescriptions canoniques ne concernent pas les rituels (c.2).

Dans les trois cas que nous allons maintenant aborder il est question de restructuration et, comme toute réforme, liturgique ou autre, on convoque un certain nombre de principes pour éclairer la décision pastorale. Manifestes dans l'argumentation conciliaire pour justifier la réforme liturgique, ces principes sont tout aussi apparents dans l'argumentation des restructurations récentes de certains diocèses de France concernant les paroisses, les services diocésains ou l'immobilier. Et l'on voit poindre, dans la manière dont sont mis en œuvre ces principes, des représentations parfois assez précises de l'organisation ecclésiale, même si elles ne sont pas très explicitées.

LA RESTRUCTURATION DES PAROISSES

Etat des lieux

Avec la diminution du nombre de pratiquants et de prêtres, le découpage des paroisses est devenu en France obsolète. Plusieurs responsables pastoraux en ont donc envisagé un réajustement, se posant au préalable la question de la méthode : doit-on partir d'une estimation du nombre de prêtres aptes à diriger une paroisse dans les prochaines années ou plutôt d'une prévision des évolutions sociologiques des populations dans un bassin d'emploi ou un bassin de vie ? En fait cette question de méthode dénote une représentation de l'Eglise, une ecclésiologie particulière.

- Dans un cas, la paroisse n'est perçue que dans sa relation avec le curé, « *comme à son pasteur propre* », dit le Droit Canon de 1983, et, en l'absence soit de nouvelles vocations soit de réformes des conditions d'accès au ministère, la vie spirituelle des fidèles, qui dans sa forme sacramentaire en particulier dépend du ministère, ne sera plus animée ou alimentée.

- Dans l'autre cas, la paroisse se définit par l'intensité des relations de proximité, et, à défaut d'être la référence autour de laquelle se bâtit la cité, va se situer au cœur des nœuds sociaux, et de cette vitalité retrouvée on espère un retour des vocations sacerdotales.

Une autre approche part de ce qu'on entend par « paroisse » et de ses éléments constitutifs. Cette méthode semble relever d'une logique plus rationnelle, puisqu'elle commence par préciser les objectifs avant de parler de stratégie, mais elle n'en est pas pour autant plus aisée à conduire jusqu'à son terme. Le Code de 1983 définit la paroisse, dans la ligne de la constitution *Lumen Gentium* du dernier concile, comme « *une communauté de personnes, stable, confiée à un curé* ».

- Dans le diocèse de Poitiers, l'évêque a retenu quelques éléments constitutifs d'une paroisse pour qu'elle puisse prendre en charge les fonctions essentielles de l'Eglise que sont l'annonce de l'Evangile et la célébration du Seigneur. Ont été

retenues des entités où les moyens humains et matériels sont aptes à mettre en œuvre cette mission.

- Dans le diocèse de Saint-Etienne, l'évêque a retenu une vingtaine de paroisses qui, en plus d'assumer ces deux fonctions essentielles, ont à coordonner les initiatives des fidèles, c'est-à-dire mouvements et associations.

Au cours des années 70, à la suite des synodes diocésains, des évêques décidèrent une restructuration des paroisses, principalement dans les diocèses ruraux. Une synthèse de ces réalisations fut faite au colloque organisé à Paris par la Conférence des Evêques de France en octobre 1997. Dans la plupart des diocèses ruraux qui ont procédé à des restructurations paroissiales, on pourrait dire que l'on est passé d'une paroisse par commune à une paroisse par canton, suivant ainsi la diminution du nombre d'habitants et de fidèles. La restructuration paroissiale dans les agglomérations urbaines se dessine peu à peu mais avec beaucoup plus d'hésitations, car les territoires urbains sont moins faciles à délimiter, et en revanche les frontières entre quartiers plus facilement franchissables, mais pas toujours.

Références

Nous voyons donc que des logiques pratiques traversent le discours chrétien. Parfois tendent à se confondre les arguments ecclésio-logiques et les arguments socio-logiques. Une régulation théologique des actes chrétiens supposerait que l'on établisse clairement la distinction entre ces types de logiques et qu'ensuite on soit en mesure de développer une ecclésiologie. Sinon, faute de principes d'action et de représentations de l'Eglise suffisamment clairs, ce seront les logiques sociales, urbanistiques, socio-économiques, qui guideront les choix pastoraux.

Dans les années 1920-1950, la règle théologique est nette : il faut maintenir le catholicisme par des réformes *ad intra* et le développer par de nouvelles formes d'évangélisation *ad extra*. Le cri lancé par GODIN et DANIEL en 1943 : « *France, terre de mission* », attire l'attention sur le constat de déchristianisation et, en conséquence, la nécessité d'une reconquête par de nouvelles méthodes pastorales.

Lorsque l'on relit les Ecritures, on fixe alors son attention sur les appels à la mission, sur le témoignage des premières communautés, et, on pense les réformes comme un retour aux premières années du christianisme et un recommencement de l'histoire qui gommerait les périodes que l'on juge peu glorieuses pour l'Eglise. Il faut retrouver l'élan missionnaire des origines chrétiennes, une sorte de re-fondation.

Les premières enquêtes sociologiques

Dans les années 50-60, les enquêtes du Père LEBRET avec *Economie & Humanisme* présentaient un diagnostic large de l'Eglise en France, puisque, en plus des caractéristiques objectives (âge, sexe,...), elles décrivaient les relations sociales, les engagements personnels, les habitudes des populations. Elles insistaient sur la dimension sociale des communautés catholiques et permettaient de distinguer des profils de fidèles et donc de communautés.

Dans les mêmes années, les enquêtes du Chanoine BOULARD ont focalisé l'attention sur la pratique des fidèles : fréquentation des mouvements, des œuvres, des sacrements... Elles ont permis de montrer qui étaient les « pratiquants » et, par cette approche relativement plus simple, de dessiner une cartographie des diocèses : les paroisses existantes ont été regroupées en ensembles, appelés zones, secteurs, doyennés, archiprêtres, archidiaconés..., selon les diocèses.

Il y avait alors une logique implicite, communément admise : société civile et société ecclésiale coïncident. Les données qui valent pour la société civile s'appliquent immédiatement à l'Eglise catholique : soit que l'on ne tienne pas compte des non catholiques, soit qu'on les considère comme des personnes implicitement chrétiennes ou destinées à le devenir. On se considère en « terre chrétienne ».

Avec le Concile Vatican II se dessinent d'autres approches. Le Droit Canon de 1983 traite de l'Eglise comme Peuple de Dieu avant d'aborder sa structuration hiérarchique. Il reprend ainsi la règle théologique, ecclésiologique plus précisément, du Concile Vatican II, et définit alors la paroisse comme communauté de personnes et non plus comme portion territoriale d'un diocèse.

Le Droit Canon de 1917, dans le chapitre sur les clercs :

c.216/1 : *Le territoire de chaque diocèse doit être divisé en circonscriptions territoriales distinctes ; à chaque circonscription doit être assignée une église particulière avec des fidèles déterminés. A la tête de chacune d'entre elles doit être placé un recteur spécial, qui sera pasteur propre chargé de la cure des âmes.*

c.216/3 : *Les parties du diocèse dont parle le §.1 sont des paroisses.*

c.451/1 : *Le curé est le prêtre ou la personne morale à qui une paroisse est confiée, comme son office propre, avec la cure d'âmes à exercer sous l'autorité de l'Ordinaire du lieu.*

Le Droit Canon de 1983, dans le chapitre sur le Peuple de Dieu :

c.374/2 : *Tout diocèse ou toute autre Eglise particulière sera divisée en parties distinctes ou paroisses.*

c.515/1 : *La paroisse est la communauté précise de fidèles qui est constituée d'une manière stable dans l'Eglise particulière, et dont la charge pastorale est confiée au curé, comme à son pasteur propre, sous l'autorité de l'Evêque diocésain.*⁵⁶

Après que plusieurs évêques aient effectué une restructuration territoriale, l'épiscopat français précise quelques critères en croisant un certain nombre d'analyses et de références.

Le texte paru dans la livraison de mai 1993 de *Documents de l'Episcopat* de la Conférence des Evêques de France définit 7 critères pour penser cette réorganisation territoriale, dans l'ordre suivant :

- Le « *critère de nécessité* » : on constate que les campagnes se vident de leurs habitants, les banlieues en revanche se remplissent, le nombre de prêtres diminue.
- Le « *critère des espaces humains significatifs* » : on doit analyser le territoire paroissial, son dynamisme, sa densité...
- Le « *critère théologique* » : il convient de constituer des conseils où l'ensemble du Peuple de Dieu est représenté.
- Le « *critère de viabilité* » : il faut qu'une paroisse ait la capacité d'assurer les missions ecclésiales.
- Le « *critère canonique* » : la paroisse est une communauté de fidèles.
- Le « *critère de stabilité* » : le groupe de fidèles doit exister sur un territoire donné pour qu'un pasteur y soit nommé.
- Le « *critère des relations interparoissiales* » : il faut imaginer des structures qui facilitent la coopération entre paroisses.

Le premier critère ayant établi la problématique, deux types de critères sont définis dans le document de 1993 :

- ceux qui relèvent des références « chrétiennes » propres à l'action ecclésiale, comme la place du laïc dans l'organisation de l'Eglise, la définition de la paroisse extraite du

⁵⁶ c.517/2 : *Si, à cause de la pénurie de prêtres, l'Evêque diocésain croit qu'une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse ou de plusieurs paroisses ensemble doit être confiée à un diacre ou une personne non revêtue du caractère sacerdotal, ou encore à une communauté de personnes, il constituera un prêtre pour être muni des pouvoirs et facultés du curé, le modérateur de la charge pastorale.*

Droit Canon, qui est précisément la loi d'organisation de l'Eglise, les réflexions qui en découlent sur la viabilité et les relations intra-ecclésiales,

- ceux qui relèvent des sciences sociales, de la « raison », comme la description des évolutions récentes, l'analyse des territoires, les perspectives d'avenir des groupes sociaux et du personnel d'Eglise.

Pour apprécier la constitution de paroisses, il faut s'entendre sur les notions évoquées : celles de communauté et de territoire et leurs évolutions actuelles. Pour apprécier la constitution de conseils représentatifs, il faut s'entendre sur la notion de représentation et sur celle de conseil. Examinons ces notions.

La notion de communauté

On constate dans le nouveau Droit ecclésial que la paroisse n'est plus une circonscription territoriale mais une communauté de personnes précise et stable. Ce n'est plus un territoire, une terre qui est chrétienne, mais un ensemble de personnes.

Mais qu'entend-on par communauté *précise* ? Une communauté de vue, comme dans un mouvement ou une association ? Une dimension inter-générationnelle ? Une communauté de résidence définie par l'îlot, le quartier, l'arrondissement, la commune, donc un territoire ?

Qu'entend-on par communauté *stable* ? Une certaine durée d'existence propre ? Un calque des collectivités administratives civiles censées être durables ? ...

Comment passer d'une institution territoriale à une institution communautaire ? En quoi le territorial est-il ou non communautaire ? Y a-t-il des territoires affectés aux communautés ?

Il faut donc préciser ce qu'on entend aujourd'hui par « territoire ».

La notion de territoire

La plupart des restructurations paroissiales en France se sont faites sur la notion de territoire et sur des critères quantitatifs : nombre de prêtres disponibles, nombre de paroisses à regrouper, nombre de foyers catholiques procurant les moyens humains et financiers à la paroisse. Un critère qualitatif apparaît ici ou là dans les textes des synodes diocésains ou des décrets épiscopaux : celui de la diversité des personnes composant une paroisse. On pense que sur un même territoire, dont les limites restent à définir, doivent cohabiter des personnes de conditions de vie, de statuts ou de revenus différents. La représentation du territoire est celle du microcosme : c'est la diversité du monde en réduction.

Le mélange social a existé dans certains quartiers urbains où les personnels de maison partageaient le même immeuble que leurs maîtres, ou dans les gros bourgs ruraux avec le notaire, le médecin, les agriculteurs, les métayers et les ouvriers agricoles. Mais la discrimination des populations caractérise de plus en plus les agglomérations urbaines et s'opère principalement par le prix des logements : certains ménages n'ont pas la liberté financière de choisir leur lieu de vie et, en absence d'emploi, se retrouvent « assignés à résidence » dans des banlieues. La « pastorale des milieux sociaux », propre à l'Action Catholique spécialisée française, avait pris en compte ces différences territoriales reflétant les différences socio-économiques, principalement avec les paroisses de Mission ouvrière.

Une autre approche sociologique pense le territoire urbain non plus comme un village, certes plus vaste que les bourgs ruraux, mais comme un ensemble qui a son fonctionnement propre. On en trouve trace dans l'organisation pastorale durant les années 70. On voit se tisser des coopérations dans le cadre de « la pastorale d'ensemble » ; des initiatives communes sont prises au niveau d'une agglomération avec la pastorale des lieux de passage (gare, aéroport, centre commercial, les « vitrines d'Eglise » et autres « accueils »...), avec la pastorale des lieux de culte de centre ville offrant des horaires spécifiques pour les messes, les confessions, les conférences ; puis dans les

années 80 on assiste au regroupement de paroisses en « ensemble inter-paroissial ».

Globalement, dans ces approches les arguments ecclésiologiques sont faibles. Rarement on rapporte la paroisse à la communauté primitive que les Actes des Apôtres décrivent comme communauté de prière et de partage, rassemblée autour de l'enseignement des apôtres. Parfois les textes épiscopaux établissent un historique du diocèse, mais moins dans le sens d'une tradition de la foi des Apôtres à nos jours, d'une reconstitution de la succession apostolique, que d'un rappel des personnages illustres qui ont marqué l'Eglise locale.

La structuration de la société française par la paroisse, ancien nom de la commune, perdure donc à travers les restructurations rurales où la paroisse est devenue cantonale, et dans les villes où n'émergent pas encore une pastorale proprement urbaine. On sent même poindre la crainte de perdre le contrôle du terrain en érigeant des paroisses dont les contours ne seraient pas territoriaux, comme le Droit ecclésial pourtant le permet. On n'est pas en mesure de penser la ville comme un ensemble et non comme une simple addition de quartiers. Or aujourd'hui on considère de moins en moins une agglomération urbaine comme la juxtaposition de territoires gardant leurs limites. On fait même de la fluidité une exigence du bien-vivre ensemble.

La notion de réseau

Dans la décennie 60 la ville était souvent représentée, pensée et organisée, sur le modèle d'un corps avec des organes (des lieux) mono-fonctionnels : ici on travaille, là on se détend, ailleurs on dort..., avec des artères qui relient ces lieux. Mais, de plus en plus, la ville est pensée d'abord en termes de flux à gérer sur le modèle sous-jacent du réseau technique de circulation (eau, gaz, véhicule...) et d'un mélange de réseaux. La densité des relations et la multiplicité des rencontres possibles deviennent alors signes du dynamisme d'une agglomération et de l'intégration de ses habitants.

Les quartiers exclus de la ville sont souvent ceux où précisément territoire et réseau se confondent. N'entre pas qui

veut dans le quartier, en sort qui peut : c'est le phénomène du ghetto dans les « quartiers difficiles » où l'on enferme les gens, qui a son contraire avec la « *gentrification* » des « beaux quartiers » où les plus fortunés s'enferment pour se protéger. On cherche alors soit à remettre dans ces territoires délaissés l'ensemble des fonctions urbaines (emploi, loisir, résidence...) sur le modèle du village rêvé, soit à les désenclaver en créant des événements et des lieux urbains fédérateurs. Cette réappropriation de la ville par chacun est une évolution récente. Avec la multiplication des liens physiques ou virtuels (internet) entre les personnes, la notion de réseau tend à s'imposer pour penser le fonctionnement social urbain. Y a-t-il là ressource pour penser la pastorale des villes ?

Des paroisses communautés

Le nouveau Droit Canon, au canon 518, dit que : « *en règle générale, la paroisse sera territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprendra tous les fidèles du territoire donné* », il ajoute aussitôt : « *mais là où c'est utile, seront constituées des paroisses personnelles, déterminées par le rite, la langue, la nationalité de fidèles d'un territoire, et encore pour tout autre motif* ».

L'adjectif « *personnel* » recouvre une variété de situations qui ont en commun de ne pas être seulement territoriales. Mais comment apprécier ce qui est « *utile* » pour ériger de telles paroisses ? Une fois admis que le critère de résidence n'est pas le seul pour constituer une paroisse, on peut s'interroger sur la pertinence d'autres critères. Certes, l'unité de rite permet la prière commune, mais est-elle utile pour le témoignage de charité ? La différence de langue était-elle gênante lorsqu'on célébrait dans une langue morte comme le latin ? Là où cohabitent des nations reconnues comme telles, des paroisses nationales favorisent-elles l'unité ecclésiale ? Les autres motifs, qui n'ont pas de lien *a priori* avec le territoire, pourraient être le milieu social (paroisses de Mission Ouvrière) ou la sensibilité religieuse (paroisses charismatiques, jésuites, dominicaines...), ou bien encore une fonction sociale (mondes de l'enseignement, de la culture, de la santé, etc.).

Le Droit ecclésial permet donc d'imaginer que le statut paroissial puisse être donné à des communautés clairement définies, stables depuis quelque temps et, si possible, pour quelques temps encore, qui :

- regroupent des personnes partageant non pas le même territoire mais la même spiritualité, le même engagement, la même activité, etc.,
- assurent les missions ecclésiales d'enseignement, de célébration, de service,
- mettent en commun leurs moyens humains et matériels pour assurer ces missions,
- veulent coordonner leur action avec les autres communautés du diocèse.

En effet, l'Eglise particulière étant l'Eglise diocésaine, chaque paroisse pourrait avoir sa spécificité au sein du diocèse sans être considérée comme un petit diocèse elle-même. Cela suppose une volonté énergique de coopération, tant au sein du presbyterium que de la Curie, pour constituer une « vie diocésaine », et non point une collection de communautés qui s'ignorent.

Un peu dans cette ligne, est tentée ici ou là l'expérience d'assigner à certaines paroisses urbaines une double mission : locale, comme toute paroisse, à destination des résidents, et diocésaine, en devenant « centre de ressources » et « pôle de référence » pour l'action sociale et caritative, pour l'enseignement de la Parole de Dieu, pour la prière liturgique...

La notion de représentation

Le document épiscopal évoquait la représentation des fidèles. Pour la définir, il convient de préciser d'abord ce que l'on entend par fidèles ? Les personnes qui participent aux offices dominicaux ? qui émargent au Denier de l'Eglise ? qui ont été baptisées ? qui pratiquent les cérémonies familiales (baptême, mariage, funérailles) ? qui sont engagées dans la vie paroissiale ? qui sont majeures ? qui sont confirmées ? Quel Peuple de Dieu doit être représenté ? Quelles frontières lui sont données ?

Selon les réponses apportées à ces questions, et d'autres encore, se dessine une figure particulière de l'Eglise locale dessinée à partir des catégories de pratique sacramentelle, catéchétique, militante, financière... Donnons-en quelques exemples.

- Pour élire les délégués d'un synode diocésain, il a été décidé de se baser sur le nombre d'habitants. Les quartiers de forte immigration maghrébine étaient ainsi sur-représentés par rapport aux quartiers de bourgeoisie traditionnelle catholique.

- Un conseil paroissial est constitué ici à partir du vote des fidèles présents à la messe dominicale, là par des délégués des mouvements et services, ailleurs par un mixte des deux, mais rarement par les représentants des parents d'enfants catéchisés ⁵⁷.

La manière de constituer une « représentation » dépend aussi des motifs qui la justifient, selon les ecclésiologies que l'on a. En voici quelques exemples.

- *« Les responsables pastoraux ont besoin de l'opinion des fidèles pour bien exercer leur mission ».*

En ce cas, l'Eglise fait sienne la représentation très actuelle du « service public à la française », tant dans l'action politique que l'action sociale, qui ne saurait bien fonctionner sans l'avis des « usagers », sans « démocratie participative ».

- *« Les responsables pastoraux actuels ne représentent pas fidèlement le Peuple de Dieu ».*

En ce cas, l'Eglise repose sur une double représentation : celle du peuple composé d'hommes et de femmes, d'employés et de dirigeants, d'opinions de gauche et de droite, et celle du Dieu unique, incarné en l'Homme-Jésus dont évêques et prêtres sont les héritiers fidèles.

- *« Le pasteur propre de la communauté, l'Evêque en son diocèse, le Curé en sa paroisse, ne peut être pasteur sans un « sénat » qui l'assiste ».*

En ce cas, l'Eglise obéit à deux principes : hiérarchique avec des ministres ordonnés, communautaire avec des fidèles

⁵⁷ On peut se reporter à l'article « Le Conseil paroissial : une forme démocratique au sein de l'Eglise catholique ? », paru dans *Lumen Vitae*, juin 1998.

convoqués par les ministres, ce que certains ont appelé le principe de « synodalité ».

On constitue ainsi des « conseils représentatifs », mais une autre série de questions se pose à propos de la notion même de « conseil ».

La notion de conseil

Lorsque la Tradition catholique définit l'Eglise comme une structure hiérarchique, il est entendu qu'il s'agit d'une forme dite « pyramidale » de gouvernement : au sommet un seul dirige dont l'autorité est relayée jusqu'à la base par des intermédiaires. Le Roi était pour cela sacré d'une onction d'huile sainte. L'ordre catholique s'écrit ainsi : le Pape, pasteur universel, puis les Evêques, les Prêtres, les Diacres..., ...les Fidèles. Cette ecclésiologie a été profondément revue au dernier concile qui établit l'autorité de l'Evêque d'une part comme membre du Collège épiscopal, d'autre part comme pasteur propre de son diocèse, entouré de son Presbyterium.

En proposant l'institution de conseils, tant au niveau diocésain que paroissial, l'Eglise catholique se rapproche-t-elle de formes démocratiques ? Non, au sens où les fidèles exerceraient un pouvoir souverain comme dans les démocraties représentatives. Conseiller n'est pas décider. En fait, on a bien là l'illustration du double principe de constitution de l'Eglise, hiérarchique et communautaire.

A la suite de Vatican II la revendication de fidélité au principe « hiérarchique » (« pyramidal ») s'est manifestée chez certains catholiques par la volonté de maintenir le rituel de Pie V et le refus des réformes prescrites par le Pape Paul VI ; ce qui a abouti à la négation même de ce principe par un reniement de l'autorité ecclésiastique. C'était là, au contraire, la manifestation du principe « communautaire », qui a d'ailleurs été mis en pratique avec la reconnaissance des particularités propres aux communautés « traditionalistes » au sein même de l'Eglise catholique.

Dans le même temps, d'autres catholiques, dont le désir de réformes avait été légitimé et satisfait par les Pères du Concile, en appelaient à ce même principe « hiérarchique » pour demander la soumission des « traditionalistes » au Concile ou leur exclusion de la communion ecclésiale.

Nous avons là l'illustration de deux visions de l'histoire : linéaire (« les traditionalistes sont en retard ») ou cyclique (« l'histoire des hommes ne change rien à l'immuableté de l'Eglise »).

La question permanente de l'Eglise, lorsqu'elle pense son organisation, est ou devrait être celle-ci : comment vivre et dire en actes que son seul souverain est le Seigneur ? Pour cela elle s'appuie sur la source sacramentelle de ces deux principes :

- la succession apostolique, une transmission qui va des douze apôtres jusqu'aux prêtres par l'ordination et l'imposition des mains,
- le baptême, qui institue chaque fidèle membre du même Corps.

Dans la mouvance conciliaire certains pensent qu'il ne faut pas opposer ces deux sources, ni se limiter à l'une ou à l'autre, pour le mode de gouvernement pastoral, la lecture des écrits néotestamentaires et l'interprétation de l'histoire ecclésiastique. Il s'agit donc moins pour eux d'adapter l'Eglise aux mentalités actuelles que de ne pas trahir le sens du Message chrétien en le confondant avec des formes particulières de vie d'Eglise, historiquement datées.

Cette brève analyse voulait attirer l'attention sur les principes qui guident l'action ecclésiale. Les restructurations paroissiales permettent de mettre à jour des ecclésiologies, des représentations de l'Eglise, qui parfois se cachent sous des argumentaires sociologiques ou historiques. Lorsque l'on énonce un principe d'action pour la restructuration des paroisses, il convient d'examiner s'il joue en toutes circonstances ou s'il est « circonstanciel », de préciser quels objectifs il assigne à la communauté ecclésiale, de savoir de quels changements sociaux il tient compte, etc. Pour la cohérence des choix pastoraux, leur pertinence et leur stabilité, il est important de comprendre les ecclésiologies en jeu et la manière dont chacune dit sa fidélité à l'Ecriture et à la Tradition.

LA RESTRUCTURATION DES SERVICES

« La curie diocésaine se compose des organismes et des personnes qui prêtent leur concours à l'Évêque dans le gouvernement du diocèse tout entier, surtout dans la direction de l'action pastorale, dans l'administration du diocèse, ainsi que dans l'exercice du pouvoir judiciaire », dit la loi ecclésiale (Droit canon, c.469). Les services diocésains, qu'ils s'occupent des territoires ou des secteurs d'activités, font partie de la Curie diocésaine. La restructuration des services diocésains dépend, en grande partie, de celle des services de la Conférence des Evêques de France. Plusieurs diocèses ont anticipé cette réforme.

Les services de la Conférence épiscopale (en 2006)

Le Comité Etudes et projets, mis en place par l'Assemblée plénière des Evêques de France en juin 2005, « a pour mission de favoriser une participation active de l'assemblée au choix des chantiers prioritaires et de permettre une prise en compte transversale des questions par la mise en place de groupes de travail ». « Sa mission est de dynamiser l'œuvre d'évangélisation, à travers un travail de veille prospective et une approche pluridisciplinaire des questions ».

Les commissions épiscopales « permettent à la Conférence d'exercer collectivement sa responsabilité pastorale dans un domaine donné ». Elles sont composées uniquement d'évêques et s'intéressent aux domaines suivants : doctrine, liturgie et sacrement, catéchèse et catéchuménat, ministères ordonnés et laïcs en pastorale, vie consacrée, mission universelle de l'Eglise, Mission de France, finances.

Les conseils « permettent également à la Conférence d'exercer collectivement sa responsabilité pastorale », mais ne sont pas composés uniquement d'évêques. Ils sont répartis ainsi : questions canoniques, questions familiales et sociales, mouvements et associations de laïcs, pastorale des enfants et des jeunes, affaires économiques, sociales et juridiques, unité des chrétiens et relations avec le judaïsme, relations interreligieuses et nouveaux courants religieux, solidarité, communication.

Les services nationaux « ont pour mission de soutenir le travail des évêques et la vie des diocèses, par leur apport en expertise, réflexion, veille et animation ». En 2009 ils sont toujours en cours de réforme et, jusqu'à maintenant, étaient organisées de la manière suivante : liturgie, catéchèse et catéchuménat, vocations, mission universelle de l'Eglise (Coopération missionnaire, Amérique Latine, Coopération, Français à l'étranger), migrants et gens du voyage, questions familiales et sociales (Justice et Paix, Tourisme et loisirs, santé, SCEJI, hôpitaux, prisons), enseignement public et mission étudiante, enseignement catholique, unité des chrétiens, relations avec le judaïsme, relations avec l'islam, Secours catholique, CCFD, culture et foi.

C'est un classement en deux ordres qui montrent la priorité donnée à certaines questions réservées aux seuls évêques. L'une d'elle relève des deux types : le Comité épiscopal des finances et le Conseil des questions économiques, sociales et juridiques qui ont le même président évêque et le même secrétaire laïc.

Etat des lieux

Les plus gros diocèses ont une Curie importante par le nombre et l'influence de leurs services diocésains. Ceux-ci assurent des formations, sélectionnent les animateurs en pastorale, préparent des documents, travaillent avec le secrétariat de la Conférence des évêques, etc. Dans les diocèses plus modestes, des curés de paroisse sont en même temps responsables de services diocésains, ou certaines personnes cumulent plusieurs responsabilités diocésaines. Leur influence est moindre.

Des réflexions ont été menées au cours des deux dernières décennies dans plusieurs diocèses de France pour regrouper leurs services, dans un double but : une meilleure compréhension ou lisibilité de l'action pastorale et une meilleure efficacité en termes de coopération et d'économie de coûts de fonctionnement. Voici quelques-unes de ces réflexions.

Des services communautés

Certains services diocésains ont tendance à se constituer en communautés comme, par exemple :

- le Catéchuménat, qui propose aux anciens catéchumènes, une fois baptisés, de continuer de se réunir à part car ils ont du mal à s'insérer dans leurs paroisses,
- la Pastorale de la Santé, qui organise des rencontres régulières de réflexion et de prière pour des personnes, de tout statut, qui travaillent dans ce monde particulier des hôpitaux, de la médecine de ville, etc.,
- la Pastorale des handicapés, qui propose son propre parcours catéchétique et des formes liturgiques adaptées.

Ce sont des spécificités qui conduisent à ériger en communauté des personnes et des groupes qui partagent des préoccupations communes en raison de leur place dans la société civile ou ecclésiale.

En fait, dans cette approche il s'agirait moins d'une nouvelle organisation des services que d'une prolongation de certains d'entre eux en communautés de néophytes ou en paroisses « personnelles » comme une paroisse universitaire ou une paroisse linguistique.

Les 3 munera

La proposition a été faite de restructurer l'ensemble des services selon la trilogie des charges épiscopales (« *munera* ») : enseigner, sanctifier, gouverner. Celles-ci sont héritières des titres vétéro-testamentaires de « *prophète, prêtre, roi* » attribués au Christ. Mais ces distinctions ne sont guère opérantes. En effet, l'Evêque diocésain gouverne l'enseignement en autorisant des programmes catéchétiques, en délivrant des *imprimatur*, etc. Il gouverne la sanctification en promulguant des rituels, la discipline sacramentelle, etc. ; il enseigne au cœur même de la liturgie. Cette trilogie des *munera* ne permet donc pas d'organiser les services. Certes, on voit bien que les deux piliers de la mission sont là, Evangile et prière, mais l'acte de gouvernement ne saurait s'appliquer qu'au reste, c'est-à-dire à l'administration des personnes et des biens. Lorsque l'Evêque nomme un prêtre à un office, attribue des biens à une communauté, il exerce son gouvernement pour donner les moyens humains et matériels en vue d'annoncer l'Evangile et de célébrer le Seigneur.

Les pôles

L'ensemble des services diocésains peut aussi être restructuré en pôles, dont le nombre varie selon les diocèses. Il s'agit de favoriser les coopérations en imaginant des regroupements efficaces autour de missions dont les dénominations varient d'un diocèse à une autre :

- annoncer, croire, foi...
- célébrer, prière, liturgie...
- servir, témoignage, charité...

Varié aussi leurs périmètres : ici la catéchèse des enfants est liée à l'initiation aux sacrements, là à l'enseignement de la foi, ici le séminaire est lié au sacrement de l'ordre, là à la formation théologique.

Des chevauchements de compétence apparaissent : par exemple l'aumônerie d'un lycée appartient aux trois pôles.

Ces regroupements obéissent en fait à un souci de clarté et d'efficacité, après un temps de foisonnement et de réforme.

Mais que signifie de vouloir restructurer les services ? réduire ses moyens pour les adapter à ses ressources ? revenir à la simplicité évangélique par vertu ? s'inscrire dans une tradition comme la reconstitution du presbytérium autour de l'évêque ? moderniser son administration en changeant les outils ? etc. A quoi se réfèrent les restructurations en cours ?

Références aux Ecritures et à la Tradition

La Tradition est invoquée dans l'approche trilogique, « *roi, prêtre, prophète*, » pour distinguer les charges épiscopales ou curiales. Présente presque constamment dans la liturgie, cette trilogie, avons-nous déjà dit, ne permet pas une organisation plus claire et plus efficace des services.

Les Ecritures, particulièrement les textes pauliniens, inspirent parfois les communautés chrétiennes dans leur organisation interne : les uns donnent la priorité à l'annonce de la foi, d'autres suivent les « dons de l'esprit » (I Cor, 12), etc. Les dénominations des ministères ou des tâches ecclésiales, qui ont changé au cours des siècles, n'ont pas reproduit exactement ces écrits-là. Récemment, le mouvement charismatique s'est référé aux charismes corinthiens, en particulier ceux du parler en langues et de guérison, mais dans un contexte bien différent de celui des Eglises primitives.

Ces références chrétiennes ont fait l'objet d'études lors de la préparation du Concile Vatican II et les débats conciliaires ont mis à jour des éléments de la Tradition : les uns ont été repris avec la réaffirmation de la charge d'enseignement de l'évêque diocésain, l'organisation du catéchuménat ou le rétablissement d'un diaconat, d'autres avaient déjà été écartés comme un Tribunal inquisitorial. C'est en citant les Actes des Apôtres (2/42-47) que le Concile en appela à la pauvreté et à la solidarité ecclésiale. Toutefois on n'alla pas jusqu'à demander de tout vendre et mettre en commun, on préféra instaurer des règles prudentielles de gestion économique.

Il faut bien avouer cependant que les références « chrétiennes » ne dictent pas l'organisation des services ecclésiaux. Une analyse plus précise de l'action pastorale

montre qu'aucune des missions ecclésiales ne s'exerce en fait indépendamment l'une de l'autre et qu'au cours de l'histoire il y a eu des configurations différentes de ces missions :

- on *enseigne* la foi dans les sermons, en famille, dans les facultés de théologie, au catéchisme, lors des catéchèses des JMJ, pendant les conférences de Carême, etc.,
- on est *sanctifié* par les sacrements, les liturgies non sacramentelles comme les funérailles, les exercices de piété et de dévotion, les pèlerinages pénitentiels, l'oraison individuelle, la prière des Heures, etc.,
- on exerce le *gouvernement* ecclésial dans la constitution du Canon des Ecritures, au sein des débats théologiques des premiers siècles, lors des procès inquisitoriaux, avec le contrôle de l'enseignement universitaire, l'autorisation des programmes de catéchisme, la promulgation des rituels, les nominations de ministres ordonnés ou de laïcs en mission ecclésiale, etc.,
- on vit la *charité* comme un service d'Eglise avec l'institution des diacres, l'offrande de la messe aux origines, le partage des biens au sein de la communauté, la pénitence imposée, etc.

C'est en examinant la dénomination des services de la Curie diocésaine, leur mode de regroupement, la définition de leur champ de compétence, que l'on peut comprendre quel type d'action pastorale on veut mettre en œuvre à un moment donné dans une communauté diocésaine donnée ; ainsi par exemple :

- instaurer un Secrétariat de la solidarité pour tenter de faire se rencontrer les Equipes Saint-Vincent et le CCFD, souvent distants dans leurs conceptions de l'action caritative,
- regrouper dans des « communautés de foi » des néophytes et des baptisés non catéchisés qui veulent être initiés à la foi chrétienne, pour renouveler l'expression collective de la foi,
- établir une coordination des « groupes de prière », au moment où ils foisonnent, pour en contrôler un peu mieux l'effervescence,
- regrouper le service des « questions familiales » et celui des « questions sociales » pour coordonner, par exemple, l'action des associations de familles catholiques et de *Pax Christi*, dont les approches des problèmes de société sont quelque peu divergentes,

- associer catéchèse et catéchuménat en un grand service de l'initiation chrétienne des enfants et des adultes, pour les distinguer d'un service qui assure une formation plus approfondie,
- inventer une Pastorale des jeunes où doivent coopérer Scouts de France et Scouts d'Europe, Aumôneries de l'Enseignement public et Ecoles catholiques, JOC et Mouvement Eucharistique des Jeunes,
- etc., etc.

Regrouper pour montrer sa force ? pour gommer les différences ? pour ne pas se disperser ? Sans doute, le plus important dans une phase de restructuration, c'est moins la conclusion à laquelle on aboutit que la démarche entreprise elle-même qui permet des précisions, des confrontations, des rapprochements, des oppositions ; c'est la procédure engagée, l'expérience partagée qui compte. C'est un peu l'équivalent des réflexions menées au sein des entreprises avec « la démarche qualité », par laquelle l'ensemble des acteurs s'interroge sur les objectifs et les moyens de les atteindre, de manière continue et renouvelée.

Des logiques sociales seraient-elles donc plus à même d'organiser les services diocésains que les logiques chrétiennes héritées des Ecritures et de la Tradition ?

Références aux logiques rationnelles

Les services de la Curie assistent l'évêque diocésain dans « *la direction de l'action pastorale, dans l'administration du diocèse, ainsi que dans l'exercice du pouvoir judiciaire* ». Ces trois domaines sont inséparables, car dans l'Eglise le juridique et le pastoral, l'administratif et l'apostolique vont ensemble. Tout doit concourir au progrès spirituel des fidèles et des communautés.

Une fois admis que c'est bien là l'objectif de l'Eglise, les moyens mobilisés doivent lui être apparentés, sinon ils le dénaturent. Pour cela, les évêques français ont assigné quatre missions aux services nationaux : *expertise, réflexion, veille et animation*. Ce sont des termes empruntés aux sciences de l'organisation et, plus précisément, aux rapports sur la

modernisation de l'administration publique française parus depuis 1978. Les membres des services nationaux ou locaux mettent leurs capacités à disposition des évêques et des communautés:

- savoir théologique, pédagogique..., par des notes, des études...,
- réflexion continue par des cercles d'études, la production de documents...,
- animation de l'action pastorale en prêtant assistance aux communautés, en organisant des événements...,
- veille sur les problèmes actuels (évolution des activités, des mentalités...).

On peut aussi se rapprocher de l'organisation des entreprises, en distinguant, parmi les services généraux diocésains, ceux qui concernent :

- la gestion des personnes (prêtres, diacres, religieux, laïcs), en préparant la nomination des « bonnes personnes aux bons endroits »,
- les unités de production (annonce de l'Évangile, Prière communautaire, service du prochain), en organisant les paroisses, les congrégations, les mouvements, les associations,
- les moyens (matériels, administratifs et financiers), en mettant à disposition des responsables pastoraux budgets, bâtiments, etc.

Dans ce type d'approche ne relève de la logique ecclésiale, théo-logique ou ecclésio-logique, que la définition des objectifs : annoncer la foi, célébrer le Seigneur. Leur mise en œuvre relève des logiques « séculières », qui varient selon les époques, les cultures, les sociétés. On passe ainsi progressivement du gouvernement autocrate à la « gouvernance » avec des instances de concertation et de conseil, de la nomination d'autorité « pour le bien du service » à la gestion des ressources humaines.

Remarquons qu'il est très difficile d'éviter que ces logiques organisationnelles, ces socio-logiques, ne viennent pas dicter leur loi à ce qui relève du théo-logique. En effet, la poursuite d'un objectif d'ordre spirituel ne mobilise pas les mêmes moyens que celle d'un objectif de production de biens ou de services dans une entreprise. Une entreprise économique peut

vérifier si ses objectifs sont correctement atteints et savoir si son organisation est efficace, en mesurant ses résultats quantitativement et qualitativement, aussi bien en ce qui concerne la mise sur le marché de ses productions (biens ou services) que la gestion de ses personnels ou son action dans l'environnement.

Mais comment un responsable pastoral peut-il mesurer la réussite de son action ? Doit-il prendre en « compte » l'affluence des fidèles aux offices ? le nombre des rencontres ? l'influence des médias catholiques ? le succès des grands rassemblement ? le sérieux des réflexions ? l'effervescence des groupes de prière ? le nombre de conversions ? ...

Faute d'indicateurs sûrs de la réussite spirituelle, ce seront d'autres types d'indicateurs qui prévaudront, quantitatifs et qualitatifs. En fait, l'institution ecclésiale est davantage comparable à une association qui poursuit des objectifs sociaux qu'à une entreprise. Les associations connaissent, elles aussi, cette difficulté de ne pas perdre de vue leur propre finalité dans le recours à des logiques organisationnelles qu'on cherche à leur imposer. C'est plutôt du côté de la gestion associative qu'il faut chercher une aide au gouvernement ecclésial.

La finalité de l'institution ecclésiale doit être servie par des moyens appropriés à sa finalité, qui, ne pouvant pas être directement extraits des Ecritures et de la Tradition, restent à inventer et à revoir sans cesse. Sans l'affichage de ces objectifs ecclésiaux, quels qu'ils soient et quels que soient les moyens mobilisés, comme une réforme liturgique, des rencontres œcuméniques, des JMJ, un mouvement apostolique, une communauté traditionaliste, etc., ce seront des objectifs séculiers qui prendront le pas : moderniser l'organisation, rationaliser la gestion des moyens, tisser des liens, etc., objectifs tout à fait louables mais communs à beaucoup d'autres structures qui n'ont pas comme mission propre l'Annonce de l'Évangile du Christ et la Prière au Seigneur.

LA RESTRUCTURATION DE L'IMMOBILIER

Etat des lieux

Après quelques décennies d'expansion, plusieurs diocèses de France se sont lancés dans des ventes immobilières. Dans les années 50-60, on construisait des églises et des centres paroissiaux. Depuis quelques années la fréquentation de ces lieux diminue sans que les coûts baissent pour autant. Les conseillers économiques des évêques ont convaincu ceux-ci d'avoir une « bonne » gestion immobilière. Il est intéressant d'examiner ce qu'est une « bonne » pratique immobilière de l'Eglise, quels sont les critères d'appréciation de cette « orthopraxie » immobilière, les références des décisions prises en ce domaine par les pasteurs. Nous partons d'un cas concret.

La restructuration immobilière dans le diocèse de Lyon.

Pour faire face au déficit chronique du budget, l'autorité diocésaine a décidé une mise en vente de biens immobiliers. Les biens situés au cœur de la ville devaient être vendus, car on estimait qu'ils étaient les plus rentables financièrement : un immeuble de la fin du XIX^{ème} siècle, deux autres des années 1930, un tènement des années 1960 comportant une église. Devait être conservé le Grand Séminaire situé en périphérie de ville, que l'on jugeait invendable, pour accueillir l'ensemble des services diocésains. Face à l'opposition de ceux-ci invités à partir « à la campagne », il a été envisagé de se séparer de ce séminaire et ce devint la vente la plus fructueuse. Voici le communiqué de presse produit à cette occasion.

Au terme de trois années d'études réalisées par le diocèse avec des experts et suite aux nombreuses consultations individuelles et collectives, (l'évêque) a décidé d'une orientation générale à propos de plan immobilier diocésain, à savoir garder trois sites, d'aliéner plusieurs biens dans les mois et années à venir, et de procéder à une restructuration des instances et services diocésains.

Pour y parvenir, (l'évêque) a obtenu l'accord du Conseil diocésain des affaires économiques et du Collège des consultants. Conformément au Code de droit canonique (canon 1292, §2), il sollicitera l'autorisation du Saint-Siège pour les aliénations.

Ce projet est en cohérence avec les orientations synodales et les besoins actuels de la mission. Il est ambitieux et apte à favoriser une forte synergie pour un meilleur service pastoral de tous. Il souhaite favoriser une gestion optimisée passant par une réduction des coûts de fonctionnement, une valorisation du patrimoine et une occupation plus rationnelle de l'immobilier diocésain.

Pour assurer la mise en valeur du patrimoine conservé, devront être aliénés les biens suivants (...) Trois sites seront conservés : (...).

A ce texte, préparé par ses conseillers économiques, l'Evêque a ajouté cette conclusion :

Ces choix témoignent de la volonté d'affirmer la présence de l'Eglise catholique au cœur de la ville où réside l'évêque, proche de ses habitants, et permettre à l'Eglise locale de pouvoir vivre pleinement sa mission d'annonce de la Parole de Dieu, de promotion de la vie spirituelle de l'Homme et d'ouverture internationale.

Dans ce communiqué saute aux yeux la juxtaposition de deux types d'argumentation avec deux types de vocabulaire employés :

- en premier, la rationalisation économique : réduire les charges, adapter les moyens aux besoins, valoriser l'immobilier conservé,
- en second, l'orientation pastorale : inscrire dans la cité l'Eglise diocésaine, annoncer la Parole de Dieu, promouvoir la vie en Esprit.

On doit noter que, dans ce communiqué, la « règle » économique invoquée vaut pour toute restructuration d'entreprise qui connaît une phase de récession. La « règle » théologique décrit trois dimensions de la mission ecclésiale avec cette particularité qu'elle reprend un des axes pastoraux du concile Vatican II : la présence au monde, la proximité. L'Eglise ne se retire pas sur ses propriétés, elle va au-devant de la société, s'inscrit au cœur de la cité, tisse des

liens sociaux avec tous les habitants et non seulement avec ses propres fidèles.

La vérification d'un tel plan est double :

- du point de vue économique, ce plan parviendra-t-il à réduire les coûts de fonctionnement, valoriser le patrimoine sur le marché immobilier ? donner les moyens nécessaires à la pastorale ?

- du point de vue théologique, ce plan favorisera-t-il l'annonce de la Parole de Dieu ? l'élévation spirituelle des gens ? le témoignage de proximité ? le patrimoine conservé sera-t-il le signe visible et compréhensible d'une Eglise priante, modeste, sociable, servante ? d'une Eglise préoccupée d'affirmation de soi, de reconnaissance, de prestige ?

Une restructuration économique d'entreprise obéit à des objectifs précis : augmenter les dividendes des actionnaires, diminuer le déficit chronique, s'adapter aux demandes du marché, etc. Dans l'Eglise, toute réforme, qu'elle se situe dans le domaine liturgique, morale ou économique, se doit d'obéir à des finalités spirituelles et non point matérielles. Il est donc nécessaire de les expliciter pour la « bonne » mise en œuvre des décisions pastorales. C'est sans doute ce qu'a voulu faire l'évêque en ajoutant sa conclusion.

Dans une période d'expansion, un diocèse lance un plan de construction avec des églises, des séminaires, des écoles, des salles de patronage, des colonies de vacances, des studios de radio et de télévision..., invente des parrainages, des souscriptions, des pèlerinages... La « règle théologique » d'un tel plan d'expansion dépend du type de pastorale mise en œuvre. En voici deux exemples.

- La « règle » théologique d'une « pastorale des œuvres »⁵⁸ est, souvent, la construction de la Cité de Dieu sur terre : les catholiques forment communauté avec leurs lieux de culte, leurs entreprises éducatives et sociales, leurs moyens propres de communication.

⁵⁸ « Une œuvre se définit comme une activité, qui se situe en concurrence avec d'autres de même type dans la société civile, mais se distingue d'elles par ses objectifs chrétiens ». Cette pastorale se distingue de celle des mouvements et des associations. Voir *Conduire une action pastorale*, p. 18.

- La « règle théologique » d'une pastorale des mouvements est, plutôt, la transformation de la société par la présence active des fidèles au sein de toutes les structures sociales, tel « *le sel dans la terre, le levain dans la pâte* ».

Aujourd'hui l'Eglise catholique est partagée entre plusieurs courants : réforme dans l'esprit du Concile Vatican II, restauration tridentine, projet d'évangélisation, etc. Si, dans l'exemple du diocèse de Lyon, un projet pastoral avait été défini en premier, le plan immobilier aurait été mis au service de sa réalisation. On aurait pu alors communiquer autrement :

Pour une Eglise diocésaine missionnaire

Pour assurer sa mission d'annonce de la Parole de Dieu et de célébration de sa foi en Christ, aujourd'hui notre Eglise diocésaine doit :

- être au cœur de notre société par la présence des chrétiens dans les mouvements, les associations, les institutions, les activités..., de notre cité,*
- devenir une communauté de foi et de prière, modeste parce que consciente de ses faiblesses, ouverte parce que certaine de ses fondations,*
- être à l'image d'un Seigneur de paix et de pardon, d'espérance et de conviction.*

Pour cela, notre Eglise diocésaine a besoin de quelques moyens : des permanents, des services, des bâtiments.

Nous devons nous contenter de ce qui nous est strictement nécessaire : en contrôlant mieux le nombre de salariés, en regroupant des services, en nous séparant de biens, en transformant d'autres...

Nous édicterons des règles précises dans la gestion des personnes, des valeurs mobilières, des ventes et achats, afin d'appliquer la justice sociale, de veiller au caractère éthique de nos placements, de labelliser notre immobilier en Haute Qualité Environnementale, etc.

Nous pourrons alors :

- consacrer toutes nos énergies à des projets d'évangélisation, de formation, de culte, etc.,*
- inventer pour cela des méthodes de travail en commun souples et efficaces,*
- nous tourner tous ensemble vers l'avenir.*

Dans les années 1970, où la priorité pastorale était le service des plus pauvres, l'Eglise devait se dépouiller de ses richesses pour aider le développement du Tiers-Monde et des plus défavorisés. Plusieurs congrégations religieuses ont réagi de cette manière en déplaçant leurs moyens des pays de fondation, généralement européens, vers les pays de mission, africains, sud-américains ou asiatiques. Elles enraccinaient leurs

actions dans l' « option préférentielle pour les plus pauvres », qui correspond au vœu de pauvreté de leurs membres et à une orientation du dernier concile et une lecture de l'Évangile du Christ.

Reprenant l'exemple du diocèse de Lyon, on aurait sans doute communiqué encore autrement à cette époque :

Pour une Eglise diocésaine solidaire des pauvres

Nous sommes une Eglise riche, trop riche, alors que nos frères des pays en voie de développement n'ont pas les moyens de vivre matériellement et spirituellement.

Pour être fidèle à l'esprit des Évangiles et à l'enseignement du Concile, notre Eglise va s'engager dans un plan de réforme de ses structures.

Nous garderons les immeubles qui sont nécessaires à nos activités pastorales et cèderons les autres. Les recettes de nos ventes seront mises au service des Eglises du Tiers-Monde et plus généralement des populations des pays pauvres.

Nous encourageons les prêtres et les laïcs qui le peuvent à donner quelques années de leur vie pour ces pays.

Le Seigneur s'est fait pauvre avec les pauvres. Soyons nous aussi, avec Lui, les serviteurs de nos frères !

Qu'on vende les biens pour faire des économies, pour aider les pays du Tiers-Monde ou pour inventer de nouveaux moyens d'action missionnaire, on argumente toujours plus ou moins à partir de textes et de pratiques héritées des Écritures et de la Tradition.

Références aux Écritures et à la Tradition

On trouve quelques traces dans la gestion de l'immobilier diocésain des modalités de référence aux Écritures et à la Tradition que nous avons précédemment décrites.

Si l'Eglise actuelle veut prendre en modèle les premières communautés, elle relira le « Livre de (ses) fondations) » et essaiera de mettre en pratique Act.2/44, 4/32-35. Elle inventera, à son tour, des organisations propres aux uns et aux autres (Act.6). Elle fera sienne les arguments de Paul sur le salaire des ouvriers du Royaume ou sur son indépendance financière (I Cor.9).

Si les chrétiens voient dans les Ecritures le « Livre de la vie en Christ », ce sont toutes les paroles du Christ sur l'argent qui serviront de guides de leurs comportements : ne rien posséder, se fier à la Providence, n'avoir de pierre où reposer sa tête, ne pas se soucier du lendemain...

Si les Ecritures sont lues comme le « Livre de religion » où s'écrit l'histoire de l'Alliance de Dieu avec son peuple, on verra comment son peuple a voulu ou non au cours du temps construire une Demeure à son Dieu et comment son Messie se comportait comme un invité qui ne possédait pas de toit.

En prenant en mains le « Livre de vie », que toute l'humanité peut s'approprier, le fidèle rencontre l'expérience du Fils de Dieu, détaché des biens de ce monde, qui se voue aux affaires de son Père ; les disciples ne sont pas « *du monde* ». A l'Eglise de ce temps de faire sienne cette expérience fondamentale.

Une restructuration immobilière, qui s'appuierait uniquement sur l'Ecriture sainte, quel que soit le statut qu'on lui donne et l'usage qu'on en fait, ne pourrait aboutir, semble-t-il, qu'à un appauvrissement.

On trouve aussi trace de références à la Tradition selon les quatre modalités déjà décrites.

Dans une conception « cyclique » de l'Histoire, la Tradition est vécue comme la transmission à chaque génération d'un trésor spirituel fait de pauvreté évangélique vécue par les individus et de somptuosité collective. Déjà dans l'attitude de Marie-Madeleine affleurerait ce paradoxe entre dépenser sans compter pour le Fils de Dieu et aider les pauvres de la communauté toujours présents. Plus tard, on voit chaque moine faire voeu de pauvreté mais profiter de la richesse collective de l'abbaye. Le Curé d'Ars, qui vivait chichement, pouvait construire pour les orphelins ou acheter de riches vêtements liturgiques. L'histoire semble répéter indéfiniment ce paradoxe.

Dans une conception « didactique » de l'Histoire, la Tradition retient les monuments de la foi qu'ont été et sont encore les lieux de culte et les abbayes, les universités et les palais... Pour comprendre ce qu'est cet immobilier ecclésial, il convient

de comprendre d'abord l'ecclésiologie qu'il supporte : ici la Cité de Dieu sur terre, la Société parfaite, là le signe de Salut, le témoin de la Parole évangélique, etc. On peut donc dire que « des » traditions de foi laissent « des » traces de leur passage à travers les siècles comme autant de leçons pour les générations futures et qu'il y a là des richesses d'expériences que nous pouvons lire comme une évolution linéaire ou comme une diversité irréductible.⁵⁹

Dans une conception « linéaire » de l'Histoire, la Tradition développe une pensée et des pratiques d'Eglise cohérentes. Après les temps de la clandestinité, où les chrétiens se réunissaient chez les uns ou chez les autres ou dans des lieux secrets, vint l'ère constantinienne des constructions d'édifices spécifiques. Puis, on bâtit pour les besoins grandissants des communautés locales mais aussi pour asseoir l'autorité papale. Certains ont vu dans l'accroissement de cet immobilier ecclésial le signe du triomphe de la foi chrétienne sur l'adversité, d'autres le signe de l'attachement aux biens de ce monde.

Dans une conception « discontinue » de l'Histoire, la Tradition recueille un certain nombre de situations exemplaires du passé qui permettent d'inventer à chaque période une forme appropriée de gestion des biens immobiliers. Ce sont des cohérences successives, qui parfois cohabitent, s'affrontent, s'ignorent, selon les époques et les personnes. Il importe alors, avec les outils d'investigation historique, de saisir le sens qu'ont eu pour leurs contemporains ces immeubles comme lieux de prière, de vie, de travail, d'étude, d'apprentissage, de culture, d'enseignement, d'éducation..., lieux de splendeur, de souffrance, de passage...

Une restructuration immobilière qui s'intéresse à ce que la Tradition lui dit s'inscrit dans une ecclésiologie qu'elle rend visible par le type de bâtiments, leur prestige ou leur modestie, leur polyvalence ou leur usage spécifique, etc. Une restructuration immobilière édifie une représentation de l'Eglise.

⁵⁹ L'ouvrage de IOGNA-PRAT, Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age*, 2006, Paris, Seuil, nous montre comment on en est venu à appeler le bâtiment qui rassemble les chrétiens du nom même de leur groupe (Eglise, église) et nous décrit les différentes expériences concrètes qui jalonnent cette histoire ecclésiale de la « *fabrique* ».

Références aux logiques rationnelles

S'il y a des moments où une « idée » théologique préside aux choix en matière immobilière, par exemple priorité à la propagation de la foi, option préférentielle pour les pauvres, le plus souvent c'est sous la pression des événements et du contexte que les choix s'effectuent. Les logiques « séculières » servent alors de référence à l'action pastorale de l'Eglise : logiques politiques et économiques.

Ainsi, les politiques nationales font que les diocèses nord-américains ou allemands ne sont pas gérés comme les diocèses français, et que les diocèses français ont connu des gestions très contrastées selon les époques : Ancien Régime, Révolution, Restauration, Concordat, Séparation de l'Eglise et de l'Etat... Ceci n'a pas empêché qu'au cours des siècles les diverses structures d'Eglise soient devenues des entités économiques considérables, soumises aux mêmes règles économiques que toutes les autres, et souvent sans principes évangéliques qui les différencieraient nettement.

Comme nous l'avons déjà dit, une des références logiques de la pensée d'Eglise est l'argument d'autorité. Ainsi peut-on faire appel à l'autorité des premières communautés pour vendre les biens immobiliers ou en changer l'usage au bénéfice des plus pauvres, à l'autorité des « bâtisseurs de cathédrales » ou des Papes de la Renaissance pour construire « à la gloire de Dieu », à celle de Paul pour se contenter du minimum, etc.

Mais la grande référence des restructurations immobilières, c'est la « raison » : « raison planificatrice » en période d'expansion en programmant l'édification d'une église pour tel nombre d'habitants, « raison réductrice » à l'ère de l'adaptation des moyens aux ressources disponibles. L'Eglise catholique au Canada vit ses recettes diminuer considérablement après le dernier concile, de même aujourd'hui aux Etats-Unis avec la dégradation de son image due à des scandales, ou en Allemagne avec les refus de payer l'impôt culturel. La « raison », qui oblige les pasteurs à adapter leur pastorale aux temps présents, signifiait hier répondre aux besoins des fidèles, aujourd'hui réduire les moyens consacrés à l'action ecclésiale.

Le Concile Vatican II recommandait de ne pas conserver les biens inutiles au bien spirituel des communautés et de partager avec plus pauvres que soi. « *Ces biens seront toujours employés pour les fins qui justifient l'existence de biens temporels d'Eglise, c'est-à-dire pour organiser le culte divin, assurer au clergé un niveau de vie suffisant et soutenir les œuvres d'apostolat et de charité, spécialement en faveur des indigents* » (*Vie et ministère des prêtres*, 17).

La loi ecclésiale de 1983, au canon 1284, autorise, certes, le profit (« *percevoir ... les revenus et profits des biens, employer ... les sommes disponibles ... qui peuvent être utilement placées* »), mais édicte le même principe de gestion que celui de l'argent public, la gestion « *en bon père de famille* ». Cela signifie ne pas dilapider les biens d'Eglise, mais en user à bon escient pour le « bien commun », le « bien diocésain », ne pas prendre de risques démesurés dans la gestion et suivre des règles prudentielles. Il revient donc à l'autorité ecclésiale de veiller à ce que la finalité de l'Eglise, qui peut être définie, par exemple, comme la quête du bien spirituel des fidèles et des communautés, soit servie par les biens matériels et non l'inverse, veiller à ce que ces biens matériels ne soient pas gérés en contradiction avec le bien spirituel poursuivi ; l'autorité ecclésiale doit préciser ainsi ce qu'elle entend, dans tel contexte, par niveau de vie suffisant des prêtres et par prudence dans la gestion, comme le demande le Concile.

Certes chacun s'accorde à dire que l'Eglise n'a pas à faire de profits immobiliers, mais, pour augmenter leurs revenus réguliers, certains diocèses n'hésitent pas à créer des sociétés immobilières qui font prospérer le patrimoine au meilleur du marché, et reversent aux associations diocésaines une part des bénéfices. « Dieu » d'un côté, « Argent » de l'autre, avec les uns chargés de l'action pastorale, les autres des biens au service de cette action ? Les Ecritures décrivent une alternative et non une dichotomie. Est-ce réalisable ?

En effet, au moment d'élaborer un projet, par exemple construire une tour (Luc 14/25-33), non seulement il convient de s'interroger sur le plan de financement, mais encore sur l'intérêt du projet en regard des exigences d'une vie de fidélité au Christ. L'Eglise devrait-elle renoncer à tous ses biens et réviser son organisation interne et ses relations avec la société

civile ? C'est ce que l'Évangile de Luc semble indiquer comme voie à suivre par le « véritable disciple du Christ ». Est-ce bien « raisonnable » ? En fait, avec la prolongation de l'attente du retour du Messie, la gestion du provisoire a rapidement cédé la place à la gestion des installations.

Dilemme du choix à faire, paradoxe des comportements, alternative (ou/ou), conjonction (et/et), voilà des modes de penser qui traversent toute l'Église, d'hier et d'aujourd'hui. Les uns vivent davantage l'alternative dans la voie des vœux évangéliques, les autres davantage la conciliation des contraires dans la voie séculière.

Dans une époque relativement proche, celle de la sécularisation, on cherchait à abandonner les signes trop visibles de la présence de l'institution ecclésiale au profit du témoignage personnel d'une vie plus proche du Christ des Évangiles. Le risque était la dilution des chrétiens en ce monde. Dans un temps où l'on cherche à rendre plus visible la présence des communautés chrétiennes, plus audible le discours ecclésial, le risque est que les moyens mobilisés occupent davantage le devant de la scène que l'objectif poursuivi : annoncer le Christ.

Qu'est-ce qu'une restructuration immobilière dit du Christ et de l'attachement des fidèles à son message ? Quelle représentation de l'Église donne-t-elle à voir ?

CONCLUSION

Pourquoi se poser toutes ces questions ? Doit-on être parfaitement au clair avec les critères de ses choix pastoraux personnels ? A quoi cela sert-il de connaître le courant de pensée et d'action dans lequel s'inscrit sa pastorale ? Tout cela est-il bien utile pour définir une pastorale ?

Lorsque l'on est chargé de conduire une action pastorale, la clairvoyance sur ses propres options et, en conséquence, celles des autres, est indispensable pour ne pas s'entendre reprocher : « *Laissez-les : ce sont des aveugles qui guident des aveugles !* » (Mtt 15/14). « *Malheur à vous guides aveugles !* » (Mtt 23/15, 24).

Certes, un pasteur ne connaît pas tous les tenants et aboutissants de sa pastorale. Mais il ne peut, par ignorance, par manque de lucidité, par refus d'ouvrir les yeux, conduire les autres dans des impasses, leur inculquer comme dogme unique ses propres préférences, leur cacher que d'autres chemins existent... Ce n'est pas lui qui détient la vérité de toutes choses.

Chaque acteur pastoral a ses propres valeurs, ses propres références, au nom desquelles il est capable de démontrer la justesse de ses choix. Et, quand il n'y a pas concordance entre les acteurs d'un lieu et d'une époque, entre les acteurs d'hier et d'aujourd'hui, se distinguent, s'affrontent, et parfois jusqu'à la séparation, des logiques de pensée et d'action, qui portent, sup-portent des « théo-logiques », à la fois pensées théologiques et actions pastorales.

Au cours des siècles et à travers les continents, les communautés chrétiennes ont cherché à témoigner de leur foi en Christ, par des actes et des discours qui peuvent faire l'objet d'appréciations diverses, de contestations, parfois même de rejets, de la part de leurs contemporains ou des générations postérieures.

Etait-ce là trahison de l'Evangile ? erreur liée aux mentalités environnantes ? pesanteur des habitudes ? paresse de l'esprit ? volonté de nuire ? naïveté ?

A chacun revient de se dire à soi-même : « *Malheur à moi si je ne prêchais pas l'Évangile !* » (I Cor 9/16) et de relire l'évangile de Jean : « *Il y a beaucoup de demeures dans la Maison du Père* » (Jn 14/8).

A celui qui a charge de conduire les brebis de faire preuve de réflexion, de profondeur spirituelle, de dynamisme, pour ne pas se tromper de porte en guidant le troupeau.

« *Jésus disait :*

Celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis.

Je suis la porte des brebis.

Qui entre par moi sera sauvé. Il entrera et sortira et trouvera sa pâture.

Le voleur ne vient que pour voler.

Le mercenaire, voit-il venir le loup, il laisse les brebis et s'enfuit.

J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos. Celles-là aussi, je dois les guider.

Elles écouteront ma voix et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur.

Beaucoup disaient :

il est possédé du démon ; il délire ; à quoi bon l'écouter ?

D'autres disaient :

ce n'est pas le langage d'un possédé ; est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux des aveugles ? »

(Jn 10/1-21)

Table des matières

Introduction	1
1. THEORIES	4
1.1. Les références chrétiennes	5
Les références scripturaires	6
Le Livre des fondations chrétiennes	8
Le Livre de la religion	10
Le Livre de la vie en Christ	11
Le Livre de vie	12
La référence à la Tradition	14
L'Histoire cyclique	16
L'Histoire linéaire	18
L'Histoire didactique	19
L'Histoire discontinue	21
1.2. Les références rationnelles	23
Les références aux logiques cognitives	24
L'argument d'autorité	25
Le principe de non-contradiction	26
L'implicite	28
Les références aux logiques pratiques	30
La religion populaire	31
La théorie de la communication mass-médiatique	32
Les voyages du Pape Jean-Paul II	34
La théorie de la représentation	35
2. PRATIQUES	40
2.1. Pratiques liturgiques et sacramentelles	41
Les formes architecturales	42
Les formes rituelles	44
La Pénitence	46
La représentation judiciaire	46
La représentation thérapeutique	48
La représentation réconciliatrice	50
La représentation auxiliaire	51
La représentation propitiatoire	52
L'Eucharistie	54
La représentation sacrificielle	54
La représentation de la présence réelle	56
La représentation du repas	57
La représentation de la fête	60
La représentation du mémorial	60
La représentation de l'action de grâce	60
La représentation de thérapie	61
2.2. Pratiques administratives	62
La restructuration des paroisses	63
Etat des lieux	63
Références	64
La notion de communauté	67
La notion de territoire	68
La notion de réseau	69
Des paroisses communautés	70
La notion de représentation	71
La notion de conseil	73
La restructuration des services	75
Etat des lieux	76
Des services communautés	76
Les trois <i>munera</i>	77
Les pôles	77
Références à la Tradition et aux Ecritures	78
Références aux logiques rationnelles	80
La restructuration immobilière	83
Etat des lieux	83
La restructuration dans la diocèse de Lyon	83
Références aux Ecritures et à la Tradition	87
Références aux logiques rationnelles	90
Conclusion	93

référence pour citer cet ouvrage

<http://pagesperso-orange.fr/gdlyon/definiruneactionpastorale.pdf>