

revue  
catholique  
internationale



*communio*



## *La grâce du catéchisme*

revue  
catholique  
internationale



*communitio*

# *La grâce du catéchisme*

« Celui à qui incombe une tâche de catéchèse est reconduit au Cénacle. Il peut être un bon professeur d'une discipline profane, un savant théologien, un animateur chevronné, un père ou une mère de famille pleins de zèle et d'amour : sa langue est liée si l'Esprit ne la libère. Ceux qui lui sont confiés peuvent être d'excellents élèves, des esprits curieux, des enfants avides de recevoir ce qui leur est proposé avec tant de compétence et d'amour : si l'Esprit ne vient emplir en eux le lieu du cœur, et féconder la parole, elle demeure lettre morte. L'expression « transmettre la foi » est donc inexacte ; nous ne transmettons pas la foi. Nous transmettons la Parole, et l'Esprit, langue de feu posée sur elle, en fait le brasier de la foi. »

Marguerite Léna sfx (*Communitio* VIII (1983 – n°1) 14)

*Retable des Sept Sacrements,*  
attribué à Rogier van der Weyden, v. 1440-1445,  
Huile sur panneaux en chêne, détail du panneau de gauche,  
musée royal des Beaux-Arts d'Anvers

Le triptyque réalisé à la demande de l'évêque Jean Chevrot articule tout l'édifice sacramentel au mystère de la Passion célébré par le sacrifice de la messe, qui occupe l'ensemble du panneau central. Le panneau de gauche invite le spectateur à percevoir le lien étroit entre le baptême d'un nouveau-né et la confirmation de jeunes enfants donnée par Jean Chevrot lui-même, associés par le même geste liturgique de l'onction. Le déploiement de la vie sacramentelle épouse l'histoire d'une liberté qui se fortifie à mesure que le combat spirituel renouvelle la grâce baptismale : le regard glisse ainsi de la confirmation à la pénitence. Manifester et fortifier ce que le baptême scelle : telle est la grâce du catéchisme

Publication diffusée avec le soutien  
de la Fondation des Monastères



[www.fondationdesmonasteres.org](http://www.fondationdesmonasteres.org)

## Éditorial

- 8 Matthieu Rougé : Grâce du catéchisme et catéchisme de la grâce

## Thème La grâce du catéchisme

- 13 Roland Minnerath : Pour une catéchèse au service de l'initiation sacramentelle

*Grâce au renouveau des études patristiques et liturgiques nous avons redécouvert le sens de l'initiation chrétienne. Pour les catéchumènes adultes, l'unité de l'initiation est inscrite dans le rite. Pour les jeunes qui ont reçu le baptême à l'enfance, il reste encore beaucoup à faire. Il paraît utile de rappeler non seulement la cohérence de la pastorale des sacrements de l'initiation dans l'Église ancienne, mais aussi les étapes qui, dans l'Église latine, ont conduit à séparer dans le temps l'administration des sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Pour retrouver cette unité, le diocèse de Dijon propose une approche de la confirmation conçue comme complément du baptême, dans le cadre d'une Catéchèse organique pour tous les âges.*

- 27 Paul Colrat : L'impossible catéchèse

*S'il veut suivre l'impératif de ne pas être appelé « maître », le catéchiste doit admettre l'impossibilité de se concevoir comme un enseignant au sens classique, et devenir non seulement un maître ignorant de ce qu'il transmet vraiment, mais en plus, ultimement, un maître qui aspire à être ignoré du catéchumène.*

- 37 Alexis Leproux : « Lecture Vive »

*La catéchèse n'est pas une discipline scolaire : découverte saisissante des Écritures Saintes, elle plonge dans la grande aventure de la Charité de Dieu qui traverse les siècles, unifie les âges de la vie et en illumine les grands moments. Catéchiser est donc bien plus qu'apprendre, c'est ouvrir un cœur à la promesse que Dieu lui a déjà confiée, hier, aujourd'hui et demain.*

- 49 Étienne Guibert : Et nous qui espérons

*Pour Péguy, le mal contemporain vient de notre « amnésie de l'Éternel ». L'enseignement sur les fins dernières peut apporter dans nos ténèbres cette lumière qui, venue de l'éternité, est entrée dans le temps. Il nous permet d'accepter le jugement des hommes en mettant notre confiance dans Celui qui juge en vérité. Il intègre à la joie éternelle le monde entier, auquel le Christ s'est uni, et suscite le désir qu'Il soit tout en tous, afin que tous se retrouvent unis dans l'Amour trinitaire.*

**67** Xavier Manzano : L'annonce de la grâce universelle du Christ dans le contexte de la pluralité religieuse

*Catéchiser consiste principalement à faire résonner authentiquement en nous la voix du don divin et à la professer en vue de susciter un écho chez ceux qui sont prêts à l'accueillir. Cette foi chrétienne se donne comme initiative divine qui vient au-devant de toute expérience humaine. Mais sur quel modèle la mission chrétienne doit-elle s'appuyer dans un monde où règnent le multi-culturalisme et le relativisme religieux, si elle doit avoir un sens pour tous ? Comment dépasser ce qui ne serait qu'une catéchèse « d'entretien » ou un simple discours sur les « valeurs » ?*

**81** Laurent Ortega : La catéchèse comme éveil à la vie spirituelle

*Est-il possible que la catéchèse soit un « lieu » d'éveil à la vie spirituelle ? À quelles conditions ? Quelques éléments de réflexion à partir d'un paragraphe d'Amoris Laetitia permettront de mieux comprendre qui sont les différents acteurs de cet éveil et comment leur action respective converge vers la prière filiale par excellence, celle du Notre Père.*

**91** Juan Carlos Carvajal Blanco : Le catéchisme, un genre littéraire pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?

*Reprenant l'histoire des méthodes de catéchisme, de l'orientation de la catéchèse, des polémiques qui ont accompagné la conférence de Ratzinger, et l'élaboration du Catéchisme de l'Église Catholique qui s'en suivit, l'auteur répond positivement à la question posée : le catéchisme, comme acte du magistère, est un service rendu à la véritable actualisation et compréhension de la Parole de Dieu qui advient quand l'avènement du Christ, dont témoigne l'Écriture, est reconnu dans la vie de l'Église et accueilli dans sa foi. Mais il élargit la perspective et invite à réfléchir à la question suivante : « Comment un homme et une femme du XXI<sup>e</sup> siècle peuvent-ils rencontrer Jésus-Christ ? »*

**109** Bernard Giroux : Le catéchisme dans la cité

*En France, la fréquentation du catéchisme connaît un recul massif depuis une cinquantaine d'années. Si ce phénomène inédit est trop récent pour que l'historien puisse en donner une présentation exhaustive et solidement étayée, il en propose ici quelques explications, tout en relevant les raisons de la persistance d'une demande d'instruction religieuse. Cela l'amène à s'interroger sur les effets possibles de cette mutation pour l'Église et pour la cité.*

**121 Francesca Cocchini : La « catéchèse du bon Pasteur »  
– Une application de la méthode Montessori**

*Deux pédagogues italiennes, Sofia Cavaletti et Giana Gobbi, ont appliqué au début des années cinquante la méthode Montessori à l'éducation de la foi chez les enfants entre 3 et 12 ans. Celle-ci s'appuie sur l'observation des étapes du développement spirituel des enfants et développe pour chaque âge les outils nécessaires à son épanouissement. Une de leurs disciples présente cette expérience.*

**133 Alain de Boudemange : Rédiger un nouveau parcours de catéchisme**

*Dieu avec nous est un parcours de catéchisme pour enfant, en cours de publication, préparé par une équipe de la Communauté de l'Emmanuel. En s'appuyant sur la place de l'expérience dans la vie chrétienne et dans la transmission de la foi, ce parcours propose des outils réfléchis qui se veulent être une réponse possible et adaptée à certains des défis actuels de la transmission de la foi aux enfants.*

**141 André Polti : Catéchèse et handicap mental**

*Depuis plusieurs décennies, l'Église insiste sur la nécessité de donner plein accès à la vie sacramentelle aux personnes en situation de handicap mental et de les catéchiser, car ces personnes, qui « sont l'objet d'un amour de prédilection de la part du Seigneur », peuvent avoir une vie spirituelle aussi profonde que les autres, même si ceci ne paraît pas de prime abord. Il faut pour cela mettre en œuvre une pédagogie adaptée, fondée sur les sens et l'émotion plus que sur l'intellect, nécessitant des moyens plus importants que la catéchèse ordinaire. Il faut aussi et surtout le faire savoir à leurs familles.*

## 148 Jean-Luc Marion : Habiter poétiquement le monde – Claudel

*L'ambition de Claudel fut d'accomplir l'invraisemblable entreprise de Mallarmé, et il y parvint en osant prétendre pouvoir substituer à la parole vide et néantisante de son maître en poésie le verbe vivant du Créateur. Les Cinq grandes Odes accomplissent de fait ce que la poésie, de Hugo à Mallarmé, promettait d'atteindre – dire le monde dans sa vérité absolue (en prophète, mage ou même en « époux infernal ») –, mais en l'inversant : le dire à partir d'un autre moi que moi.*

## 158 Raul Caruso : Vers une économie de la paix

*Après avoir clarifié les notions d'échange, d'intégration et de menace qui composent les relations entre les individus, les organisations ou les États, et montré que la clé du développement économique réside dans l'équilibre entre activités productives et activités non productives, l'auteur s'emploie à réfuter l'idée fausse, pourtant répandue, que les dépenses militaires – au-delà du strict nécessaire – favoriseraient le développement économique. Il expose enfin les conditions d'une véritable politique en faveur de la construction de la paix, notre bien commun à tous : que les démocraties et la coopération internationale se répandent dans le monde entier et que les gouvernements consentent à réduire leurs armements.*

## 148 Édouard Adé : Le Christ Héritier – Une esquisse africaine de christologie

*Pour contribuer au renouvellement méthodologique de la christologie africaine, la présente étude consacrée à la figure du Christ Héritier, s'est faite en dialogue avec un sage de la culture traditionnelle africaine. À partir d'un exercice de lectio divina, elle est allée puiser dans la Sainte Écriture – âme de toute théologie – les lignes d'une christologie inchoative s'élaborant dès le récit de la Genèse et s'accomplissant dans le mystère de la Croix. En accueillant la kénose de son Fils, le Père déclassé toutes les figures culturelles d'ayant-droit, et fait de ce Fils l'unique Héritier en qui tous ont vraiment part à l'héritage préparé de toute éternité par le Père.*

## 184 Joseph Ratzinger Benoît XVI : Pas la mission, mais le dialogue

*L'essai inédit du pape émérite, intitulé « Les dons et l'appel sans repentir », dont nous avons publié la traduction française dans le n°259 (septembre-octobre 2018) a continué de susciter de nombreux débats. En complément du dossier publié dans la collection *Communio*, il nous a paru utile de proposer une traduction de la « mise au point » publiée par l'auteur dans *Herder-Korrespondenz*.*

Nous remercions Jean-Robert Armogathe, Nicole Bonnaterre et Odile Vetö pour leur concours gracieux comme traducteurs.



## Grâce du catéchisme et catéchisme de la grâce

Aujourd'hui comme hier, la transmission de la foi aux plus jeunes – le catéchisme – reste une des missions essentielles de l'Église. Ses évolutions récentes sont à l'image des aléas de la foi dans notre pays. On peut même dire qu'elles les cristallisent et les mettent en lumière : passage, autour du concile Vatican II, d'un apprentissage organique, presque unanime mais parfois formel sous la houlette exclusive des prêtres à une pratique interactive, relativement minoritaire et principalement prise en charge par des laïcs, des femmes surtout ; passage par une période d'engouement pour le « pédagogisme » des années 1970 à un nouvel enracinement biblique plus conforme à la lettre comme à l'esprit du Concile ; lieu contemporain de générosité et de créativité missionnaires remarquables qui peinent cependant à endiguer la chute des effectifs mais surtout de la foi dans un contexte de plus en plus sécularisé.

On se rappelle la conférence, qui fit date mais aussi grincer quelques dents, prononcée par le cardinal Ratzinger à Lyon et Paris en 1983<sup>1</sup>. Il est vrai qu'elle s'inscrivait dans le climat polémique suscité par la publication du recueil de textes *Pierres vivantes* en 1981. La revue *Communio* avait d'ailleurs pris part à ce débat par un numéro particulièrement tonique sur « le catéchisme », comportant des articles marquants de Hans Urs von Balthasar, Karl Lehmann, Marguerite Léna et Guy Bédouelle<sup>2</sup>. Le futur Benoît XVI y évoquait, avec une clairvoyance spirituelle et pastorale iconoclaste, le drame de l'homme contemporain qui « ne rencontre toujours que lui-même », la remise en cause globale du rapport à la création et au Créateur, la réduction de la morale à la sociabilité. Il y critiquait, avec une certaine sévérité, « l'hypertrophie de la méthode en comparaison du contenu » et les limites d'un enseignement scripturaire se refusant à transmettre des expressions et des contenus dogmatiques. « L'effet de fraîcheur, regrettait-il, provoqué d'abord par le contact direct avec la Bible, ne fut pas durable ».

La *pars construens* de cette conférence n'est pas moins riche que sa *pars destruens*. Le redouté préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi y manifeste l'actualité pérenne d'un exposé organique de la foi, du catéchisme comme genre littéraire et des « quatre pièces classiques et maîtresses de la catéchèse [qui] ont servi pendant des siècles comme dispositif et résumé de l'enseignement catéchétique » : la foi (le symbole), l'espérance (le Notre Père), la charité (le décalogue) et leur « espace vital » (les sacrements et l'Église). Il montre comment ces quatre dimensions s'abreuvent à la doctrine patristique des quatre sens de l'Écriture : « Il y a d'abord le

1 Joseph RATZINGER, « Transmission de la foi et sources de la foi », *Documentation catholique* 1847 (6 mars 1983).

2 « Le catéchisme », *Communio* VIII (1983 – n°1 [janvier-février]).

sens littéral de l'Écriture qui s'obtient par l'attention à l'enracinement historique des événements de la Bible. Ensuite vient le sens allégorique, c'est-à-dire l'intuition et l'intériorisation de ces événements en vue de les dépasser – ce grâce à quoi les faits historiques rapportés font partie d'une histoire du salut. Il y a enfin les sens moral et anagogique qui font apparaître comment l'agir découle de l'être et comment l'histoire, au-delà de l'événement, est espérance et sacrement du futur ».

On peut se demander, dans le sillage de ces réflexions, si la crise persistante du catéchisme contemporain ne demeure pas avant tout une crise de son contenu. L'attention aux méthodes est indispensable. La formation pédagogique des catéchistes est plus que nécessaire. L'énergie dépensée au service de campagnes de communication innovantes est d'excellent aloi. Encore faut-il ne pas manquer pour autant d'une considération suffisante pour le cœur de la foi à transmettre : la Bonne Nouvelle du salut, l'Évangile de la grâce. Dans un essai historique et sociologique destiné à faire date, Guillaume Cuchet a mis en lumière récemment la coïncidence entre « l'effondrement » de la pratique catholique et le reflux d'une prédication du salut<sup>3</sup>. Si l'accueil par la foi de la mort et de la résurrection du Christ n'est pas pour les disciples une question de vie ou de mort, si la vie dans l'Esprit n'est qu'une option parmi d'autres sans prise décisive sur le destin de tout homme, l'acte catéchétique perd manifestement l'essentiel de sa pertinence et de son attrait.

Ainsi le catéchisme est-il appelé à se redécouvrir sans cesse, et peut-être aujourd'hui plus que jamais, comme un catéchisme de la grâce, un écho à la prédication de saint Paul qui retentit chaque année durant la nuit de Noël : « La grâce de Dieu s'est manifestée pour le salut de tous les hommes » (*Tite 2, 11*). Prendre cette proclamation au sérieux passe d'abord par la prise de conscience renouvelée que l'homme pécheur a un besoin vital de salut. Sans rouvrir ici la dispute du surnaturel, on voit bien qu'une doctrine inconsciente de la nature pure même après la chute a pu s'introduire dans les esprits au point de réduire la proposition chrétienne à un supplément d'âme optionnel, bienfaisant à la seule condition de ne pas se prétendre décisif. Ce qui est en cause dans cette approche diffuse n'est pas seulement le relativisme dont elle fait preuve mais davantage encore sa superficialité anthropologique. Il faudrait rappeler souvent l'*incipit* des *Confessions* de saint Augustin : « Tu nous as fait pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi ». Un catéchisme de la grâce est un catéchisme qui va à la rencontre des cœurs inquiets ou qui réveille cette inquiétude qui est une des expressions essentielles de la dignité de l'homme, créé à l'image de Dieu pour lui ressembler.

3 Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018.

Éditorial

Un catéchisme de la grâce est aussi une école du consentement à la Révélation. Beaucoup de croyants, même fervents et sérieux, confondent « grâce de la foi » et « arbitraire de la foi » : le don de la foi ne serait accordé qu'à certains en vertu d'un mystérieux discernement divin. Il nous faut pourtant rendre raison de l'universalité de la proclamation chrétienne : « La grâce de Dieu s'est manifestée pour le salut de tous les hommes ». Certes, cette manifestation s'inscrit dans le déploiement du dessein bienveillant de Dieu qui garde sa part de mystère. Mais quand l'Évangile est annoncé, le Verbe de grâce et de vie a bel et bien retenti et il n'y a qu'un début de consentement intime à lui accorder pour entrer dans un chemin de conversion et de communion. Encore faut-il accepter de se laisser éclairer et mesurer radicalement par la Révélation elle-même. Une catéchèse qui partirait trop exclusivement de l'expérience humaine immédiate ou qui ne présenterait les mystères de la foi que dans les simples limites de la mentalité contemporaine spontanée en constituerait manifestement une grave réduction anthropologique. Qu'il est libérateur en revanche pour l'homme – et l'enfant – prométhéen de découvrir, souvent à rebours de son sentiment immédiat, la nouveauté évangélique, la « disruption » authentiquement chrétienne !

Se laisser surprendre et mesurer par le Verbe conduit à se laisser visiter et habiter par l'Esprit. Il serait instructif de détecter dans les parcours catéchétiques en vigueur, même les meilleurs, le nombre d'occurrences de l'une des plus belles réalités de l'expérience chrétienne : l'inhabitation. « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit Saint habite en vous ? » (1 Corinthiens 3, 16), n'hésitait pas à affirmer saint Paul. Si la foi n'est pas une pure réalité notionnelle c'est parce que « le Christ habite en [nos] cœurs par la foi » (Éphésiens 3, 16). C'est à la découverte et à l'accueil actif et salutaire de cette inhabitation que conduit l'initiation catéchétique à la vie de prière. Elle ne peut être un aspect marginal ou secondaire du catéchisme. Elle en est le socle. Elle est le lieu par excellence de construction de l'expérience chrétienne, qui pourra dans son sillage se déployer dans l'expérience de la charité. Découvrir « les vastes palais de la mémoire », pour reprendre la belle expression de saint Augustin au livre X des *Confessions*, est de tout temps une surprise et un émerveillement. Notre époque de connexion permanente, de bruits et d'écrans lui confère une urgence spirituelle et salvifique singulière.

L'expérience de la grâce est l'amorce et le prélude prophétique du don de la gloire. On ne s'éprouve dans la foi « *in via* » que parce que l'on se sait appelé aux joies éternelles « *in patria* ». La consolation, au sens fort et radical de ce terme biblique, des disciples de Jésus provient de sa promesse : « Dans la maison de mon Père, il y a de nombreuses demeures, sinon vous aurais-je dit : "Je pars vous préparer une place" ? Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau

je viendrai et je vous prendrai près de moi afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez» (*Jean* 14, 2-3). Ce n'est guère forcer le trait que d'affirmer que la dimension anagogique du catéchisme contemporain est relativement ténue. Comment prendre en charge pourtant l'ensemble de l'attente spirituelle humaine et, davantage encore, l'ampleur et la beauté de la Révélation chrétienne en persévérant dans une telle impasse ? Le sens tropologique des Écritures n'est libérateur que dans la perspective de leur sens anagogique. Le passer sous silence, même dans le cadre du catéchisme des enfants, fait courir à la foi le risque dramatique d'une réduction de la foi à la morale.

Le lieu où se synthétisent l'attente du salut, la révélation offerte au consentement de la foi, le don intérieur de l'Esprit et l'ébauche de la gloire à venir est évidemment l'expérience sacramentelle. Elle constitue le point focal de toute expérience catéchétique pleinement catholique. Certains parcours et certaines organisations pédagogiques situent l'initiation sacramentelle de manière latérale par rapport à l'itinéraire de formation de la foi proprement dit. C'est un choix qui peut s'expliquer, pour respecter la variété des enfants et de leurs dispositions intérieures, mais qui, lorsqu'il devient un principe général, porte atteinte à la logique même de la foi. Car l'initiation chrétienne est fondamentalement sacramentelle. C'est ce que les évêques de France ont voulu exprimer solennellement dans leur *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France*, publié en 2007, en se référant au *Directoire général pour la catéchèse* : « La Veillée pascale, centre de la liturgie chrétienne, et sa spiritualité baptismale sont une source d'inspiration pour toute la catéchèse<sup>4</sup> ». Cette insistance liturgique et sacramentelle fait écho aux constitutions du concile Vatican II sur la liturgie et sur l'Église dont, sur ce point comme sur d'autres, la pleine réception est encore devant nous.

Durant la vigile pascale – la redécouverte du catéchuménat des adultes depuis plusieurs décennies permet de s'en émerveiller –, les trois sacrements de l'initiation sont célébrés ensemble et dans un sens précis : le baptême, puis la confirmation, puis l'eucharistie. N'est-il pas temps, comme le suggère courageusement Mgr Roland Minnerath<sup>5</sup>, d'en tirer, sans brutalité pastorale bien sûr, des conséquences catéchétiques ? Le Christ nous libère de la mort et du péché par le baptême pour nous donner part à son Esprit et faire de nous des adorateurs du Père « en esprit et en vérité » (*Jean* 4, 23) par l'offrande eucharistique de nos vies. La marginalisation contemporaine de la confirmation constitue un véritable drame spirituel dont les conséquences morales et missionnaires

4 Conférence des Évêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation*, Paris, Bayard-Derf-Fleurus-Mame, 2007, 35.

5 Roland MINNERATH, *Quel avenir pour la confirmation ? Un enjeu pastoral*, Paris, Artège, 2016.

**Éditorial** ● sont considérables. Il faudra beaucoup de temps pour délivrer les esprits d'une réduction de la confirmation au « sacrement » de l'engagement adulte. C'est à une véritable « conversion pastorale », pour reprendre une expression chère au pape François, que l'Église est appelée pour passer d'une réduction anthropologique de la confirmation à sa redécouverte proprement spirituelle et sacramentelle. Cette conversion appellera des innovations liturgiques et catéchétiques audacieuses, par exemple en proposant une profession publique de la foi aux jeunes adultes s'ils ont reçu la confirmation à un âge plus jeune que celui où on la reçoit aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, « un temps comme le nôtre, qui a un si grand besoin de l'Esprit Saint, doit reconnaître toujours mieux le sacrement du don de l'Esprit Saint, et apprendre à en vivre<sup>6</sup> ».

Il est enthousiasmant pour l'Église en notre temps d'avoir à se laisser renouveler pour mieux répondre aux attentes missionnaires contemporaines en cherchant à correspondre davantage au don de Dieu lui-même. Les réflexions qui suivent n'ont pas d'autre but que de nourrir et encourager l'innovation catéchétique, écho pédagogique à reprendre toujours de la perpétuelle nouveauté du Christ. Il ne s'agit pas bien sûr de sous-estimer la nécessaire prise en considération des conditions sociologiques et culturelles actuelles de la pratique catéchétique. L'Esprit est bel et bien à l'œuvre dans le cœur et l'esprit de ceux qui, de génération en génération, élaborent des catéchismes en pensant à la variété de leurs destinataires, en particulier les plus pauvres et les plus fragiles. Il ne s'agit pas non plus de critiquer celles et ceux qui, avec un grand courage et une persévérance admirable, se dépensent au service de la foi des plus jeunes mais de contribuer à les nourrir et à les encourager. Certains se disent peut-être qu'assurer le catéchisme de la grâce est devenu aujourd'hui une mission trop difficile voire impossible: ils ont peut-être à redécouvrir, comme une source de réconfort et de courage, le catéchisme comme une grâce, c'est-à-dire à la fois comme une mission et comme un don. À propos du catéchisme aussi, on peut reprendre la fameuse prière de saint Augustin: « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux ».

*Matthieu Rougé, ordonné prêtre pour le diocèse de Paris en 1994 a été consacré évêque pour le diocèse de Nanterre le 16 septembre 2018. Docteur en théologie, il a enseigné pendant vingt ans à la Faculté Notre-Dame (Collège des Bernardins) mais a été aussi secrétaire particulier du cardinal Lustiger, directeur du Service Pastoral d'Études Politiques et curé de paroisse. Dernier livre publié: L'Église n'a pas dit son dernier mot. Petit traité d'antidéfaitisme catholique, Robert Laffont, 2014.*

6 Karl J. BECKER, «Le don de la confirmation», *La Maison Dieu* 168 (1986) 32. Sur la confirmation, voir aussi: Jean-Ma-

rie LUSTIGER, *Le sacrement de la confirmation*, Paris, Parole et Silence, 2018.

## Pour une catéchèse au service de l'initiation sacramentelle



Roland  
Minnerath

### 1. L'unité de l'initiation chrétienne

Le *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France* (2007) précise ce qu'est une pédagogie d'initiation. Cette pédagogie s'adresse à toutes les dimensions de la personne : connaissance, sensibilité, relation, catéchèse, vie et liturgie. Elle s'alimente à la source du mystère pascal ; elle veut donner des repères pour articuler une vie chrétienne cohérente dans une société désorientée. Elle est d'emblée une pédagogie qui implique la communauté chrétienne. Elle conduit aux sacrements et introduit pleinement à la vie ecclésiale.

L'initiation doit familiariser le catéchumène avec la Révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, lui donner des outils pour lire avec fruit l'Écriture et en découvrir le sens spirituel. L'initiation nous fait découvrir Dieu qui se révèle dans la création et dans l'histoire du salut. Le Christ est le centre et le sommet de cette histoire du salut dans laquelle nous inscrivons celle de notre propre vie.

Ces orientations marquent un tournant dans la prise de conscience non seulement de la dispersion des parcours catéchétiques en usage, mais aussi de la nécessité de renouer avec le souffle de la catéchèse chrétienne telle qu'elle s'était déployée dans l'Église ancienne.

À partir du moment où le baptême a été conféré à la naissance, les exigences en matière de catéchèse ont été plus ou moins grandes. La catéchèse se faisait aussi par l'image, la liturgie, les fêtes, les vies de saints. Après le concile de Trente, un catéchisme sous forme de questions-réponses visait à donner une connaissance globale de la doctrine catholique.

Aujourd'hui nous sommes bien conscients que la méthode doit être interactive, en prise avec la vie quotidienne, allier prière, connaissance et expérience. Elle doit avoir un caractère « organique », montrant la cohérence de la foi et de la vie chrétienne qui en découle. Enfin, elle appelle une « pédagogie d'initiation ».

L'Église a utilisé une grande diversité de méthodes catéchétiques au cours de son histoire. La période la plus féconde a été l'Antiquité

chrétienne, avec l'organisation du catéchuménat adulte. C'est à cette période que nous empruntons la structure de notre catéchèse, en distinguant le *kérygme* ou première annonce, l'*initiation* qui conduit aux sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, et la *mystagogie* qui est l'approfondissement de l'expérience chrétienne.

La catéchèse doit articuler l'annonce de la foi, l'initiation aux sacrements et la mystagogie avec des lieux et des temps favorables : la vie de famille, l'année liturgique, les demandes expresses de sacrements formulées par des jeunes ou des adultes, des rencontres comme les pèlerinages, les retraites, les visites d'églises ou de sanctuaires. Ce qui manque le plus à notre temps, c'est la vision d'ensemble qui unit confession de la foi et vie chrétienne, engagement personnel et témoignage communautaire, doctrine et morale, liturgie et vie, le tout toujours centré sur le Christ.

La formation des catéchumènes adultes s'est réapproprié en grande partie la catéchèse d'initiation, sans que l'on ait à disposition un instrument catéchétique adapté. Le diocèse de Dijon a voulu combler cette attente en publiant un « Catéchisme pour tous les âges » – *Il est le Chemin, la Vérité, la Vie, Jésus le Christ*<sup>1</sup>. Le pari était de présenter d'une manière organique le contenu de la catéchèse à la fois en un langage enfant, un langage adolescent et un langage adulte. Ce catéchisme a été promulgué avant l'entrée en vigueur des nouvelles dispositions diocésaines qui affectent l'âge de la confirmation. La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne est capitale.

Thème

## 2. La catéchèse d'initiation des Pères

Dans l'Antiquité chrétienne toute la catéchèse était initiatique. Elle précédait l'entrée en catéchuménat, se déployait durant le catéchuménat et s'achevait en mystagogie après la réception des sacrements. La mystagogie qui n'est jamais achevée, nous est offerte tout au long de notre vie dans le Christ.

« On ne naît pas chrétien, on le devient » disait Tertullien. C'est vrai aujourd'hui comme à l'âge d'or des Pères de l'Église. Les sacrements de l'initiation chrétienne – baptême, chrismation, eucharistie – se présentent à nous comme une unité dès la mise au point des rites du passage des catéchumènes à la vie nouvelle. L'Église de Rome dès le début du III<sup>e</sup> siècle, les Églises de Syrie, de Jérusalem, de Milan et d'Afrique au IV<sup>e</sup> nous ont fait connaître les étapes de l'initiation des chrétiens adultes et nous ont livré leurs catéchèses baptismales et mystagogiques. Saint Ambroise les intitule

1 DIOCÈSE DE DIJON, *Il est le Chemin, la Vérité, la vie, Jésus le Christ. Catéchisme pour tous les âges*, Artège Le Sénevé 2017<sup>3</sup>.

justement *De sacramentis* et *De mysteriis*, car le rite est expliqué, fondé dans la Parole de Dieu. Le sacrement, c'est le passage de la figure à la réalité. On devient chrétien par une nouvelle naissance qui récapitule le parcours du « vieil homme » et le fait advenir à la vie nouvelle de l'Esprit. C'est cette unité organique des rites, de leur explication théologique, de leur dynamique intrinsèque qui fait de l'initiation chrétienne un tout indissociable.

La dynamique de l'initiation sacramentelle à la vie chrétienne est toute inscrite dans les étapes qui mènent au baptême. Toute catéchèse doit accompagner la personne dans sa propre approche de la foi.

La catéchèse d'initiation avait une force prégnante particulière pour une culture où initiation signifiait participation aux rites secrets appelés *mysteria* ou *sacramenta*. Les futurs baptisés, après leur inscription en vue du baptême étaient appelés *photizomenoi*, « ceux qui sont illuminés ». Ce vocabulaire initiatique est emprunté aux usages païens. Au cours d'une cérémonie secrète, le *mystês* des religions à mystères (Cybèle, Isis, Mithra) devenait membre de ces communautés ésotériques. Les chrétiens, selon les *Constitutions apostoliques* (vers 380 ?), « sont initiés (*memuèmenoi*) selon le Christ<sup>2</sup>. » Le mot prendra tout son sens lorsque les catéchumènes auront franchi l'étape de l'initiation proprement dite pour recevoir les catéchèses « mystagogiques » durant l'octave de Pâques.

Roland  
Minnerath

La catéchèse est un itinéraire balisé par des étapes au cours desquelles celui qui est encore païen se rapproche de plus en plus des sacrements de la vie nouvelle. Les Pères donnent une attention égale au moment pré-catéchuménal et à la catéchèse baptismale proprement dite.

1 • L'étape pré-catéchuménale est essentielle. Elle peut avoir une durée plus ou moins longue selon les dispositions de la personne. Elle peut aussi exiger de mettre en ordre quelques aspects de sa vie personnelle, matrimoniale, sociale. Il s'agissait de rompre avec l'immoralité et l'idolâtrie, bref de se convertir pour pouvoir demander à être initié.

Tel était l'usage dans toutes les Églises. Déjà à Rome au III<sup>e</sup> siècle, la *Tradition apostolique* étale une liste impressionnante de professions et d'activités incompatibles avec le baptême. Cet examen de passage avait toujours lieu au moment de postuler l'entrée en catéchuménat. La *Commission épiscopale de la catéchèse et du catéchuménat* a publié en 2014 un texte « non normatif » qui « tente de montrer pourquoi et comment il est possible d'ouvrir la porte de l'Église aux convertis au Christ, quelle

2. *Constitutions Apostoliques* VII 31, 1 (Sources Chrétiennes 336, 93). Saint Paul dit en *Philippiens* 4,12 – unique em-

ploi de ce mot – qu'il "a été initié" (*memuèmai*) à tous les aléas possibles de la vie missionnaire.

que soit leur situation<sup>3</sup> ». Je n'ai pas réussi à convaincre les auteurs que le jugement sur l'aptitude d'une personne à recevoir le baptême se fait à l'entrée en catéchuménat et non à l'étape suivante, à l'appel décisif. Faire suivre une formation en vue du baptême à une personne dont on sait qu'elle n'est pas actuellement en situation de recevoir le baptême et qu'elle sera arrêtée à l'appel décisif est une forme de cruauté. Cette personne resterait catéchumène aussi longtemps que dure son empêchement. On a fait remarquer qu'au IV<sup>e</sup> siècle nombreux étaient ceux qui attendaient la fin de leur vie pour faire le pas décisif, attendant que le baptême efface leurs péchés et leur vie dissolue. Mais on ne joue pas avec les sacrements.

Les personnes qui se présentent à ce premier type de formation sont déjà attirées par le Christ et l'Église mais encore encombrées de préjugés, de beaucoup d'ignorance et d'incertitudes sur ce qui va leur être demandé. La catéchèse des débutants est une forme de première annonce, de kérygme qui vise à provoquer la décision éclairée, informée et libre d'aller plus loin et de demander l'entrée en catéchuménat.

## Thème

2 • L'entrée en catéchuménat signale le début de la catéchèse d'initiation qui inclut la préparation au baptême, à la chrismation et à la communion. Le temps du catéchuménat durait deux ou trois ans. Vers 400 saint Augustin écrit à son ami le diacre Deogratias une *Catéchèse des débutants*, une instruction à la fois pédagogique et un contenu doctrinal. Le fil conducteur de cette première catéchèse doit aller depuis le récit de la création jusqu'au temps présent de l'Église<sup>4</sup> (5). C'est l'histoire du salut, centrée sur le Christ, dans laquelle le futur chrétien est appelé à entrer. L'enseignement doit être donné avec joie et susciter la joie. La foi est adhésion du cœur, de toute la personne. Le converti doit à la fois se débarrasser des représentations erronées du Dieu qui veut notre salut et s'ouvrir à l'inouï et à l'inattendu de la grâce qui vient vers nous en Jésus-Christ. Les nouveaux catéchumènes sont admis à la liturgie de la Parole. Ils découvrent l'Écriture, source de la foi et de la conduite du chrétien. Les instructions se font en présence des fidèles qui le désirent. Les grandes catéchèses patristiques dont nous disposons sont concentrées sur le temps du carême et la semaine de Pâques. Mais la démarche initiatique commence avec l'entrée en catéchuménat. Cette entrée marque le point de départ d'un processus qui culmine dans la nuit pascale pour se poursuivre en mystagogie jusqu'à la fin de la vie. La catéchèse doit s'adapter à chaque public.

3 • Un moment décisif est celui de l'inscription – notre appel décisif – au début du carême. L'entrée en catéchuménat se fait par inscription du nom. À Jérusalem, Égérie nous renseigne sur la pratique locale en l'an 384

3 Dans *Documents Épiscopat* 2014, n.9. dans « Pères dans la foi » 60, 33-35.

4 AUGUSTIN, *Catéchèse des débutants*, 5,

exactement. Les candidats appelés maintenant *competentes* (« ceux qui demandent »), accompagnés de leurs parrains ou marraines, sont présentés un à un à l'évêque qui interroge les témoins présents sur leur conduite et leurs dispositions. Si un candidat suscite quelques perplexités, l'évêque dit : « Qu'il s'amende et lorsqu'il se sera amendé, il pourra accéder au baptême<sup>5</sup> ».

Les semaines du carême sont marquées par divers rites qui conduisent à l'initiation sacramentelle. Ces rites sont la *traditio symboli*, la tradition du Notre Père, les scrutins, les exorcismes. Les Pères dispensent leurs catéchèses durant ces semaines. Les candidats sont maintenant appelés *electi*, « choisis » ou *photizomenoi* « ceux qui sont illuminés ». C'est un enseignement intensif. Au IV<sup>e</sup> siècle il s'agissait souvent de rattraper le retard pris par beaucoup dans leur demande du baptême.

Ce sont ces catéchèses dispensées sous une forme intensive aux catéchumènes qui sont la source à laquelle l'Église latine a redécouvert après Vatican II l'unité de l'initiation chrétienne. Ces catéchèses sont surtout les modèles de toute catéchèse d'initiation.

Dans ses dix-huit *Catéchèses baptismales*, Cyrille de Jérusalem explique le symbole de l'Église de Jérusalem. Cette catéchèse va au cœur de la foi qui est le mystère trinitaire, le Dieu unique créateur, la divinité du Christ, l'Esprit Saint à l'œuvre dans l'Église. L'attention se concentre sur Jésus, sa vie, sa passion, sa résurrection. Ces prédications étaient données sur le lieu même de la mort et de la résurrection, dans l'atrium de la basilique du *Martyrion*, proche de la rotonde de l'*Anastasis*.

Roland  
Minnerath

4 • Au cours de la Vigile pascale, les trois sacrements de l'initiation sont conférés à la suite. Le catéchumène descend dans la piscine baptismale et confesse sa foi au Père, au Fils, au Saint-Esprit en étant immergé trois fois. Le ministre (diacre ou éventuellement diaconesse) dit : « N. est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », montrant par ce passif que l'auteur du baptême est Dieu et non le ministre (comme la formule en vigueur aujourd'hui pourrait le donner à croire).

Revêtu désormais d'un vêtement blanc, signe de sa nouvelle naissance, le baptisé se dirige vers l'évêque qui marque son front de l'onction du saint-chrême (*myron*) signifiant le don de l'Esprit-Saint. Cette onction, c'est le sceau, la marque indélébile dont parlent *1 Jean 2, 20.27* et *Éphésiens 1,13-14 ; 4,30*. L'unité entre baptême d'eau et don de l'Esprit doit être soulignée. C'est le don de l'Esprit qui est la clé de compréhension du baptême et il n'y a pas de baptême d'eau qui ne soit accompagné du don

5 ÉGÉRIE, *Journal de voyage 45* dans Sources Chrétiennes 296, 306-307.

de l'Esprit-Saint. Dans l'Église ancienne, la chrismation est à peine distinguée au sein du rite baptismal. Elle en est une composante essentielle.

L'unité est donnée dans la compréhension originelle du devenir chrétien. Devenir chrétien c'est « renaître de l'eau et de l'Esprit ». L'archétype du baptême chrétien est le baptême du Christ au Jourdain. Jésus est plongé dans l'eau. À l'instant où il se relève, l'Esprit descend sur lui tandis que le Père le proclame son Fils bien-aimé. L'unité entre baptême d'eau et don de l'Esprit est inscrite dans la structure même de l'action baptismale.

L'unité de la démarche initiatique est soulignée par les Pères dans leurs explications des rites. Leurs traités ou homélies sont consacrés au baptême; la chrismation y est incluse. Il n'y a pas de traitement à part pour la chrismation. L'eucharistie est, par contre, souvent l'objet d'un développement important. Elle est le sommet de l'initiation.

5 • Après la Vigile pascale où les *electi* deviennent des fidèles ou néophytes se déploie l'enseignement mystagogique durant toute la semaine pascale. Cyrille consacre trois catéchèses successivement à l'explication détaillée de chacun des rites du baptême, de la chrismation et de l'admission à l'eucharistie. Les trois sacrements de l'initiation sont mis en relation les uns avec les autres. L'explication revient sur les symboles de l'eau, de l'huile sainte, de la lumière. Chaque catéchèse débutait par une lecture biblique. La catéchèse d'initiation consiste en une méditation de l'Écriture à partir des rites sacramentels et de l'interprétation typologique. La mystagogie occupait la semaine après Pâques.

## Thème

L'itinéraire initiatique va de l'explication du Credo à l'eucharistie. Il est comme repris et concentré dans les lectures de la Nuit pascale: toute l'histoire du salut trouve son accomplissement dans le passage du Christ de la mort à la vie. Les Pères se plaisent à rappeler l'itinéraire parcouru par les catéchumènes devenus néophytes. Cet itinéraire est sacramentel.

Par la nouvelle naissance et par l'Esprit Saint, dit Théodore de Mopsueste, nous sommes tous devenus l'unique corps du Christ, par l'unique nourriture des mystères sacrés [...], nous entrons tous dans l'unique communion du Christ<sup>6</sup>.

Grégoire de Nysse commentant le Psaume 22 "Tu es mon berger" ajoute:

Il faut d'abord devenir la brebis du Bon Pasteur, conduite à travers une belle catéchèse vers les sources et les pâturages divins de l'en-

seignement, pour être ensevelis avec lui en sa mort par le baptême [...]. Puis il oint la tête avec l'huile de l'Esprit [...]. Il dresse la table mystique qu'il a préparée<sup>7</sup> [...]

Ou encore Pacien de Barcelone :

Devenir enfant de Dieu ne peut s'accomplir que par le sacrement du baptême, par la chrismation et par l'évêque [...] Le baptême en effet lave les péchés ; la chrismation répand en outre le Saint-Esprit et nous obtenons l'un et l'autre par la main de l'évêque<sup>8</sup>.

### 3. Retrouver l'unité de l'initiation chrétienne

Dans la tradition orientale, les sacrements de l'initiation n'ont jamais été dissociés, qu'ils soient conférés à des enfants ou à des adultes. L'unité entre le rite, la préparation au rite et l'explication du rite a pu ainsi être conservée. Dans la tradition latine, cette même unité n'a été restaurée que pour les catéchumènes adultes. Le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* (1972) a très heureusement renoué avec la tradition ancienne, en présentant l'initiation chrétienne comme un tout organique et en remplaçant de préférence au cœur de la Veillée pascale l'admission des catéchumènes successivement au baptême, à la chrismation et à l'eucharistie.

Roland  
Minnerath

Depuis le IV<sup>e</sup> siècle, la tradition latine tendait à dissocier dans le temps baptême, confirmation et eucharistie. La raison en est simple. Rome a fait prévaloir l'option selon laquelle seul l'évêque devait conférer la chrismation. Telle était en effet la pratique de l'Église ancienne.

Le déplacement de la confirmation

a) Réservée à l'évêque

À l'époque des Pères, il revenait à l'évêque de conférer l'onction du saint chrême dans le prolongement du rituel baptismal. Le catéchumène descendait dans la piscine baptismale. Il était plongé trois fois par le diacre pour les hommes et par la diaconesse pour les femmes dans les Églises de Syrie et à Constantinople. Après avoir confessé sa foi dans le Père, le Fils, l'Esprit, il se relevait pour revêtir un vêtement blanc, symbole de nouvelle naissance. Sortant de la piscine, il se dirigeait vers l'évêque qui procédait à la chrismation. Puis le néophyte se dirigeait vers la communauté rassemblée qui l'accueillait pour l'eucharistie.

7 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Psaume baptismal*, dans « Les Pères dans la Foi » 60, 203-204.

8 PACIEN DE BARCELONE, *Homélie sur le baptême*, dans PL 13, 1093-1094.

Lorsque le christianisme a davantage pénétré les campagnes, et que la pratique du baptême des enfants s'est répandue, il n'était plus possible de rassembler les catéchumènes en un même lieu, la nuit pascale. On a donc estimé qu'il n'était pas opportun de différer le baptême des enfants. La mortalité infantile conseillait de ne pas attendre pour que l'enfant, lavé du péché originel, n'ait pas à subir le sort des limbes imaginé par saint Augustin. Du coup, le prêtre conférait le baptême à la naissance, sans donner l'ensemble des sacrements de l'initiation. On estimait que la chrismation devait toujours être pratiquée par l'évêque. Aujourd'hui le prêtre qui baptise marque l'enfant d'une onction du saint chrême (toujours consacré par l'évêque). Ce rite complémentaire du baptême n'est pas celui qui confère le don de l'Esprit-Saint. Il est interprété comme exprimant la dignité de membre du Christ, prêtre, prophète et roi. Il faut cependant reconnaître qu'il est le résidu de la chrismation originelle, maintenant renvoyée à la venue de l'évêque.

## Thème

Entre le moment du baptême et celui de la confirmation un laps de temps variable pouvait s'écouler, au gré d'une visite pastorale de l'évêque dans les paroisses rurales. L'admission à la communion intervenait après la chrismation. Au final, les trois sacrements de l'initiation ont été chronologiquement séparés. Autant qu'on puisse en juger d'après notre documentation, la séquence des trois sacrements est cependant restée celle inscrite dans la dynamique même de l'initiation. Ce n'est qu'au début du xx<sup>e</sup> siècle qu'interviendra un nouveau bouleversement : la communion avant la confirmation !

Séparée chronologiquement du baptême, la chrismation devenait la « confirmation ». La réflexion théologique allait accompagner ce changement, en traitant petit à petit la confirmation comme un sacrement en soi, dont le lien constitutif avec le baptême et l'eucharistie s'estompait. Pourquoi le mot *confirmatio* s'est-il imposé ? On confirmait le baptême ! Le mot « confirmare » était compris comme « rendre plus fort » dans les tentations. C'est le sacrement du combat spirituel contre le tentateur qui induit au péché. Il confère le Saint-Esprit qui est « la plénitude de la force spirituelle<sup>9</sup>. » Saint Thomas d'Aquin est bien conscient du lien entre le baptême et la confirmation. : « La confirmation achève (*perficit*) d'une certaine façon le baptême<sup>10</sup> ». On est donc dans un rapport de complémentarité où l'unité structurelle de l'initiation chrétienne est cependant perdue de vue.

L'Église latine a dû lutter pour que la confirmation soit effectivement réservée à l'évêque. On imagine que les prêtres avançaient des arguments

en faveur de la préservation de l'unité des sacrements de l'initiation. La discipline romaine qui réservait la confirmation à l'évêque ne s'est imposée que progressivement. Innocent I<sup>er</sup> rappelle à l'évêque de Gubbio en 416 que les prêtres ne doivent pas confirmer. Lorsque l'évêque lui-même baptisait des enfants ou des adultes, il leur donnait en même temps la chrismation. En Espagne cependant, la liturgie mozarabe permettait aux prêtres de confirmer, en l'absence de l'évêque. Longtemps l'Espagne a résisté à la liturgie romaine. Au concile de Florence, la Bulle d'union des Arméniens (1439) affirme que la confirmation est réservée aux évêques, successeurs des apôtres qui imposaient les mains pour le don de l'Esprit Saint à des personnes déjà baptisées (voir *Actes* 8, 14-17).

b) Hésitation sur le rite de la confirmation

Dans la liturgie médiévale jusqu'à la réforme de Paul VI inclusivement, l'imposition des mains ne constituait pas un rite essentiel du sacrement. C'est l'onction qui est la matière du sacrement. Le Magistère a estimé que l'imposition des mains était en quelque sorte signifiée par l'onction, la main droite de l'évêque qui trace le signe de la croix sur le front touchant en même temps la tête. Ainsi Innocent III (1198-1215) écrivait-il :

Par la chrismation sur le front est signifiée l'imposition des mains, appelée aussi confirmation, car par elle, le Saint-Esprit est donné pour la croissance et la force<sup>11</sup>.

Roland  
Minnerath

L'imposition des mains, pourtant pratiquée par les Apôtres, a laissé la place à l'onction du saint chrême. La Bulle d'union des Arméniens (1439) donne une explication : « Au lieu de cette imposition des mains (voir *Actes* 8, 14-17), dans l'Église on donne la confirmation ». Le nouveau rituel de la confirmation promulgué par Paul VI en 1972, s'inscrit dans la tradition latine en rappelant que « l'onction du saint chrême, qui représente d'une certaine façon l'imposition des mains faite par les apôtres, a tenu la première place ». La norme est la suivante :

Le sacrement de confirmation est conféré par l'onction de saint-chrême sur le front, faite en imposant la main, et par ces paroles : « Accipe signaculum doni Spiritus Sancti<sup>12</sup> ». <sup>2</sup>

L'imposition des mains faite avant la chrismation pendant l'oraison ne fait donc pas partie de l'essence du rite sacramentel ; « elle diffère de

11 INNOCENT III, dans *PL* 215, c. 285.

12 Formule traduite en latin de la liturgie byzantine empruntée à saint Cyrille

de Jérusalem (*Catéchèse* 18, 33) qu'il convient de traduire : « Reçois le sceau du don de l'Esprit-Saint ».

l'imposition par laquelle on fait l'onction du saint chrême sur le front ». Seulement, cette imposition des mains sacramentelle, unie à la chrismation, n'est plus perçue comme une imposition des mains.

c) Fixation d'un âge minimum de la confirmation

À partir du XIII<sup>e</sup> siècle on s'interroge sur l'âge le plus approprié pour la réception du sacrement de confirmation et de la première communion. Un nouvel élément est ainsi introduit. On estime que l'enfant doit comprendre le sens de ces sacrements. Le concile de Latran IV (1215) préconise l'âge de raison pour la première confession et la première communion<sup>13</sup>. Un concile provincial de Cologne en 1280 indique l'âge minimum de sept ans pour être dûment préparé et confirmé. On s'en est tenu à cette norme générale. La question de l'âge minimum pour la confirmation entraîne un nouveau déplacement, celui de la séquence des trois sacrements de l'initiation. On donnait souvent la confirmation après la communion, ce qui exigeait un nouvel ajustement dans la compréhension de ce sacrement. Devant ces développements, le Saint-Siège a eu l'occasion de préciser que la confirmation se fait avant la communion une fois acquis l'âge de raison.

## Thème

En Espagne et au Portugal, dans leurs colonies d'Amérique et des Philippines prévalait l'usage ancien de confirmer à tout âge, au passage de l'évêque, même avant l'âge de sept ans. En 1932 la Congrégation des sacrements admet cette pratique tout en souhaitant que

les enfants n'accèdent pour la première fois à la table eucharistique qu'après avoir reçu le sacrement de la confirmation qui est comme le complément du baptême et dans lequel est donnée la plénitude du Saint-Esprit<sup>14</sup>.

La séquence est maintenue alors même que la question de l'âge minimum passe au second plan.

d) La communion précoce des enfants

Une autre nouveauté intervient en 1910 dans la pratique latine des sacrements de l'initiation. Le lien intrinsèque qui les relie semble perdu de vue. Le pape saint Pie X<sup>15</sup> encourage la communion à l'âge de raison, alors qu'elle était généralement donnée au début de l'adolescence, après la confirmation. La communion passe insensiblement avant la

13 Const. 21, dans: G. Alberigo (dir), *Les conciles œcuméniques* II, I, Cerf, 1994, p. 525.

14 Dans AAS 24 (1932) 272.

15 Décret *Quam singulari* du 8 août 1910, dans AAS 2 (1910) 577-583.

confirmation. Le Code de droit canonique de 1917 ne fait aucun lien entre les trois sacrements de l'initiation. Il autorise confirmation (can. 788) et première communion (can. 854§5) à partir de l'âge de raison et avec une préparation suffisante.

L'usage en France tendait à repousser à l'adolescence la proposition du sacrement de confirmation. La « profession de foi » quant à elle, encore appelée « communion solennelle » occupait la place de la première communion de jadis. La tension entre la compréhension de la nature des sacrements de l'initiation chrétienne et la pratique pastorale allait grandissant. Le *Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé* de 1951, remarque ; « Historiquement, la confirmation est la deuxième étape de l'initiation chrétienne [...] (elle) devrait donc être reçue avant l'eucharistie ». Dans les années 1970 et suivantes, la confirmation venait généralement après la « profession de foi » et rassemblait des effectifs toujours moins nombreux. On expliquait alors que la confirmation était le sacrement de la maturité chrétienne, de la ratification personnelle par le jeune de son baptême et de son envoi en mission dans le monde.

#### 4. Le Catéchisme pour tous les âges

L'idée même d'initiation chrétienne était rarement évoquée avant le concile Vatican II. Le Code de droit canonique de 1917 n'en parle jamais. Celui de 1983 la mentionne dix-sept fois<sup>16</sup>. On s'était accommodé de l'éclatement des sacrements de l'initiation, que l'Orient chrétien a toujours maintenu unis. On baptisait à la naissance, on admettait à la communion à l'âge de raison et confirmait à l'adolescence.

Roland  
Minnerath

Les rituels en usage dans l'Église latine depuis Vatican II soulignent « l'unité de l'initiation chrétienne » (*Rituel de la confirmation*, 1971) : Unité des trois sacrements dans l'expression initiation ; unité dans la préparation ; unité dans la catéchèse surtout mystagogique ; unité dans les rites.

La clé d'une catéchèse d'initiation est le retour à la mise en cohérence du baptême, de la confirmation et de la communion. De ces trois sacrements, c'est la confirmation qui a le plus souffert des déplacements successifs qu'on lui a fait subir. La confirmation est le complément et mieux encore l'achèvement du baptême ; elle prépare à la réception de l'eucharistie. Aussi la publication de notre *Catéchisme* a-t-elle été accompagnée d'une remise à sa juste place de la confirmation.

16 CIC can. 842 § 2 : « Les sacrements du baptême, de la confirmation et de la très sainte eucharistie sont si intime-

ment liés entre eux qu'ils sont requis pour l'initiation chrétienne ».

Évoquer la structure unitaire de l'initiation sacramentelle antique et indiquer des directives pour en retrouver la dynamique sont une chose ; mettre ces intuitions en forme pour la catéchèse d'aujourd'hui en est une autre.

La dynamique d'initiation dans laquelle chacun entre à son rythme intègre les « sept éléments de base » qui doivent configurer toute catéchèse, à savoir :

Les trois étapes du récit de l'histoire du salut – l'Ancien Testament, la vie de Jésus-Christ et l'histoire de l'Église – ; et les quatre piliers de l'exposé – le Symbole, les sacrements, le Décalogue et le Notre-Père. Avec ces sept pierres fondamentales, il est possible de construire des édifices de diverse architecture ou ordonnancement (*Directoire général pour la catéchèse*, Rome, 1997, n. 130).

Notre *Catéchisme pour tous les âges* accompagne les personnes, jeunes ou adultes, dans leur cheminement vers le Christ. Quel que soit leur point de départ, tous sont orientés vers le même point d'arrivée : le Christ vivant aujourd'hui dans son Église, sujet inépuisable susceptible de tous les approfondissements tout au long de la vie. Le *Catéchisme* débute par cette introduction : « Commençons par la fin ». La fin de la catéchèse c'est : Christ est ressuscité, le monde nouveau est inauguré.

## Thème

La catéchèse a pour but d'introduire, par les sacrements, dans la vie de la grâce. La dynamique – annonce – conversion – initiation – mystagogie – est la suivante : Le *kérygme* ou première annonce (I<sup>re</sup> partie) provoque la conversion et oriente vers l'*initiation* (II<sup>e</sup> partie), laquelle s'achève par la *mystagogie* qui est l'approfondissement de la foi et de l'engagement chrétiens (III<sup>e</sup> partie).

La première partie accompagne le catéchumène jusqu'à la décision personnelle de la foi. Il écoute l'annonce de l'Évangile. Il se prépare à faire le pas de la conversion. C'est le temps du *kérygme* au terme duquel se situe la conversion personnelle. Le catéchumène découvre Qui est le Dieu qui se révèle dans la création et l'histoire du salut ; il découvre la loi morale gravée dans son cœur ; il prend conscience de la dimension religieuse de son existence. L'étape *kérygme* est celle où le catéchumène découvre ce qui lui est commun avec tous les hommes que Dieu aime et veut sauver. Il fait la relecture de son passé et y voit les signes de l'appel de Dieu. Tout l'achemine vers la rencontre avec le Christ, Dieu fait homme pour nous sauver.

La partie *Kérygme* comprend par conséquent une introduction à l'histoire du salut et à la vie de Jésus. Elle parcourt les Dix Commandements comme expression de la loi morale universelle et guide de l'humanité de l'homme ; elle se poursuit par la prière comme expression de la recherche de Dieu.

La partie *Initiation* correspond aux catéchèses baptismales des Pères à l'adresse de ceux qui ont répondu à l'appel décisif. Le catéchumène a pris la décision d'entrer dans un parcours d'initiation proprement dit : il se prépare au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie. Il reçoit un enseignement organique sur la nouveauté chrétienne, à travers l'explication du symbole, l'enseignement sur les sacrements, en particulier ceux qu'il va recevoir, sur la vie de la grâce et sur le Notre Père, modèle de la prière chrétienne. C'est le cœur de la catéchèse doctrinale et morale. Les adultes et les jeunes qui s'y sont préparés reçoivent alors les sacrements de l'initiation.

Une fois chrétien à part entière, le néophyte a le désir d'approfondir et de nourrir sa foi : c'est le temps de la *mystagogie* et du témoignage. Cette partie de la catéchèse est l'achèvement jamais terminé de l'initiation chrétienne. Elle est à reprendre tout au long de la vie. Elle doit aider le nouveau baptisé à renforcer son engagement chrétien et à se situer dans la vie du monde. Pour les adultes notamment, la partie mystagogie est une invitation à vivre en toutes choses la nouveauté chrétienne : la vie morale selon les Béatitudes, la prière dans l'Esprit-Saint. À chacun de découvrir quelle est sa vocation dans l'Église et dans la société. Le chrétien se prépare au dialogue avec les chrétiens des autres confessions, les croyants d'autres religions et les non-croyants. Il approfondit la doctrine sociale de l'Église, les relations œcuméniques et interreligieuses. Il s'informe au sujet des grandes étapes de l'histoire de l'Église. Il se tourne vers l'avenir et les défis de la nouvelle évangélisation.

Roland  
Minnerath

*Roland Minnerath, né en 1946, est archevêque métropolitain de Dijon depuis 2004. Il a publié une dizaine de livres sur les origines chrétiennes et les relations Église-État. Les principales publications sont : Les chrétiens et le monde (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle), Gabalda, Paris 1973 ; Le Pape, Évêque universel ou Premier des évêques ? (Le Point théologique 30) Beauchesne, Paris 1978. Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II (Le point théologique 39), Beauchesne, Paris 1982 ; De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'Église apostolique (Théologie historique 101), Beauchesne, Paris 1995 ; Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique, Le Cerf, Paris 2004. L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire (1801-2010), Cerf, 2012. Quel avenir pour la confirmation ? Un enjeu pastoral, Artège, Paris 2016.*

Prochain numéro  
juillet-août 2019

*Vieillir*

## L'impossible catéchèse



Paul  
Colrat

« Pour vous, ne vous faites pas appeler “Maître”, car vous n’avez qu’un seul Maître et vous êtes tous frères<sup>1</sup>. » La célèbre phrase de l’Évangile de Matthieu donne à tout chrétien tenté par la catéchèse un singulier coup d’arrêt : nul ne pourrait prétendre au statut de « maître », *a fortiori* de catéchiste. Cela signifie soit que la catéchèse doit être supprimée, soit qu’elle ne saurait être un enseignement au sens classique, maîtrisant des techniques qui permettraient de faire entrer dans l’esprit d’un élève les informations contenues dans l’esprit du maître.

La catéchèse serait donc au contraire le lieu par excellence où se manifeste l’impossibilité à laquelle doit se confronter toute pédagogie. Le geste catéchétique, par lequel un maître enseigne à un catéchumène les mystères de la Révélation, est grevé d’une série d’apories qui rendent impossible de le concevoir comme un enseignement au sens classique. En effet la relation entre le « maître » et son « disciple » – appelons-les ainsi par commodité – cache en réalité une relation triangulaire, entre le maître et le Christ d’une part, et le disciple et le Christ d’autre part. La relation du maître au disciple n’est que l’occasion d’une rencontre de chacun d’eux avec le Christ. La catéchèse repose – doit reposer pour être authentique – sur un essentiel *quiproquo* par lequel le maître donne l’impression de parler au disciple, et le disciple d’écouter le maître, alors que leur rapport n’a de sens que parce qu’ils écoutent chacun le maître intérieur.

Pourtant l’impossible communication les lie nécessairement, sans quoi le disciple n’entendrait jamais l’annonce de la Révélation. L’impossible catéchisme n’est ainsi pas ce qui condamne toute catéchèse, mais au contraire ce qui en définit l’exercice même. La saisie de cette impossibilité par celui qui catéchise implique d’abord une certaine manière de catéchiser, distante du souci exténuant d’efficacité, plus proche du témoignage de celui ou de celle qui sait qu’il lui appartient de dire et non de faire croire. Elle implique ensuite, c’est le point moins classique que

1 Évangile de Matthieu, chap. 23, 8. Dans l’édition Nestle-Aland de ce verset, deux mots sont traduits identiquement par « Maître », d’abord *Rabbi*, puis *didaskalos*, le maître d’école, le professeur. Très proche, le verset 10 contient le

mot *kathègètès*, qui désigne le guide, voire le maître d’une école philosophique. Le Christ relève donc deux fonctions que l’on peut attribuer à l’enseignant, celle, intellectuelle, de professeur et celle, éthique, de guide.

nous développerons à la fin de cet article, une certaine manière de comprendre la communauté ecclésiale. Nous verrons dans un premier temps à quel point est profonde l'impossibilité de la catéchèse, en développant cinq niveaux de l'aporie de la communication; ce qui nous conduira à analyser la manière dont peut se penser la catéchèse d'un maître qui par définition n'est pas le maître; et à montrer comment la communion qui unit le maître et le disciple est irréductible à la notion de communauté.

### Cinq apories de la catéchèse

Le bon maître est celui qui organise bien la distance que doit prendre avec lui son élève. Nul besoin d'être chrétien pour dire que le maître doit conduire l'élève à s'en défaire. L'idée est classique, on la trouve déjà chez Antisthène : « Comme on lui demandait pourquoi il avait peu de disciples, il répondit : "Parce que je les chasse avec un bâton d'argent"<sup>2</sup> ». Mais la question de la catéchèse redouble ce problème : la distance du maître au disciple est un critère de validité de son enseignement. Dire qu'il est humainement impossible de transmettre les mystères n'est pas une impossibilité pratique que l'on pourrait surmonter par de meilleures techniques, mais une impossibilité qui mesure la vérité de ce qui est transmis. L'eunuque de la reine Candace ne peut savoir qu'il a reçu l'esprit de Dieu que parce que celui-ci lui rend Philippe invisible<sup>3</sup>. Le catéchisé reçoit la foi pour autant qu'il ne la reçoit pas du catéchiste même mais de Dieu, donc pour autant que le catéchiste *ne peut pas* la lui transmettre par ses propres ressources. Autrement dit, l'impossibilité de l'enseignement n'est pas une frontière qu'il faudrait repousser mais une limite constitutive qui vérifie la crédibilité de ce qui est enseigné. Le maître donne ce qu'il n'a pas et ne peut avoir : il n'est même un bon maître que pour autant qu'il n'a pas – ne possède pas, ne produit pas – ce qu'il donne. Si l'on analyse la situation catéchétique en termes de donation, il faut donc dire qu'il s'agit d'une donation qui n'est précédée d'aucun donné préalable, ni dans le maître, ni dans le disciple, ni même dans les faibles mots qu'ils utilisent pour communiquer.

L'impossibilité de la catéchèse, c'est-à-dire de la communication directe des mystères du maître au disciple, se joue au moins à cinq niveaux qui sont cinq aspects du caractère *inapproprié* de la catéchèse. Certaines des apories de l'enseignement sont générales et ne touchent

2 Diogène LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 4, trad. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de Poche, 1999, p. 683.

3 *Actes des Apôtres*, 8, 38. Alors que l'eunuque éthiopien réclame un guide pour comprendre un passage crucial d'Isaïe, Philippe, poussé non par sa propre volon-

té mais par l'esprit (*pneuma*), lui expose la bonne nouvelle de Jésus et le baptême en descendant dans un plan d'eau. Or au moment où ils remontent de l'eau, l'esprit (*pneuma*) enlève Philippe, si bien que l'eunuque ne peut plus le voir (*ouk eiden auton oukëti*). La révélation du *pneuma* coïncide dans ce passage avec la disparition du catéchiste.

Thème

pas spécifiquement la catéchèse, d'autres proviennent de la nature même de l'objet d'enseignement, donné dans la foi. « Mais la foi étant venue, nous ne sommes plus sous la loi d'un pédagogue (*paidagôgon*<sup>4</sup>) », dit saint Paul. Ici on peut interpréter le texte de deux manières : soit en disant que nous ne sommes plus sous la pédagogie de la Loi ; soit que nous ne sommes plus sous la loi d'un pédagogue. La foi libère par nature des maîtres temporels, non pas au sens où elle en dispense, mais au sens où elle ne fait pas l'objet d'une technique de production d'intelligence, comme le voudrait plus ou moins secrètement tout pédagogue, digne héritier des sophistes qui, cela dit, n'avaient pas que des défauts.

1 • *Le maître est impropre*, car il est impossible de maîtriser ce que l'on transmet. Socrate est la figure du maître qui ne tire pas de lui-même sa sagesse. Thrasymaque le voit bien lorsqu'il dit au livre I de la *République* : « Voilà la sagesse de Socrate : ne pas vouloir enseigner lui-même, mais aller s'instruire chez les autres, et ne même pas leur en savoir gré<sup>5</sup> ». Socrate est la figure d'un maître qui ne prétend pas être à l'origine du savoir, ce qui le distingue des maîtres délivrant des doctrines secrètes issues de révélations privées. Parce qu'il n'en est pas le propriétaire, parce que nul n'en n'est le propriétaire, Socrate estime que le savoir ne peut pas faire l'objet d'un commerce, contrairement aux sophistes qui voyagent de ville en ville, échangeant leur savoir contre un salaire.

Paul  
Cobrat

2 • *Le disciple est impropre*, car il est impossible de recevoir ce qui est donné. Ce qui se donne dans le geste catéchétique n'est pas de nature à instituer une relation de réciprocité, puisque le disciple ne saurait rendre ce qui tout à la fois le dépasse et le libère de son maître. Cette impossibilité a été bien vue par Friedrich Nietzsche lorsqu'il dit : « C'est mal récompenser un maître que de rester toujours son disciple<sup>6</sup> ». Ce qui suppose que le disciple reçoit du maître précisément ce qui l'en détache. Le disciple n'est ajusté à ce qu'il reçoit que s'il est ingrat – mendiant ingrat – à l'égard de son maître. Et à l'inverse la catéchèse n'est ajustée que si elle prépare son propre terme, ne retenant le disciple que pour un temps déterminé. Cela permet d'établir une norme paradoxale de l'enseignement : une relation d'enseignement qui n'aspirerait pas à sa propre disparition ne saurait être une véritable relation d'enseignement.

3 • *Le langage est impropre*, car il est impossible de trouver le bon moyen de communiquer les mystères. Dans le *De magistro*, Augustin montre l'impossibilité de l'enseignement en général, en tant que transmission par les mots d'un savoir, d'autant plus lorsqu'il est un enseignement des mystères divins. L'argument d'Augustin consiste à creu-

4 SAINT PAUL, *Épître aux Galates* 3, 24-25.

5 *République*, I, 338b1-3.

6 Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait*

*Zarathoustra*, I, De la Vertu qui donne, t.1, p. 181, éd. Aubier-Flammarion.

ser l'aporie du langage, c'est-à-dire du signe qui établit une médiation entre le maître et le disciple. Cette aporie du langage est aiguë en ce qui concerne l'intelligence de la foi: «L'intelligence [de la foi] inonde l'esprit comme d'une fulguration soudaine, alors que l'élocution est lente, longue et différenciée<sup>7</sup>». Alors que l'intelligence (*intellectus*) de la foi se fait subitement, la catéchèse se fait selon un temps long; alors que l'intelligence permet la compréhension de l'unité même de Dieu, le langage ne cesse d'en expliciter des aspects différents. Le moyen de communication qu'est le langage du catéchiste est ainsi structurellement inapproprié et discordant avec son objet car il ne peut même pas exprimer les traces laissées en nous par l'intelligence de la foi, c'est-à-dire les souvenirs que nous en avons. Par exemple le langage ne peut exprimer adéquatement, c'est-à-dire vraiment, la vision d'Ostie<sup>8</sup> qui est au cœur des *Confessions*. Saint Augustin y indique que l'accès à la connaissance de la vie éternelle se fait dans un «silence absolu», c'est-à-dire notamment un «silence de toute langue et de tout signe».

Thème

4 • *Le temps est impropre*, car il est *a priori* impossible de faire coïncider un geste temporel avec une vérité éternelle. Le maître est une créature temporelle, alors que les mystères sont éternels. La catéchèse doit donc à la fois s'effectuer dans le temps et donner un accès à l'éternité. «Le point de départ temporel est un néant; car à l'instant même où je découvre avoir su la vérité de toute éternité, mais sans le savoir, du même coup cet instant s'enfouit dans l'éternel, absorbé par lui, de sorte que je ne pourrais même pas le trouver, si je le cherchais, parce qu'il ne se localise point mais n'est qu'un *ubique et nusquam*<sup>9</sup>.» Søren Kierkegaard développe l'aporie de la catéchèse du point de vue de l'analyse du temps: il s'agit de transmettre une vérité aussi durable que l'éternité dans le temps, où précisément rien ne dure. Le temps de l'enseignement est impropre à faire accéder à l'éternité – raison de plus pour qu'il soit limité.

5 • *L'objet de la catéchèse est impropre à l'enseignement*, car il est impossible d'accéder à ce qui est au-delà de l'être. Conduire au «maître intérieur» n'est pas conduire à un autre maître, pas même à un maître analogue au maître humain<sup>10</sup>. Plus précisément, on ne saurait même «conduire» à ce qui vient toujours déjà à nous. La catéchèse prétend conduire à celui qui s'avance vers nous le premier. Ce n'est pas le maître

7 SAINT AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 2, 3, trad. G. Madec modifiée.

8 SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, IX, 10, 23.

9 S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, trad. J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990, p. 47.

10 Pour une critique implicite de l'analogie, voir Jean-Luc MARION «Dieu et l'ambivalence de l'être», *Transversalités* n°125, 2003, p. 149-173, qui montre que Dieu ne saurait se penser comme un autre être ou un autre étant.

qui conduit le disciple à Dieu, mais Dieu qui vient vers le disciple. Or s'il *vient*, cela signifie ontologiquement qu'il est à la fois déjà là et qu'il n'est pas totalement là. Autrement dit, il n'a pas de présence achevée (*energeia*), ce qui empêche tout accomplissement du geste éducatif. C'est pourquoi la catéchèse doit s'abolir avant même d'être achevée, car elle ne saurait l'être par celui qui la dispense. Il serait saugrenu de la part du catéchiste de penser qu'il a suffisamment conduit son disciple à Dieu, à la fois parce que c'est Dieu qui est venu vers lui, et parce que la proximité avec l'infini est par définition toujours insuffisante. Tel serait le principe de raison insuffisante de la catéchèse, aucune mesure ne pouvant en mesurer *a priori* la réussite ou l'échec.

Ces cinq niveaux d'apories signifient que dans le geste même où s'enseigne le mystère, celui-ci est suspendu – ce qui fait du geste catéchétique un geste à la fois impossible et nécessaire. Cela pose le problème de la notion de transmission, et du volontarisme qui entoure souvent sa défense. La transmission n'est pas tant l'objet d'une défense que d'une déprise : elle ne consiste pas à transmettre un patrimoine ou une richesse, par un geste analogue à celui qui verserait un liquide d'une outre pleine à une outre vide, mais par celui d'un postier postant une lettre dont il ne connaîtrait pas le contenu.

### Maitre sans l'être

Paul  
Colrat

Le tour de force de saint Augustin dans le *De magistro* consiste tout à la fois à penser l'impossibilité de l'enseignement des vérités divines par le langage<sup>11</sup>, donc l'impossibilité d'une médiation, tout en pensant un accès intérieur du catéchumène aux vérités divines à l'occasion de son contact avec les faibles mots de son maître. Cela permet à la fois à saint Augustin de maintenir l'inexistence des maîtres temporels, frappés dans leur enseignement par l'impossibilité de la transmission directe par le langage, et de leur concéder une légitimité comme occasions, pour la connaissance intérieure des mystères, de se déployer.

Donc, *je ne lui enseigne rien, même en disant des vérités*, puisqu'il les contemple : il est enseigné non par mes mots, mais par les choses mêmes que Dieu manifeste en les lui révélant à l'intérieur<sup>12</sup>.

11 Jusqu'à une aporie complète, où les mots ne peuvent plus rien signifier, pour celui qui intérieurement ne connaît pas les réalités qu'ils évoquent. « C'est pourquoi, y compris pour les choses qui sont aperçues par l'esprit, c'est en vain que celui qui ne peut les apercevoir entend les paroles de celui qui les voit, hormis le fait qu'il est utile de les croire aussi

longtemps qu'on les ignore », *De magistro*, 41. Pour une situation proche de la surdité intellectuelle aux mystères divins malgré leur pleine présentation, voir la comparaison donnée par Charles Péguy de l'athée allant à la messe avec un sourd qui ne pourrait que regarder un concert, sans comprendre ce qu'il s'y passe.  
12 SAINT AUGUSTIN, *De magistro*, 40.

Puisque le Christ est le seul maître (guide ou enseignant, *kathègètès* ou *didaskalos*)<sup>13</sup>, il s'agit pour celui qui exerce la catéchèse d'être maître sans l'être, c'est-à-dire d'être maître alors qu'il ne l'est pas, puisque seul le maître intérieur l'est. Le maître « extérieur » est à la fois nécessaire et impossible, nécessaire pour qu'une parole soit entendue, impossible représentant de cette parole. Si l'on reprend les cinq apories énoncées plus haut, être maître sans l'être consiste à enseigner tout en admettant l'impossibilité de l'enseignement : a) en sachant que l'on n'est pas le fondement de ce que l'on enseigne ; b) en sachant que l'on ne travaille pas sur une matière que l'on pourrait informer, mais sur un esprit qui nous est donné ; c) en sachant que la transmission de la foi n'est pas le produit d'une technique pédagogique ; d) en sachant que les vérités transmises sont insuffisantes pour recouvrir la vérité éternelle ; e) en sachant que l'on ne conduit le disciple à Dieu que parce que Dieu vient déjà à lui.

L'impossibilité de la catéchèse est ainsi la règle de son exercice, ce qui signifie que la catéchèse ne doit pas tant « conduire à », c'est-à-dire réduire une distance, qu'éconduire à, c'est-à-dire approfondir une distance. Être maître sans l'être consiste à (é) conduire à Dieu. À vrai dire, la catéchèse doit approfondir une double distance irréductible, non seulement du maître au disciple, mais aussi du disciple à Dieu. La progression de la distance à l'égard du maître humain doit faire augmenter la conscience de la distance avec le maître divin, car plus le maître divin s'approche plus il manifeste son irréductibilité, à la différence de l'idole qui n'est bien saisie que parce qu'elle reste au loin. Le nom de « catéchèse » est donc bien trouvé, car il désigne l'écho qui se fait entendre<sup>14</sup> ; or l'écho est précisément ce qui s'entend d'autant mieux que la distance est grande.

Cela permet de voir autrement le problème du passage du maître « extérieur » au maître intérieur. Un tel problème suppose qu'il faille franchir une distance, alors qu'il s'agit au contraire de l'approfondir. Abolir la distance entre le disciple et Dieu serait une manière de supprimer la foi. Comment (é) conduire à Dieu, c'est-à-dire comment conduire le disciple à la perception de la distance par laquelle Dieu s'annonce ? Le maître-sans-l'être peut (é) conduire à Dieu sans abolir la distance qui en signe la présence en s'abolissant lui-même comme *outil* de franchissement, comme chemin. Si le Christ dit « Je suis le chemin », la catéchèse doit savoir qu'elle n'est pas le chemin. « Je ne suis pas le chemin », dit la catéchèse authentique, celle du maître qui enseigne qu'il n'est pas le maître. Si la catéchèse vient du verbe « *katekheô* », qui signifie résonner, il fait aussi inévitablement penser, même s'il n'y a pas de lien étymologique, au

13 *Matthieu* 23, 8 et 10. Ce dernier verset contient les deux seules occurrences de *καθηγητής*, au singulier et au pluriel, de tout le Nouveau Testament.

14 *Katèkhēsis* vient du verbe *katekheô*, « retentir, résonner » ; *katèkhizō* signifie répéter (comme un écho).

Thème

verbe *katékhein*, qui signifie « réduire » ou « retenir ». La catéchèse est ce qui retient, c'est-à-dire ce qui réduit l'élève à une discipline, le maître à un savoir enseignable, la foi à un contenu dicible. Cette réduction est une occasion de donation, mais cette donation n'est *in fine* possible que si le maître lui-même se réduit, pour que croisse la foi du disciple. Ainsi la catéchèse est un geste impossible, peut-être comme tout geste pédagogique ayant pour fonction de conduire à une vérité, mais il s'y donne quelque chose, grâce à une triple réduction : de l'élève, du savoir, de soi-même. La catéchèse n'est ajustée que si elle pratique une triple réduction : de l'élève devant le mystère, tel est le sens des admonestations du catéchiste ; du catéchiste lui-même qui doit aspirer à être oublié, tel est le sens de son caractère insignifiant ou désagréable ; du savoir lui-même, qui doit se présenter comme une rétention nécessaire de mystères indicibles. La catéchèse serait un certain intervalle dans le chemin du catéchumène, qui aurait un effet de *seuil* au-delà duquel elle devrait se réduire elle-même.

Il faut dès lors distinguer l'annonce en quoi consiste la catéchèse (« allez annoncer par toutes les nations ») d'avec l'enseignement classique. Le maître extérieur est celui qui donne, plutôt qu'une *occasion*, un *avertissement*, dit le dernier paragraphe du *De magistro*. L'avertissement est un *appel*, ou plutôt il est un *rappel*, c'est-à-dire un appel qui conduit à un autre appel. Or le propre de l'appel est de ne pas produire un objet, comme c'est le cas de la production technique, mais de susciter une liberté ; l'appel demande une réponse sans assurance de produire son effet.

Paul  
Cobrat

La réflexion sur la catéchèse ne saurait dès lors plus être une réflexion technique sur les moyens de mieux convaincre ou de mieux persuader, car l'inefficacité de la parole catéchétique est indépassable. « Tout ce que je comprends, je veux que mon auditeur le comprenne, et je sens que je ne parle pas de façon à y réussir (*ut hoc efficiam*)<sup>15</sup> ». Saint Augustin ne propose pas une réflexion technique, mais une réflexion éthique, sur la *manière de faire* de la catéchèse, dont l'objet n'est pas une production de savoir mais la joie même du catéchiste : « Le souci principal concerne la manière de faire pour que chaque catéchiste travaille dans la joie », et non la méthode qui permettrait d'atteindre à une parole « complète et achevée – *plena atque perfecta*<sup>16</sup> ». La plénitude et la perfection sont d'emblée placées dans le domaine de l'impossible par saint Augustin. L'objet de cet ouvrage de réflexion sur la catéchèse n'est donc pas de savoir comment faire le plus efficacement entrer la révélation dans l'esprit du catéchumène, mais de savoir comment le catéchiste peut éprouver le plus de joie à catéchiser. C'est pourquoi l'ouvrage commence par une critique de l'un des ressorts de la rhétorique, l'usage de la mémoire par la mné-

15 SAINT AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 2, 3. 16 *Ibid.*, 2, 4,

monique<sup>17</sup> : nul besoin pour le catéchiste d'emmagasiner des quantités d'informations infinies sur l'histoire sainte, l'essentiel est qu'il en sache ce qui est propre à éveiller la curiosité du catéchumène. Autrement dit, l'ouvrage se tient dans des limites étroites, qui ne sont pas celles de la méthode rhétorique, mais celles de l'éthique de l'enseignant. Il faut donc mesurer la distance dans laquelle saint Augustin se tient dans ce texte avec son passé de rhéteur : il ne pense pas la catéchèse dans la lignée de la rhétorique classique, mais dans une opposition à celle-ci. L'objet du traité n'est plus l'efficacité de la transmission, mais le souci de soi du catéchiste.

La suspension de la logique de l'efficacité conduit à un actif désœuvrement, qui n'est pas seulement une contemplation passive des mystères, mais un exercice de la charité, sans soumission aux impératifs techniques de la mesure. « Apprends *avec moi* ; je ne te dis pas de m'écouter, mais d'écouter *avec moi*. À cette école, nous sommes tous condisciples<sup>18</sup> ». Le maître chrétien dès lors abolit un élément central du maître classique : sa souveraineté sur son disciple. La catéchèse requiert de penser un maître sans souveraineté. Cela s'inscrit dans une nouvelle manière de penser la communauté humaine – comme communion<sup>19</sup>. La catéchèse, en posant le problème de la relation entre le maître et son disciple, pose ainsi la question de la communauté chrétienne.

Thème

### De la catéchèse à la communion comme communauté impossible

Une fois dit que la communication est impossible, car aucune technique ne supplée à la révélation par le maître intérieur, il reste à en déduire ce qui définit la communion entre le maître et le disciple, élément d'un tout qui est la communion ecclésiale.

En effet, l'unique raison pour laquelle, avant la venue du Seigneur, a été écrit tout ce que nous lisons dans les Saintes Écritures, est de mettre en lumière cette venue (*adventus*) et de préfigurer l'Église à venir (*futura praesignaretur ecclesia*), c'est-à-dire le peuple de Dieu à travers toutes les nations, qui est le corps du Seigneur, dans lequel sont inclus et comptés

17 Voir par exemple CICERON, *De oratore*, I, 5 : « Que dirai-je de la mémoire, ce trésor de toutes nos connaissances ? Si elle ne conserve les conceptions de la pensée, si elle ne recueille fidèlement et les idées et les mots, les talents les plus précieux seront perdus pour l'orateur » ; « Pour cultiver notre mémoire, nous apprendrons, par cœur, le plus qu'il nous sera possible, et nos propres ouvrages et ceux des autres. Je ne m'oppose pas à ce qu'on s'aide, si l'on

en a l'habitude, de ces moyens artificiels, qui se tirent de l'image des lieux et de la configuration des objets » (I, 34).

18 SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 261 (PL 38).

19 Il me semble que la puissance politique du concept de communion gagnerait à se mesurer aux pensées récentes de la communauté, notamment de G. Bataille, J.-L. Nancy, M. Blanchot, J. Derri-da, et G. Agamben.

tous les saints qui ont vécu en ce monde même avant sa venue et qui ont cru qu'il viendrait, comme nous croyons qu'il est venu<sup>20</sup>.

La catéchèse n'est ainsi pas, si on considère que l'Écriture est la première catéchèse, une question anodine pour la compréhension de ce qu'est la communauté chrétienne. La catéchèse « préfigure » la communauté chrétienne, non pas seulement au sens où elle l'annonce, mais au sens où elle la manifeste. Or la fin de la catéchèse n'est pas tant la connaissance que l'amour : « Propose-toi donc cet amour comme fin à laquelle tu rapporteras tout ce que tu diras ». Non pas que l'amour soit le contraire de la connaissance, mais il est la racine de la seule connaissance ultime qui est la connaissance de Dieu. Dès lors, si l'on admet ce que nous avons dit de l'impossibilité de la catéchèse, on peut définir la communauté chrétienne précisément à partir de cette impossibilité de se connaître, qui est une manière de définir l'amour.

La communion s'enracine dans une communauté impossible, c'est-à-dire dans une communication impossible. C'est la raison pour laquelle elle n'est pas pensable en termes d'achèvement – elle est fondamentalement inachevée, existant dans le geste de l'*agapè*, jamais terminé. Il faut ainsi distinguer la communauté (*koinonia*<sup>21</sup>) de la communion (*communio*), la première désignant un étant achevé ou en puissance achevé du commun, la deuxième désignant un inachèvement structurel du commun. On peut dès lors esquisser trois aspects qui distinguent la communion de la communauté classique :

Paul  
Cobrat

1 • La communauté s'organise par elle-même pour satisfaire ses *besoins*, visant à l'autosuffisance (*autarkeia*). La communion tient au contraire à un appel, dans la mesure où l'Église est une assemblée qui est constituée suite à un appel (*è-klèsia*). Elle ne vise pas à se maintenir elle-même, mais au contraire à rendre une réponse adéquate à l'appel. La communauté vise la complétude, la communion fait de l'incomplétude de chaque personne – être de relation et non substance – un principe.

2 • La communauté se dénombre, effectuant sur elle-même des calculs, selon des mesures prédéterminées. La communion est en rapport avec l'incalculable, avec l'Autre comme irréductible à la mesure. Une illustration de cette tension : le Christ se heurte dès sa naissance à l'exigence propre à la communauté, d'être compté, *recensé*. La communauté a des membres identifiables (métaphore du corps, classique en philosophie politique<sup>22</sup>),

20 SAINT AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, 3, 6.

21 *Koinonia* au sens d'un philosophe comme Aristote, et non de St Jean, qui utilise le mot, mais dans le sens de com-

munion, dans sa première Épître.

22 Il faudrait élaborer une distinction entre la métaphore du corps en philosophie politique et la métaphore du corps chez saint Paul.

la communion n'existe que dans un processus de désobjectivation, de désidentification, l'amour. « C'est à cela que vous les reconnaîtrez », pourrait être transcrit : « Au fait qu'ils ne sont pas identifiables, vous les identifiez ». La communion n'a pas à proprement parler d'identité.

3 • La communauté, se pensant dans le rapport de l'un au multiple, est aporétique de part et d'autre. En tant qu'unité, elle exerce un pouvoir qui nie les multiplicités (jusqu'à l'extrême du totalitarisme) ; en tant que multiplicité elle nie sa propre identité, se fragmentant en assemblages communautaires toujours plus petits. La communion n'a pas pour modèle l'articulation de l'un et du multiple, mais la Trinité. Or les reproches, fondés, que l'on fait aux théologies politiques s'appuient sur la prééminence qu'elles donnent à l'Un, s'efforçant d'y réduire tous les éléments. Car que se passerait-il si une théologie politique prenait le Trine pour modèle<sup>23</sup> ? Que se passerait-il si l'on concevait la communion comme communauté impossible, sur le modèle de la catéchèse impossible ?

Nous avons ainsi tenté de définir l'impossibilité constituante de la catéchèse, qui n'est un geste adéquat aux mystères qu'elle diffuse qu'à la condition de partir des apories qui la grèvent définitivement. Cela nous a conduit à penser que le maître en catéchèse est non seulement un maître ignorant de ce qu'il fait vraiment, mais qu'il doit n'aspirer, en bonne logique du don, qu'à être ignoré du catéchumène, à décroître pour que croisse la foi. Le catéchiste ne fait résonner les mystères que s'il est un maître *a priori* ignorant de ce qu'il fait et *in fine* ignoré du catéchumène. Cette (non-) relation catéchétique peut servir de paradigme pour penser la communauté chrétienne, qui n'est pas tant le lieu d'une transmission, comme le voudrait l'antique modèle de la communauté païenne, que l'espace d'une mutuelle déperdition dans laquelle chacun, renonçant à soi pour le Christ, sauve son âme.

Thème

Paul Colrat, marié, père de trois enfants, agrégé de philosophie, ancien élève de l'ENS de Lyon, président des Alternatives Catholiques. Prépare actuellement une thèse de doctorat sur le règne des philosophes chez Platon.

23 Telle est la question que pose Jacques DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, lorsqu'il dit : « À parler d'une onto-théologie de la souveraineté, je fais référence, sous le nom de Dieu, du Dieu Un, à la détermination d'une toute-puissance souveraine, donc indivisible. Mais là où le nom de Dieu donnerait à penser autre

chose, par exemple une non-souveraineté vulnérable, souffrante et divisible, mortelle même, capable de se contredire ou de se repentir (pensée qui n'est ni impossible ni sans exemple), ce serait une tout autre histoire et peut-être celle d'un dieu qui se déconstruit jusque dans son ipséité », p. 215.



Le 11 février 2013, le pape Benoit XVI surprenait l'Église en « renonçant » au ministère qui lui avait été confié quelques années auparavant : « Je déclare renoncer au ministère d'Évêque de Rome ». « Catéchiste par excellence<sup>2</sup> » il ne se voyait plus en mesure d'assumer la charge de conduire l'Église sur les chemins de l'évangélisation. Il s'en remettait au fait de la Tradition apostolique pour que son ministère soit de nouveau porté avec la vigueur exigée.

Trois jours plus tard, la providence voulut qu'il rencontrât une dernière fois les prêtres de son diocèse. Dans une conversation somme toute assez libre, il partageait quelques confidences, la raison de sa présence au concile Vatican II comme sa préoccupation quant à la mise en œuvre de *Dei Verbum* : « Ici, l'application du Concile n'est pas encore complète, elle est encore à faire<sup>3</sup> ». Cinquante ans après la clôture du Concile, Benoit XVI percevait ce qu'il y avait « encore à faire » ! Nul doute pourtant que ce théologien et ce pasteur fit tout pour que cette page du Concile ne reste pas lettre morte. Il en fit l'un des axes majeurs de son pontificat, revenant souvent à cette « relation entre l'Écriture et la Tradition » pour la Révélation de Jésus-Christ et sa transmission<sup>4</sup>. Son *Jésus de Nazareth* en trois volumes, dont il prit soin d'écrire lui-même la préface, participait à cette ligne de force. Il aimait rappeler ce fait :

Les Saintes Écritures ne sont pas un livre isolé. Elles sont vivantes dans la communauté vivante de l'Église, qui est le même sujet dans tous les siècles et garantit la présence de la Parole de Dieu<sup>5</sup>.

Cette préoccupation pontificale, le *Directoire Général pour la Catéchèse* s'en fit l'écho dès 1997 : « Le concours de la Sainte Écriture, de la Tradition et du Magistère, chacun à sa façon, ne féconde pas encore harmonieusement la transmission catéchétique de la foi<sup>6</sup>. » C'était

1 « Viva lectio est vita bonorum », GRÉGOIRE LE GRAND, *Commentaire de Job* 24,8,16, cité par Benoit XVI, *Verbum Domini*, § 48.

2 JEAN-PAUL II, *Pastores Gregis*, § 29.

3 BENOIT XVI, *Rencontre avec le clergé de Rome*, le 14 février 2013.

4 On rappellera principalement son

exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu, *Verbum Domini*, du 30 septembre 2010, texte majeur de son pontificat.

5 BENOIT XVI, *Rencontre avec le clergé de Rome*, le 10 juin 2010.

6 *Directoire Général pour la Catéchèse*, Rome, 1997, § 30.

bien l'enjeu de ces dernières décennies, non seulement retrouver l'Écriture, mais la retrouver surtout dans ce « concours » harmonieux avec la Tradition et le Magistère, pour que la Parole de Dieu soit bien la parole qui convertit, celle qui guérit et qui vivifie. Si la place des Saintes Écritures dans la catéchèse semble acquise, son articulation à la Tradition paraît plus difficile à mettre en œuvre. C'est ce point qu'il nous revient d'exposer. Nous reviendrons pour ce faire sur le sens de la formulation du concile Vatican II. Nous nous interrogerons ensuite sur le rythme catéchétique qui en découle et la fécondité que l'on peut en attendre.

## 1. L'intrigue de la Révélation : l'Écriture et la Tradition

### La Tradition selon Vatican II

La guerre entre la France et l'Allemagne mit un coup d'arrêt, en 1870, aux réflexions des Pères conciliaires sur la Révélation. Ils avaient juste eu le temps de rappeler, à la suite du concile de Trente, « qu'on doit tenir pour véritable sens de la Sainte Écriture celui qu'a tenu et que tient notre mère la Sainte Église<sup>7</sup> », mais ils n'avaient pu approfondir ce qui semblait pourtant nécessaire : comment ce sens que tient l'Église peut-il s'accorder raisonnablement à une lecture des Écritures que les approches exégétiques modernes transformaient déjà radicalement. La crise qui pointait devait montrer douloureusement que cela n'avait rien d'évident<sup>8</sup>. On dut attendre le second concile du Vatican et sa brève mais non moins décisive constitution *Dei Verbum* (1965) pour que cette question délicate trouve un fondement théologique solide.

Ce texte, rappelons-le, découlait d'un grand siècle d'étude théologique dont le jeune Joseph Ratzinger devait être un témoin et un acteur privilégié. Deux événements parmi d'autres, inspirés semble-t-il des travaux du cardinal Newman, marqueraient le travail des Pères conciliaires, le renouveau des études patristiques d'une part<sup>9</sup>, la réforme de la semaine sainte promulguée par Pie XII en 1955 d'autre part<sup>10</sup>. Une approche des Écritures, plutôt réservée à des spécialistes, commençait à concerner plus largement, par ses pasteurs comme par sa liturgie, la vie du peuple de Dieu. La Bible n'était plus seulement cet objet complexe, dont les sciences bibliques tentaient de percer les secrets d'un côté, et dont l'Église décrétait de l'autre le sens, elle était un don destiné à tout

7 1<sup>er</sup> Concile du Vatican, Constitution dogmatique *Dei Filius* (1870), Dz § 3007.

8 Voir l'étude de B. MONTAGNES, *Le père Lagrange. L'exégèse catholique et la crise moderniste*, Paris, 1995.

9 La collection des *Sources Chrétiennes*, fondée en 1942, est l'une des grandes entreprises éditoriales francophones du

XX<sup>e</sup> siècle. Conduite en particulier par les cardinaux Henri de Lubac sj et Jean Daniélou sj, elle illustre le renouveau des études patristiques.

10 PIE XII, *Maxima redemptionis nostrae mysteria*, décret de la Sacrée Congrégation des Rites, le 16 novembre 1955.

Thème

le peuple de Dieu. Parce qu'on se penchait sur les enseignements patristiques, sur la mystagogie et sur la place qu'y trouvait l'Écriture, on en vint à cette expérience ecclésiale<sup>11</sup>, à la fois liturgique et théologique, qui permit cette formulation précise :

La Sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin. En effet, la Sainte Écriture est la Parole de Dieu [*locutio Dei*] en tant que, sous l'inspiration de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit; quant à la Sainte Tradition, la Parole de Dieu [*verbum Dei*] confiée [*concreditum*] par le Christ Seigneur et par l'Esprit Saint aux Apôtres, elle la transmet [*transmittit*] intégralement à leurs successeurs pour que, illuminés par l'Esprit de vérité, en la prêchant, ils la gardent, l'exposent et la répandent avec fidélité: il en résulte que l'Église ne tire pas de la seule Écriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect.<sup>12</sup>

Sans faire l'exégèse de ce grand paragraphe, retenons une explicitation du principe selon lequel « la voix de notre mère l'Église<sup>13</sup> » n'est pas une interprétation extrinsèque au fait de l'Écriture, mais qu'elle en est, par le truchement de la Tradition, son interprétation authentique. Encore faut-il bien comprendre ce que vise ici le terme « Tradition », mais aussi ce lien qui l'unit si étroitement à l'Écriture. Certes, l'idée de Tradition n'était pas nouvelle, elle manquait peut-être de clarté, surtout dans son rapport à l'Écriture. Le concile de Trente y faisait référence en évoquant l'idée large « des livres et des traditions » (FC 149); le catéchisme qui en découlait, par un « soit... soit », n'explicitait pas vraiment leur lien : « Toutes les vérités que l'on doit enseigner aux

Alexis  
Leproux

11 « On a pu dire que la constitution *Dei Verbum* marque non seulement un progrès, mais un véritable retournement de perspective par rapport au schéma préparatoire. La chose n'a été possible que grâce aux renouvellements d'ordres divers qui se sont produits au cours des cinquante dernières années, dans le domaine des études théologiques et scripturaires », H. DE LUBAC, *La Révélation divine*, Paris, 1983<sup>3</sup>, 175.

12 « *Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt. Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante*

*Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, prae lucente Spiritu veritatis, praecognitione suo fideliter servent, exponant atque diffundant; quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est », Constitution dogmatique *Dei Verbum*, § 9.*

13 Benoît XVI rappelle que le pape Paul VI en suggéra explicitement l'une des formules : « non omnis certitudo de veritatibus fidei potest sumi ex Sacra Scriptura », Rencontre avec le clergé de Rome, le 14 février 2013.

fidèles sont contenues dans la parole de Dieu, soit celle qui est écrite, soit celle qui a été conservée par tradition<sup>14</sup>. » On le perçoit, le concile Vatican II entendait expliciter un aspect décisif de la Révélation. Il ne s'agissait pas tant de désigner deux ensembles posés l'un près de l'autre, mais de retrouver le lien et la communication étroite qui les unissaient.

### L'idée de la Tradition

Parmi ceux dont l'influence sur cet approfondissement conciliaire est indéniable, retenons le philosophe Maurice Blondel, auteur d'une célèbre thèse sur l'Action<sup>15</sup>. On lui doit, en plein cœur de la crise moderniste, d'avoir honoré le fondement rationnel de cette audacieuse proposition: « L'action fidèle est l'arche d'alliance où demeurent les confidences de Dieu, le tabernacle où il perpétue sa présence et son enseignement<sup>16</sup> ». La Bible, l'Écriture, est un bel instrument, l'action fidèle une alliance vivante. Impossible donc, sinon à ruiner la foi, de séparer la lecture des Écritures de la vie de qui la met en œuvre. Et pour le dire autrement, « la foi traditionnelle tient également compte des pratiques éprouvées, des habitudes confirmées par les fruits de Sainteté, des lumières acquises par la piété, la prière et la mortification<sup>17</sup> ». La profondeur spirituelle des Saintes Écritures, son sens, inaccessible sans la profondeur de la vie chrétienne, s'ouvre à qui la vit pour l'entendre et la comprendre.

### Thème

Le Père de Lubac, introduit à cette idée de la Tradition dès ses premières années d'études théologiques par sa rencontre avec Blondel<sup>18</sup>, ne manquera pas d'en développer les fruits pour une approche renouvelée de la Révélation. Dans son ouvrage phare, *Catholicisme*, il en introduit la perspective qu'il recueille d'ailleurs chez les Pères de l'Église: « Par leur finalité, les faits eux-mêmes ont un dedans; ils sont déjà, dans le temps, chargés d'éternité<sup>19</sup>. » Les Écritures ne sont pas closes sur elles-mêmes, comme un récit dont notre esprit serait l'ultime référence. Elles sont ouvertes à l'Histoire, aux faits d'hier dont elles font mémoire, mais aussi et surtout à ceux d'aujourd'hui et de demain qu'elles initient. Elles transmettent à notre esprit ce lien providentiel des faits entre eux, que nul, sinon Dieu seul, l'auteur des choses, ne

14 *Catéchisme* dit du Concile de Trente (édition de 1923).

15 M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), Paris, PUF, 1950<sup>2</sup>.

16 M. BLONDEL, « Histoire et Dogme, les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne (1904) », in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956, 212.

17 M. BLONDEL, « Histoire et Dogme »

*op.cit.*, 212.

18 Voir M. SALES, « Henri de Lubac, Maurice Blondel et le problème de la mystique », in *Henri de Lubac et le mystère de l'Église, Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France*, Paris, 1999, 15-53.

19 H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1983<sup>7</sup>, 136.

peut établir<sup>20</sup>. Dans l'articulation des deux Testaments, Lubac reconnaît l'unité fondatrice des faits entre eux :

Dès le début, l'harmonieux accord de la Loi et des Prophètes avec le Testament livré par le Seigneur fut la règle de l'Église. L'un et l'autre Testaments, dans leur connexion, tissaient au Verbe un vêtement unique, ils n'étaient qu'un seul corps, et déchirer ce corps par le rejet des livres juifs n'était pas moins sacrilège que de déchirer par le schisme le corps de l'Église<sup>21</sup>.

Dans l'unité des deux Testaments, harmonie célébrée et transmise dès le commencement du christianisme, Lubac décrypte le fait de la Tradition comme ne pouvant être « un musée d'archéologie chrétienne » dont la mission serait de « réunir, d'étudier et de conserver tous les documents de l'antiquité ecclésiastique<sup>22</sup> ». Il la perçoit comme le jaillissement des trésors cachés de l'Écriture, les faits d'hier ne cessant de donner vie aux faits d'aujourd'hui et de demain. C'est ainsi que se forgeait « l'idée d'un Fait spirituel qui s'incarne dans le sensible, qui a besoin de temps pour s'accomplir, qui se prépare, se réalise, se développe socialement dans l'histoire<sup>23</sup>. » La Tradition ne peut être un musée, c'est une vie, la vie de l'Écriture dans le peuple de Dieu qui traverse l'histoire, vie que Dieu ne cesse de susciter de génération en génération. Benoit XVI le dira à sa façon : « C'est toujours et seulement dans cette communion de l'Église vivante que l'on peut aussi réellement comprendre, lire l'Écriture comme Parole de Dieu, comme Parole qui nous guide dans la vie et dans la mort<sup>24</sup>. » On perçoit qu'une catéchèse « magistrale » ne suffit pas. Chercher à comprendre la parole en petites équipes, s'interroger mutuellement sur le sens des mots et des choses, s'écouter les uns les autres avant de recevoir un enseignement dit d'autorité contribuent à maintenir la découverte du mystère de Dieu dans cette vivante communion fraternelle.

Alexis  
Leproux

## L'Écriture dans la Tradition

La formulation du Concile écartait toute juxtaposition de l'Écriture et de la Tradition. Elle montrait la synergie, l'harmonie qui relie la première à la seconde comme à sa vie toujours nouvelle. Sans l'Esprit de l'Église qui l'accomplit dans le cœur des croyants, la lettre de l'Écriture est morte. Le *sensus fidei*, la charité concrète, mis en œuvre à travers les âges, sont au fondement du charisme certain de vérité dont l'Église,

20 « Auctor autem rerum non solum potest verba accommodare ad aliquid significandum, sed etiam res potest disponere in figuram alterius », SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* VII,6, art. 1.  
21 H. DE LUBAC, *Catholicisme*, op.cit.,143.

22 V.SOLOVIEV, *Trois entretiens. Sur la guerre, la morale et la religion, suivis d'un Court récit sur l'Antéchrist*, Genève, Ad Solem, 2005, 176.

23 H. DE LUBAC, *Catholicisme*, op.cit.,145.

24 Benoit XVI, *Rencontre avec le clergé de Rome*, le 14 février 2013.

en ses pasteurs unis au pape, et à l'ensemble du corps ecclésial, est garante. Le *Directoire Général pour la Catéchèse* le rappelle fortement, soulignant qu'il ne s'agit pas de fermer la lecture des Saintes Écritures sur elle-même, mais de l'ouvrir à ce milieu vital :

Cette Tradition apostolique se poursuit dans l'Église et par l'Église. Et l'Église tout entière, pasteurs et fidèles, veille à sa conservation et à sa transmission. Dans l'Église, l'Évangile conserve en effet son intégrité et demeure vivant : les disciples de Jésus-Christ le contemplant et le méditent sans cesse, le vivent au quotidien et l'annoncent dans la mission. L'Esprit Saint ne cesse de féconder l'Église quand elle vit l'Évangile ; il la fait grandir continuellement dans la compréhension de l'Évangile, la pousse et la soutient dans la tâche de l'annoncer à toute la terre<sup>25</sup>.

Catéchiser, c'est aussi conduire à découvrir les lieux où la Charité se donne concrètement à contempler. Rien n'est plus éloquent que de rendre visite aux icônes du Christ que sont les pauvres, les malades et les petits.

Revenir à l'Écriture sans son étroite articulation à la Tradition transformerait la catéchèse en une discipline comme une autre. On la trouverait plus ou moins brillante ; ennuyé peut-être, on l'estimerait obscure. Ce retour à la Bible, à cette *locutio Dei*, si nécessaire à la vie de l'Église, exige de participer à la Tradition, expérience vivante de la Parole de Dieu, *verbum Dei*. Et le *Directoire* le rappelle sans équivoque :

La catéchèse transmet les faits et les paroles de la Révélation : elle doit les proclamer et les raconter et, en même temps, éclairer les mystères profonds qu'ils renferment. D'autre part, la catéchèse fait mémoire non seulement des merveilles réalisées par Dieu dans le passé, mais, à l'aide de la Révélation qui est source de lumière pour la personne humaine, elle interprète les signes des temps et la vie présente des hommes et des femmes, puisque c'est en eux que s'accomplit le dessein de Dieu pour le salut du monde<sup>26</sup>.

Il ne suffit donc pas d'ouvrir la Bible pour que les Saintes Écritures s'ouvrent. C'est la Tradition qui les ouvre en acte, depuis les origines, comme à tout instant de la vie de l'Église. La catéchèse, expérience privilégiée de la Bible, se doit d'être ainsi vie de la Tradition. On retiendra pour finir cette définition de la Tradition : « le Corps vivant dans lequel vit cette parole depuis les origines et duquel elle reçoit sa lumière, dans lequel elle est née<sup>27</sup> ».

Thème

25 *Directoire Général pour la Catéchèse*, § 43.

26 *Directoire Général pour la Catéchèse*, § 39.

27 Benoît XVI, *Rencontre avec le clergé de Rome*, le 14 février 2013.

## 2. Le rythme de la catéchèse : le Verbe et l'Esprit

La catéchèse est une mise en œuvre majeure de l'évangélisation. Elle communique la Parole de Dieu, en particulier aux enfants et aux jeunes, dont l'ouverture d'esprit, le désir de connaître et l'enthousiasme disposent singulièrement à passer la porte de la foi. Déserrer cette étape de la vie trahirait le mandat missionnaire du Christ : « Allez dans toutes les nations, faites des disciples » (*Matthieu 28,19*) ; cela réduirait à néant son précieux commandement : « Laissez les petits enfants venir à moi » (*Matthieu 19,14*).

Il va de soi que la connaissance de Dieu ne relève pas d'une simple immédiateté dans l'âme individuelle, comme s'il n'était besoin ni de mots ni d'histoires. Tout au contraire, la grâce de la Révélation touche l'âme choisie par la parole entendue, selon l'adage de l'apôtre : « la foi vient de ce que l'on entend » (*Romains 10,17*). Et l'Église, sa vie sacramentelle et sa catéchèse, sont au service de ce dénouement : il faut une parole pour entendre, il faut entendre pour croire, et ce, dès son plus jeune âge. Isoler la découverte de Dieu de l'apprentissage élémentaire du verbe serait ignorance de l'esprit de l'homme, du processus de sa croissance, de l'éveil de la conscience. Sans parole point d'homme, sans verbe point d'esprit.

### Le Kérygme à tout moment

Alexis  
Leproux

La parole initiale qui commente l'Écriture tient une place primordiale. L'apôtre Philippe, qui s'adresse à l'eunuque de la reine Candace, l'illustre singulièrement : « Comprends-tu ce que tu lis ? » (*Actes 8,30*). Et l'eunuque de répondre humblement : « Comment le pourrai-je si personne ne m'explique ? » (*Actes 8,31*). Le pape François, dont on peut être étonné qu'il ne reprenne pas l'articulation de l'Écriture et de la Tradition soulignée par *Dei Verbum*, l'introduit pourtant par ce biais :

Toute la formation chrétienne est avant tout l'approfondissement du Kérygme qui se fait chair toujours plus et toujours mieux, qui n'omet jamais d'éclairer l'engagement catéchétique, et qui permet de comprendre convenablement la signification de n'importe quel thème que l'on développe dans la catéchèse<sup>28</sup>.

Au terme « tradition », le pape de la joie semble préférer celui de « kérygme ». Certes, l'un et l'autre ne se recourent pas exactement, mais la mise en œuvre du kérygme semble être, aux yeux du pape François, l'événement constant de la Tradition, toujours nécessaire dans la caté-

28 PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 165.

chèse. Ce présent de l'annonce est en réalité la présence vivante de la parole ecclésiale: « C'est le feu de l'Esprit qui se donne sous forme de langues et nous fait croire en Jésus-Christ, qui par sa mort et sa résurrection nous révèle et nous communique l'infinie miséricorde du Père<sup>29</sup>. » La première annonce n'est donc pas une étape parmi d'autres; elle est, à l'instar du « jour un » de la création, l'étape une et unique qui éclaire de sa lumière primordiale toutes les autres. La foi jaillit de l'annonce toujours actuelle qu'aucune ancienneté dans la vie chrétienne ne vient rendre caduque. Le rappel de la mort de Jésus, l'annonce de sa résurrection et la promesse de sa venue constituent l'âme de la catéchèse qui, à tout instant, n'en fait pas une explication à distance de son objet, mais la rencontre brûlante de Celui qui se révèle. Lire l'Écriture dans la Tradition implique de situer la lecture dans l'aujourd'hui de l'annonce du mystère pascal. Cela ne se fait pas sans reconnaître au catéchiste la mission première qui lui revient, celle de témoin personnel du Christ ressuscité. L'exemple joue en ce sens un rôle décisif. Qu'il soit directement vécu par le catéchiste, ou simplement contemplé chez un autre, l'exemple est la présence de la Parole de Dieu en tant qu'elle se dévoile dans ma propre vie. Quel fut mon appel? Quels furent les événements marquant de ma vie? Mes passages par la mort, mon expérience de la résurrection? Pouvoir répondre à ces questions transmet par sa propre chair ce qui est écrit dans les Saintes Écritures. Le livre est recevable dans la relation concrète à ce témoin capable d'en ouvrir le sens. « Il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Luc* 24,27).

## Thème

### Le cheminement de l'histoire

Si, comme le rappelle le pape François, le kérygme est l'âme vivante de la catéchèse, son déploiement ne s'y restreint pas. L'aventure de la parole de Dieu épouse aussi l'aventure de la vie humaine, celle de l'âme singulière comme de l'humanité rassemblée. Les moments de la croissance, de l'épreuve et de la fécondité sont dès lors inhérents à toute initiation catéchétique qui n'entend pas consolider la foi à grand renfort de convictions, mais l'édifier par la mémoire des événements: « La mémoire du peuple fidèle, comme celle de Marie, doit rester débordante des merveilles de Dieu<sup>30</sup>. » Car si l'on peut élaborer assez naturellement en soi une idée de Dieu et s'en faire une noble opinion, l'enjeu de la catéchèse est d'en établir surtout la connaissance à partir de ce qu'il est, par la médiation de ses hauts faits. Dieu ne se dit ni dans un simple concept ni dans quelque rêve aussi beau soit-il, il se dit dans l'histoire, celle de Jésus-Christ comme celle de son peuple Israël pour qui il a donné sa vie. La catéchèse est, par excellence, mémorial de cet amour

29 PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 164.

30 PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 142.

accompli, de cette alliance indéfectible : « Il est venu en aide à Israël son serviteur, se souvenant de sa miséricorde » (*Luc 1,54*). Ce fait d'hier est reçu comme le don suprême que Dieu veut faire à tout homme, à ma liberté en particulier qui en éprouve la grâce et en reçoit la joie.

« L'étude sérieuse et persévérante de la Bible<sup>31</sup> » dans la catéchèse doit constamment faire jouer ce rapport, des faits de l'Ancien et du Nouveau Testament entre eux, des faits du Christ et de l'Église entre eux. Ce que le peuple d'Israël a attendu est cela même que le Christ a accompli dans sa chair. Ce que le Christ a vécu est cela même que le fidèle reçoit par la foi dans sa vie. Ce que le fidèle vit est cela même qu'il espère pour tout homme. La découverte des Saintes Écritures dans la Tradition est ainsi une attestation, dans l'exercice concret de ma liberté, que le mystère pascal du Christ est communiqué, chaque jour, comme plénitude de la promesse faite à son peuple. Indissociable de mes choix les plus élémentaires, les Écritures sont le miroir de mon âme, la figure de l'humanité rachetée :

Ce qui est communiqué dans l'Église, ce qui se transmet dans sa Tradition vivante, c'est la nouvelle lumière qui naît de la rencontre avec le Dieu vivant, une lumière qui touche la personne au plus profond, au cœur, impliquant son esprit, sa volonté et son affectivité, et l'ouvrant à des relations vivantes de communion avec Dieu et avec les autres<sup>32</sup>.

Alexis  
Leproux

Les étapes de la vie, inscrites dans la Bible, éclairent l'itinéraire de l'homme qui chemine vers sa fin bienheureuse. Il ne lit pas la Bible pour rejoindre un passé révolu. Il entre dans la Bible pour entrer dans sa vie, qui est aussi celle de chaque homme, à commencer par celle d'Israël, cette vie qui s'ouvre à lui à mesure qu'il croit au Christ, qu'il aime son prochain et qu'il espère le salut de tous. L'exemplarité des saints, herméneutes authentiques des Écritures<sup>33</sup>, présente le repère d'une intelligence des livres qui n'est pas vaine recherche mais témoignage rendu à la vérité. Un primat donné à la personne plutôt qu'à l'idée ou au concept est ici crucial. De qui puis-je parler ? Si Moïse et Élie ont partagé l'intimité de Dieu, comment puis-je rendre raison aujourd'hui ? Si leur transfiguration conduisit à celle du Christ, comment cette lumière de la vie s'est-elle déposée dans le visage d'un Charles de Foucauld ou de Mère Teresa ? Suivre pas à pas Joséphine Bakhita sera en un sens refaire le chemin de l'évangile qui est aussi celui de la vraie liberté. Ce ne sera jamais d'une charité abstraite ou d'une liberté conceptuelle que je parlerai, mais de celle de tel ou tel saint en qui la vie s'est manifestée.

31 PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 175.

32 PAPE FRANÇOIS, *Lumen Fidei*, § 40.  
33 BENOIT XVI, *Verbum domini*, § 49.

Le récit biblique, accordé ainsi aux récits hagiographiques comme à la mémoire de sa propre vie, fait de la catéchèse un apprentissage concret pour apprendre à écrire son histoire. Ce récit, inséparable de celui du genre humain, permet de se déterminer à la suite du Christ pour le salut des âmes. Apprendre à devenir disciple du Christ par la catéchèse est l'accomplissement en soi du mandat missionnaire par excellence : « Aimez-vous les uns les autres ». L'envoi en mission donne de vivre ce qui est découvert et de célébrer ce qui est vécu.

### La plénitude eucharistique

« Kérygme » et « initiation » contribuent au « renouvellement mystagogique<sup>34</sup> » de la catéchèse qui ne doit pas être simple information mais « transformation radicale<sup>35</sup> ». Encore une fois, l'enjeu de la catéchèse n'est pas de consolider dans l'esprit humain quelque valeur jugée universelle, il est d'accomplir dans sa vie la règle d'or, ce que l'on découvre du grand mystère du Christ et de l'Église. Une lecture de la Bible qui n'ouvrirait pas à la célébration de la communion universelle des hommes avec Dieu et des hommes entre eux manquerait sa cible. Elle pourrait être savoureuse, subtile et heureuse, elle resterait déconnectée de sa finalité qui n'est pas une science qui enfle, mais la charité qui édifie (1 Corinthiens 8,1). D'où ce lien étroit de la catéchèse avec la liturgie en général, avec l'Eucharistie en particulier. C'est parce que je suis réellement uni au sacrifice du Christ que je reçois les Écritures pour ce qu'elles sont, non pas une parole d'homme mais la parole de Dieu. Dissocier la lecture biblique de la célébration eucharistique réduirait à néant le réalisme de l'action divine et de l'action humaine.

Thème

Source et sommet de la vie chrétienne, l'Eucharistie est par excellence la vie de l'Écriture dans l'Église.

La Parole et l'Eucharistie sont corrélées intimement au point de ne pouvoir être comprises l'une sans l'autre : la Parole de Dieu se fait chair sacramentellement dans l'événement eucharistique. L'Eucharistie nous ouvre à l'intelligence de la Sainte Écriture, comme la Sainte Écriture illumine et explique à son tour le Mystère Eucharistique<sup>36</sup>.

En parole et en acte, telle est la finalité d'une catéchèse où l'Écriture est reçue par la Tradition. Car si je reste rempli de moi-même, la lecture des Écritures n'est pas la rencontre de Dieu mais une poursuite de vent. « Je ne me laisse pas attirer dans le corps du Christ, mais je

34 PAPE FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 166.

35 BENOIT XVI, *Verbum domini*, § 50.

36 BENOIT XVI, *Verbum domini*, § 55.

demeure auprès de moi-même<sup>37</sup> ». Lire les Écritures sans s'éprouver, par l'Eucharistie, désapproprié de soi pour être livré à Dieu, maintient l'illusion de l'alliance, cela ne la réalise pas. En revanche, participer activement à l'Eucharistie et à la Charité qui en découle introduit au sens plénier des Écritures. La catéchèse est dès lors, non seulement l'annonce du salut mais son accomplissement : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes* 7,60). Le peuple ardent à faire le bien, qui naît de la catéchèse, rend alors présente dans l'histoire, la Parole consignée par écrit. Il la transmet en acte par sa fidélité. « Le livre est vraiment la voix du peuple de Dieu pérégrinant, et c'est seulement dans la foi de ce peuple que nous sommes, pour ainsi dire, dans la tonalité juste pour comprendre les Saintes Écritures<sup>38</sup>. »

\*\*\*

Des premières intuitions de Maurice Blondel (1893) aux exhortations pontificales *Verbum Domini* (2010) et *Evangelii Gaudium* (2013), en passant par *Dei Verbum* (1965) et le *Directoire Général sur la Catéchèse* (1997), l'orientation ecclésiale des dernières décennies ne présente aucune hésitation : la découverte des Écritures, constitutive de l'enseignement de la foi, est en même temps une vie de la Tradition sans laquelle cette découverte est une perte du sens. « C'est par la Tradition apostolique, conservée dans l'Église avec l'aide de l'Esprit Saint, que nous avons un contact vivant avec la mémoire fondatrice<sup>39</sup>. » Il n'y a pas de creuset plus raisonnable pour recevoir les Saintes Écritures que la vie du peuple qui les célèbre, les pratique et les reconnaît accomplies en ses saints, chacun représentant « comme un rayon de lumière qui jaillit de la Parole de Dieu<sup>40</sup> ». Toute approche des Écritures déconnectée des témoins qui les annoncent et qui les vivent, toute approche qui cultiverait « un concept de recherche scientifique » ou « que l'on voudrait neutre<sup>41</sup> », ruinerait en un sens la rencontre attendue. Il se pourrait que l'enfant connaisse les textes : ceux-ci le laisseraient derrière le voile, dans les ombres qu'une science peut projeter sur une chose sans que son mystère n'en soit jamais éprouvé.

Alexis  
Leproux

Il en va de la responsabilité des pasteurs et des fidèles engagés dans la catéchèse, de soigner non seulement le choix des textes étudiés, mais encore et surtout les modalités de leur étude. La méthode catéchétique n'est pas neutre : de la foi à la foi, elle engage la liberté de celui qui annonce la vie du Christ ressuscité dans sa vie et l'âme de celui qui la dé-

37 J. RATZINGER, « Perspectives pour la formation sacerdotale d'aujourd'hui », in J. RATZINGER - G. CHANTRAINE - J. HAAS - A. VANHOYE, *Mission et formation du prêtre*, Namur, 1990, 16.

38 BENOIT XVI, *Verbum Domini*, § 30.

39 PAPE FRANÇOIS, *Lumen Fidei*, § 40.

40 BENOIT XVI, *Verbum Domini*, § 48.

41 BENOIT XVI, *Verbum Domini*, § 47.

couvre comme son salut. Entrer dans l'Espérance de la vie éternelle par la catéchèse ne peut être intéressant ou ennuyeux. C'est un événement brûlant qui consume la vanité des choses de ce monde pour introduire à l'amour des biens éternels. C'est une école de la sainteté où la douleur de la croix du Christ et la joie de sa résurrection ne sont pas des mots étudiés mais un pain quotidien consommé.

*Monseigneur Alexis Leproux, vicaire général du diocèse de Paris chargé de la formation, est également professeur d'Écriture Sainte à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins. Il a notamment initié un parcours d'approfondissement de la foi pour les jeunes adultes (EVEN). Aumônier d'étudiants et curé de paroisse, il a pu participer à l'élaboration de propositions catéchétiques adressées à tous les âges.*

*Thème*

## Introduction

« Et nous qui espérons... » : au matin de Pâques, au matin de la grande espérance, voilà comment les disciples d'Emmaüs expriment leur dépit à l'inconnu rencontré sur la route ! Ces années passées avec Jésus leur avaient ouvert un horizon... que sa mort semble avoir réduit à néant. « Et nous qui espérons qu'il serait le libérateur d'Israël ! » Tout se passe comme si le mystère pascal ne devait pas être uniquement celui du Christ, mais encore celui de l'espérance d'Israël : l'espérance chrétienne doit reconnaître qu'elle n'est pas seulement le produit d'une universalisation, à toutes les nations, de l'espérance juive, mais, pour devenir cette vertu théologique, petite sœur de la foi et de la charité, il a fallu à l'espérance juive mourir pour ressusciter.

« Et nous qui espérons ! » : voilà bien aussi une expression du dépit de notre société, à peine sortie de l'illusion des grandes idéologies du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. Que ce soit le marxisme, le national socialisme, le scientisme ou l'athéisme philosophique, nous ne pouvons nier que notre Occident, pendant ces deux derniers siècles, a cru sortir de l'espérance chrétienne par la grande porte, c'est-à-dire, en accédant à la « véritable » espérance, celle d'un bonheur apporté par le progrès technique, par le démantèlement de la religion, par une purification de la race humaine, sans rien dire des formes plus contemporaines de cette même aspiration à la félicité...

Oui, ces idéologies se sont présentées comme de grandes espérances, et avec leur chute, nous retrouvons aujourd'hui nos contemporains, tournant le dos à Jérusalem, doutant d'eux-mêmes, comme les deux disciples d'Emmaüs, et murmurant à leur tour : « Et nous qui espérons ». Et comme point d'orgue de cette débacle, les Églises d'Europe n'échappent pas à cet « obscurcissement de l'espérance » ainsi que le notait saint Jean Paul II dans *Ecclesia in Europa*<sup>1</sup>.

Nous ne savons pas ce que le Ressuscité dit aux disciples qu'il rencontra sur la route. Mais nous savons que cette première catéchèse,

1 JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, Exhortation apostolique post synodale n°7.

sur le chemin d'Emmaüs, qui fut une lente et patiente lecture de toute l'Économie du Salut, les fit entrer dans la véritable intelligence de l'espérance apportée par la résurrection du Christ. Aujourd'hui encore, être chrétien, être baptisé dans la Pâque du Seigneur, signifie entrer dans la véritable espérance, celle que le Ressuscité apporte *hic et nunc*.

Le signe le plus tangible de cette transformation de l'espérance apparaît si l'on considère le mystère de la venue du Christ. La venue du Messie eschatologique était indissociablement liée, dans la pensée juive, à la venue de l'ordre définitif du monde, à la Paix définitive, ou à la fin du monde. Le Messie venu, la Paix devait être totale, et la figure du monde profondément renouvelée. Renouvelée, elle le fut, mais pas de la manière attendue. Que la Pâque du Christ ait apporté les cieux nouveaux et la terre nouvelle n'était pas palpable aux témoins oculaires de la passion du Seigneur. L'heure du Père venue, la terre semblait inchangée, le temps poursuivait son cours.

Seule la foi pouvait discerner comme une bonne nouvelle le hiatus ouvert entre la venue du Messie et la fin du monde. Et cette bonne nouvelle est double : il s'agit d'espérer Dieu lui-même, et d'espérer Dieu pour tous ! La Pâque du Seigneur nous a ouvert la porte de la vie divine. Et entre les deux venues du Christ, selon la parole de Pierre, l'aujourd'hui de Dieu prenait le temps qu'il fallait pour que chacun se convertisse :

Le Seigneur ne retarde pas l'accomplissement de ce qu'il a promis, comme certains l'accusent de retard, mais il use de patience envers vous, voulant que personne ne périsse, mais que tous arrivent au repentir (2 Pierre 3,9).

Dans ce laps d'histoire, l'Église déroule son existence, pour une durée indéterminée<sup>2</sup>.

Reprendre cette catéchèse du Christ aux disciples d'Emmaüs, ouvrir nos intelligences à l'espérance qui ne faiblit pas, même s'il faut pour cela que soit mise en lumière, et dénoncée, la perversion de nos conceptions de l'Évangile, est un enjeu essentiel à chaque époque de l'Église. Ne serait-ce pas un manquement grave à la vérité que l'Église doit au monde que de cacher l'horizon ouvert par la résurrection du Seigneur ? N'est-ce pas une responsabilité impérieuse de l'Église de purifier son espérance en accueillant aujourd'hui encore la nouveauté de l'enseignement du Christ sur les réalités dernières ? Commençons par reconnaître la nécessité d'une conversion de notre espérance.

<sup>2</sup> Henri de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, 1<sup>re</sup> partie, tome 2, Cerf/DDB, 1993, 625.

## 1. Convertir notre espérance

Dans les premiers jours qui suivent l'événement du Calvaire, dans le cœur des disciples du Nazaréen, un même sentiment est partagé : l'espérance juive a été trompée. Le Messie attendu n'a pas apporté le fruit escompté... et, signe de cet égarement, saint Pierre s'en va retrouver son lac et ses filets. S'est-elle pour autant trompée ? Plus tard, le même saint Pierre affirmera au contraire

Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ : dans sa grande miséricorde, il nous a engendrés de nouveau par la Résurrection de Jésus Christ d'entre les morts, pour une vivante espérance [...] (1 Pierre 1,3).

*Engendré de nouveau* : le mot est fort. Il fait écho à tant de discussions de Jésus dont les évangiles portent la trace : à Nicodème, il avait annoncé qu'il lui fallait naître de nouveau de l'eau et de l'Esprit. Et lorsqu'il parlait de son baptême, il n'envisageait pas d'abord l'événement du Jourdain, aux prémisses de sa vie publique, mais précisément l'« élèvement » du Golgotha et la résurrection d'entre les morts, car il devait apporter non le baptême dans l'eau, mais celui dans l'Esprit Saint (*Jean* 1,33), lorsqu'il « attira tout à Lui, en sa gloire » (*Jean* 12,32). La Pâque du Christ est un engendrement, et avec cette nouvelle naissance advient une nouvelle espérance : une « vivante espérance », voilà ce que la Pâque du Christ a fait de l'espérance juive. À l'ancienne espérance succède la nouvelle dans le même rapport de continuité et de discontinuité de l'Ancienne Alliance par rapport à la Nouvelle.

Étienne  
Guibert

Saint Pierre n'est pas le seul à envisager le passage de l'espérance juive en espérance nouvelle. Saint Paul, si l'on veut bien écouter à la fois les *Actes* et les *Lettres*, entre plus radicalement encore dans le paradoxe de l'espérance chrétienne, à la fois accomplissement de l'espérance d'Israël et fait sans analogie dans l'histoire.

Il ne fait aucun doute pour Paul que le Christ est bien l'accomplissement de l'espérance juive. C'est ce qui ressort de son discours tant devant ses frères juifs à Rome<sup>3</sup>, que devant Agrippa :

Si je suis mis en jugement, c'est à cause de mon espérance en la promesse faite par Dieu à nos pères et dont nos douze tribus, [...] espèrent atteindre l'accomplissement. C'est pour cette espérance, ô roi, que je suis mis en accusation par les Juifs (*Actes des Apôtres* 26,6-7).

3 *Actes des Apôtres* 28,20 : « c'est à cause de l'espérance d'Israël que je porte les chaînes que voici. »

Mais l'espérance chrétienne est aussi un fait sans analogie et ne se situe donc pas dans une simple continuité avec l'espérance juive et encore moins avec les espérances humaines. Aux Éphésiens, saint Paul explique que « vivre sans Christ » est équivalentement « vivre sans espérance » (*Éphésiens* 2,12). Aux Thessaloniens, il parle de l'espérance dans le Christ pour qu'ils ne vivent pas comme les autres « qui n'ont pas d'espérance » (*1Thessaloniens* 4,13). Quels que soient donc les espoirs du monde, la venue du Christ a apporté une nouveauté sans pareille à l'horizon du genre humain.

Pour communiquer cette espérance, à la suite de saint Pierre et saint Paul, l'Église doit regarder en face l'obscurcissement de son espérance. Et pour cela, n'est-ce pas un triple synchrétisme occidental que l'Église doit dénoncer en son sein ? Ne faut-il pas reconnaître que sans vergogne nous mélangeons la foi reçue avec l'individualisme, avec le consumérisme et même avec l'athéisme ambiant, bref avec ce qui sert, à beaucoup de nos contemporains, de règle de vie pour ne pas dire de religion ! Si tel est le cas, pas d'autre solution que de convertir notre espérance pour « rechercher les réalités d'en-haut » (*Colossiens* 3,2) et espérer comme une bonne nouvelle le jugement de Dieu, la résurrection de la chair, le plérôme<sup>4</sup> final... et la vie trinitaire ! Mais comment enseigner ces dimensions de la révélation dans une catéchèse aux enfants ? Ces quelques lignes n'y suffiront évidemment pas mais elles voudraient simplement faire un petit pas en ce sens.

Thème

## 2. Espérer le jugement personnel de Dieu

« Il reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts » ! Pourquoi la profession de foi de l'Église dans le jugement n'est-elle pas pour beaucoup de nos contemporains un motif d'espérance, de confiance, et de libération ? Pourquoi est-il aussi difficile de le proclamer comme Évangile, dans son double aspect de jugement personnel au moment de la mort individuelle et de jugement final à la fin des temps ? Qu'il soit un sujet de crainte ou qu'il soit purement et simplement nié ou refusé, les attitudes les plus courantes aujourd'hui ont du mal à accueillir l'espérance du psalmiste s'écriant : « Lève-toi, juge de la terre » (*Psaume* 94,2), ou la joie de celui qui s'entend dire dans les paraboles de Jésus : « Tu as été fidèle [...] entre dans la joie de ton maître » (*Matthieu* 25,23).

Le Christ Pantocrator des basiliques antiques était le signe que le Père « a donné au Fils tout pouvoir pour juger » (*Jean* 5,22), accomplissement de la prophétie de Daniel (*Daniel* 7,14). Prenant la place de l'empereur, il témoignait de l'espérance de Celui dont le « jugement est

4 Plérôme signifie « plénitude » ou « totalité ».

juste» (*Jean 5,30*), qui juge pour rendre justice à l'homme ! Comment se fait-il que ce jugement de Dieu ne soit plus reçu comme la libération de pouvoirs, de jugements, trop souvent mêlés d'injustices ?

La foi chrétienne nous enseigne « un regard pénétrant » (*Nombres 24,3*) sur l'histoire, à la manière de Balaam ou du Protomartyr ! La catéchèse de saint Etienne devant le Sanhédrin ne se contente pas de raconter l'histoire d'Israël, mais elle manifeste combien cette histoire porte le projet éternel de Dieu de « demeurer » parmi les hommes. La Bible entière témoigne de ce regard qui scrute et lit à travers chacun des faits de cette histoire, l'éternité de l'amour qui les porte et les conduit : « Éternel est son amour » est le fil rouge discerné par David pour lire l'engagement de Dieu en chacun des événements de l'histoire d'Israël, transformant par le fait même le déroulement des faits en louange au Seigneur ! De même, la catéchèse chrétienne aux enfants ne peut s'arrêter à faire découvrir de grands textes, ni à raconter une histoire, mais elle doit témoigner du projet divin portant cette histoire et orientant toutes choses vers son accomplissement dans le Christ. Enseigner le Christ, c'est enseigner que l'histoire a un sens, c'est découvrir dans la figure du Christ, Celui qui transforme l'histoire en théophanie de l'amour invincible du Seigneur de l'univers (*Isaïe 9,6*).

Étienne  
Guibert

La catéchèse, faisant entrer dans ce regard sur l'histoire, ouvre à la conversion de l'espérance dans le jugement personnel dont témoigne le psaume 139 : passer de la crainte du regard de Dieu : « Tu me scrutes Seigneur et tu sais, tu sais quand je m'assois, quand je me lève... » à l'appel confiant à paraître devant son regard : « Scrute moi mon Dieu, tu sauras ma pensée, éprouve-moi, tu connaîtras mon cœur... ». Nous voyons cette conversion à l'œuvre chez saint Pierre : s'il s'écrie : « Éloigne-toi de moi car je suis un homme pécheur » lors de son appel, il entend comme réponse : « Ne crains pas, désormais ce sont des hommes que tu prendras » (*Luc 5,1-11*). Et les larmes à la suite de son reniement se sont transformées en un appel au regard omniscient du Seigneur : « Tu sais tout, Seigneur, tu sais bien que je t'aime » (*Jean 21,17*).

Cette conversion de l'espérance dans le jugement personnel de Dieu est évidemment une urgence aujourd'hui pour entrer dans une double libération. D'une part, elle procure une libération profonde de l'homme : libération des facéties et parfois des parodies de jugement. Mais elle devient aussi la source et l'actualisation de la miséricorde de Dieu.

La miséricorde infinie fut révélée lorsque Jésus marcha avec courage vers son jugement humain, lorsqu'il conduisit l'histoire du monde à l'Heure du Père, lorsque le jugement du monde fut pris par la victoire du Crucifié et les péchés du monde surpris par la miséricorde de Dieu :

l'amour éternel fut jeté comme l'hameçon dans la mer, et solidement attaché à l'instrument du supplice, il ferra celui qui pensait le faire périr !

La Divinité était donc cachée sous le voile de notre nature : le diable, tel un poisson vorace, en se précipitant sur l'appât de l'humanité s'est pris à l'hameçon de la divinité ; la vie introduite dans la demeure de la mort, et la lumière dans les ténèbres, ce qui s'oppose à la lumière et à la vie s'évanouit, car il n'est point dans la nature des ténèbres de demeurer en présence de la lumière, ni dans celle de la mort de subsister là où se trouve la vie<sup>5</sup>.

De la même manière, la lapidation de saint Étienne fut un renversement du jugement ! Sa catéchèse, comme un testament, a dévoilé le secret de son désir de paraître devant Celui qui juge avec justice, qui connaît le fond des cœurs ! Et à la suite du Nazaréen injustement crucifié, Étienne devient témoin du juge miséricordieux pour ses bourreaux : « Pardonne-leur... ». L'espérance du jugement est un témoignage efficient que notre espérance est en Lui, et que nous avons confiance en son dessein de nous rendre « saints et immaculés en sa présence, dans l'Amour » (*Éphésiens* 1, 4).

## Thème

À vrai dire, ce témoignage de l'espérance du jugement existe aujourd'hui encore dans l'Église et la catéchèse peut donc trouver des témoins vivants pour appuyer son enseignement. Il n'est pas très audible car il ne brille pas, ne fait pas de buzz, mais aujourd'hui comme hier, lorsqu'un pauvre crie, le Seigneur entend : sur un lit d'hôpital, devant une cour d'assises, sur l'esquif de leur migration, sous le taudis qui sert de logement, dans le cœur dont l'amour est trahi ou ignoré ou méprisé... s'élève la foi vitale, celle qui espère le jugement de Celui qui scrute les reins et les cœurs et s'écrie : « Le Seigneur est ma lumière et mon salut ; de qui aurais-je crainte ? Le Seigneur est le rempart de ma vie ; devant qui tremblerais-je ? » (*Psaume* 26,1). Chez ceux qui participent bien malgré eux à la vie du Christ – « pierre rejetée des bâtisseurs » (*Psaume* 117,22) – l'annonce du Christ – « pierre angulaire » de l'Église – est également vivante. Et il est sans doute toujours profitable de permettre aux enfants du catéchisme d'avoir des rencontres avec ces témoins de l'espérance du Seigneur, juste juge.

Ce témoignage est l'antidote disponible pour guérir de la connivence latente de nos visions pastorales – comme on nous presse de parler aujourd'hui - avec l'idole de l'efficacité, tendant à réduire la mission chrétienne à l'accomplissement de projets qui portent toutes les traces managériales de l'activisme incontrôlé dont souffre notre Occident. À ce

5 GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours Catéchétique* 24,4.

nouveau pélagianisme<sup>6</sup> dénoncé par le pape François d'une Église s'exaltant devant les conquêtes et les réussites humaines, sociales, politiques ou ecclésiales, opposons l'agir sauveur du Christ : souvenons-nous qu'à ses disciples admirant les belles pierres du Temple, Jésus propose une autre contemplation : celle de l'acte intérieur de la pauvre veuve prenant de son indigence... Il y voit la véritable pierre angulaire du temple nouveau.

Paradoxalement, chez ceux dont l'âme ou le corps est meurtri, s'exprime l'espérance du jugement. Cette catéchèse du jugement comme libération et annonce de la miséricorde est donc non seulement nécessaire à l'annonce de la vérité révélée, mais elle gardera l'Église de l'oubli des petits, de la tentation de « réduire le peuple de Dieu à de petites élites<sup>7</sup> », et nous aidera à retrouver que « les pauvres sont nos maîtres ».

### 3. Espérer la résurrection de la chair au jugement final

Ce jugement personnel trouve son épanouissement plénier dans le jugement final où la miséricorde divine accorde à la création entière, et aux corps personnels, de participer à la béatitude en s'unissant aux âmes glorifiées.

Qu'il s'agisse là d'une grande espérance, saint Paul en témoigne avec force :

Étienne  
Guibert

Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps (*Romains 8, 22-23*).

Unissant, dans un même gémississement, l'aspiration de toute la création à participer à la gloire des enfants de Dieu et l'aspiration de l'homme à participer pleinement, corps et âme, à cette même gloire, l'Apôtre des Gentils nous indique, pour la catéchèse des enfants sur le jugement final, de la mettre en lien avec la création, mais aussi avec la Résurrection du Christ et finalement avec le mystère de la Parousie !

Dès le primaire, nos enfants apprennent à l'école la « théorie de l'évolution », nous obligeant assez tôt à leur faire tenir compte des genres littéraires : On pourra par exemple leur montrer que s'ils demandent à un médecin comment ils sont venus à la vie, l'explication technique

6 Pélagianisme: de la doctrine du moine Pélage, qui pensait que le salut peut être atteint par la simple volonté de l'homme, sans le secours de la grâce divine. Le pape François, dans *Gaudete*

et *Exultate* 48 explique le pélagianisme ainsi: "quand la volonté prend la place de la grâce".

7 Pape FRANÇOIS, *Lettre au peuple de Dieu*, 2.

sur la fécondation, la nidation et la grossesse de leur maman sera vraie, absolument vraie ! Mais cette vérité ne supprime pas celle qui viendra de la bouche de leurs parents expliquant à leur tour sa venue au monde par leur amour, leur désir de donner la vie, leur projet familial... Cette explication vitale là encore sera vraie, absolument vraie. Non seulement elle expliquera, mais elle donnera sens à son existence.

« Cela est bon, très bon » ! la catéchèse pourra faire sentir la nouveauté pleine de sens d'une telle expression. Elle ne se contente pas d'expliquer et elle fait entrer dans l'intelligence du projet de Dieu. Quel que soit l'enracinement littéraire des récits de création dans des mythologies antiques, l'exclamation divine révélant la bonté de la création est un fait sans analogie dans les pensées de l'époque ! Elle vient d'ailleurs : « La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur auteur » (*Sagesse* 13,5).

Alors que la philosophie grecque et que la pensée gnostique avaient tendance à déprécier le corps, comme une prison ou un échafaudage provisoire, la révélation biblique l'a reçu comme un don du Seigneur. C'est l'homme tout entier, créé « un, de corps et d'âme » (*CEC* 362-368), que l'exclamation divine appelle « très bon » ! Dieu ne crée pas pour rejeter ensuite ! Rien de la création n'était en vue du néant. Rien de la création n'était prévu pour être un déchet ! Dieu veut sauver l'homme tout entier : « Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie totalement, et que votre être entier, l'esprit, l'âme et le corps, soit gardé sans reproche à l'Avènement de notre Seigneur Jésus Christ » (*1 Thessaloniens* 5,23). Ainsi, « l'espérance en la résurrection corporelle des morts s'est imposée comme une conséquence intrinsèque de la foi en un Dieu créateur de l'homme tout entier, âme et corps » (*CEC* 992).

Thème

L'obscurcissement de l'espérance actuelle en la résurrection de la chair, qui s'exprime avec tant de force silencieuse dans l'option préférentielle actuelle pour la crémation, se heurte à la transmission de la nouveauté de la révélation judéo-chrétienne sur la création mais aussi de la résurrection du Seigneur :

Reprenant la pensée de nombreux Pères, saint Augustin écrit à propos de l'âme séparée : « Une sorte d'ardent désir naturel de gouverner le corps est inhérent à l'âme [...] tant qu'elle ne sera pas réunie au corps, jusqu'à ce que cet ardent désir [...] soit satisfait<sup>8</sup> ».

Il a donc fallu d'abord soustraire [l'âme] complètement à l'organisme, afin de lui montrer comment elle pourrait s'élever jusqu'à cette vi-

8 Saint AUGUSTIN, de *Genesi ad litteram*, 12, 35 (CSEL, 28/1, 432-433).

sion sublime. Puis, quand le corps sera devenu spirituel, grâce à la résurrection et que l'âme sera « l'égal des anges », elle aura atteint la perfection à laquelle tend sa nature ; elle pourra tour-à-tour obéir et commander, donner et recevoir la vie, au sein d'un bonheur ineffable qui de son fardeau ici-bas fera un instrument de gloire<sup>9</sup>.

Saint Thomas lui aussi affirme que la résurrection finale sera la contribution « en extension » du corps ressuscité à la béatitude de l'âme<sup>10</sup>. Il se demande : « Les âmes des morts peuvent-elles sans leur corps acquérir la suprême béatitude ? » Citant saint Augustin il répond : « Elles ne peuvent voir la substance immuable comme les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir naturel de gérer leur corps », pour conclure ensuite :

Le désir de l'âme séparée est totalement en repos du côté de l'objet désiré... Mais pas en ce qui concerne elle-même qui désire ; elle ne possède pas ce bien selon tout le mode dont elle voudrait le posséder. Aussi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension.

Pendant, c'est essentiellement dans la lecture des rencontres du Ressuscité, qui viennent sceller la révélation de la résurrection du corps (CEC 994-995), que la catéchèse pour les enfants trouvera le témoignage le plus fort en faveur de l'espérance de la résurrection de la chair ! « Voyez mes mains et mes pieds... c'est bien moi... Touchez moi, rendez-vous bien compte qu'un esprit n'a ni chair ni os comme vous voyez que j'en ai » (*Luc 24,39*). Jésus ressuscité, marchant et ex-

Étienne  
Guibert

9 Saint AUGUSTIN, *de Genesi ad litteram*, 12, 35 (CSEL, 28/1, 432-433) : « On va peut-être se demander ici quelle nécessité il y a pour les âmes justes de reprendre leurs corps par la résurrection, puisqu'elles n'ont pas besoin du corps pour goûter la félicité souveraine. La question est trop difficile pour que je puisse la traiter ici-complètement ; cependant il est incontestable que l'intelligence humaine, soit dans une extase qui l'arrache à ses sens, soit dans la vision que, dégagée de la chair, elle contemple au-dessus de toute les représentations corporelles, après la mort ; il est incontestable, dis-je, qu'elle est incapable de voir l'essence divine aussi parfaitement que les Anges. Sans exclure une raison plus profonde, je crois qu'elle a un penchant trop naturel pour gouverner le corps. Ce penchant l'arrête en quelque sorte dans son essor, et l'empêche de tendre avec toute son activité au plus

haut des cieux, tant qu'elle n'a pas pour enveloppe ce corps qu'elle doit gouverner pour sentir ses inclinations satisfaites. Si le corps était difficile à gouverner, "comme cette chair qui se corrompt et pèse sur l'âme" et qui naît par la propagation du péché, l'âme éprouverait un obstacle plus insurmontable encore à contempler le haut des cieux : il a donc fallu d'abord la soustraire complètement à l'organisme, afin de lui montrer comment elle pourrait s'élever jusqu'à cette vision sublime. Puis, quand le corps sera devenu spirituel, grâce à la résurrection, et que l'âme sera "l'égal des anges", elle aura atteint la perfection à laquelle tend sa nature ; elle pourra tour-à-tour obéir et commander, donner et recevoir la vie, au sein d'un bonheur ineffable qui de son fardeau ici-bas fera un instrument de gloire. »

10 Saint THOMAS, *Somme Théologique* IaIIae, q.4, a.5.

pliquant les écritures, mangeant avec ses disciples (*Luc 24*), montrant les plaies de la crucifixion à Thomas (*Jean 20*), fait comprendre que si le tombeau était vide, c'est que le Christ est ressuscité avec son propre corps ! Bien sûr son corps est comme dans « un autre état » : Lui qui a brisé les verrous de la mort se joue des portes closes. Lui qui est passé par-delà le voile, ne se laisse pas tout de suite reconnaître. Pourtant, il n'est pas un corps « dématérialisé » et c'est bien « ce même » corps crucifié qui est maintenant ressuscité !

Il arrive que certains cherchent à adoucir le scandale apparent d'une chair, d'un monde participant à la résurrection, en la réduisant à une sorte de survivance de nos relations interpersonnelles. N'est-ce pas ruiner l'espérance de saint Paul ? N'est-ce pas refuser l'espérance en la transfiguration de notre corps de misère en corps de gloire (*Philippiens 3, 21*) ? N'est-ce pas être sourd au cri de la création, qui espère la révélation des fils de Dieu (*Romains 8,21*) ?

Or il n'y a pas d'autre résurrection que celle du Seigneur<sup>11</sup>. C'est « pour nous » que le Christ est mort... c'est « pour nous » qu'il est ressuscité. La brèche ouverte dans les « portes de l'Hadès » a la forme de la mort et de la résurrection transmise à l'homme par le baptême et nourrie de l'eucharistie et des sacrements.

## Thème

L'espérance de la résurrection de la chair passe alors par l'annonce plénière du mystère sacramentel : il constitue le témoignage disponible à la catéchèse des enfants pour rendre compte de cette espérance de la résurrection de la chair, notamment en remarquant combien « la chair est la charnière du salut<sup>12</sup> ». Le paradoxe n'est antinomique que pour celui qui n'a pas accueilli le paradoxe originel du Verbe incarné pour notre salut !

Le Baptiste, en laissant faire Jésus au Jourdain pour accomplir toute justice, comprit que le baptême qu'il donnait trouvait son accomplissement non plus seulement dans l'ouverture de la Terre promise, mais dans celle des cieux ouverts remettant l'Esprit. La plongée dans l'eau était transformée par Jésus en plongée dans cet Esprit qui devait être répandu sur toute chair par sa Pâque.

Et saint Irénée de Lyon prend à témoin l'eucharistie pour attester de la grande espérance chrétienne :

De même que le pain qui vient de la terre, après avoir reçu l'invocation de Dieu, n'est plus du pain ordinaire, mais eucharistie,

11 Voir par exemple saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Paris, Cerf, 1991, V 62 sv.

12 TERTULLIEN, *res.* 8,2.

constituée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps qui participent à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection<sup>13</sup>.

Cette reconnaissance du salut donné à l'être un, corps et âme, par les sacrements ouvrira à l'expérience pascale des sacrements: passer d'une catéchèse des sacrements compris comme étapes culturellement ancrées, sources d'une sociologie religieuse, à l'entrée dans l'histoire sainte des hommes au sein du Peuple des sauvés en marche vers la Vie, s'apparente assurément à un véritable enfantement. Recevoir les sacrements comme l'agir actuel du Christ, Verbe fait chair, crucifié dans la chair et ressuscité dans l'Esprit, nécessite de mettre en valeur la dimension charnelle des sacrements. Passer du temps avec les enfants pour leur faire cuire du pain non levé, les faire marcher dans une vigne, couper et brûler les sarments secs, cueillir le fruit de la vigne et le suivre jusqu'à ce qu'il soit ce vin qui réjouit le cœur de l'homme... ne sera jamais un temps perdu. Leur faire sentir le saint Chrême, mais aussi entendre le souffle de l'évêque sur cette huile au cours de la messe chrismale... et finalement insister dans la catéchèse des sacrements sur cette création du Seigneur, assumée par l'Incarnation du Verbe, élevée par la Pâque du Sauveur jusqu'en Sa gloire... sera un chemin sûr pour nourrir l'espérance des cieux nouveaux et de la Terre nouvelle.

Étienne  
Guibert

La conversion à l'espérance de la résurrection de la chair est aujourd'hui un défi qui appelle une conversion de notre syncrétisme occidental qui s'accommode du mépris de la chair et de notre individualisme au profit virtuel d'une spiritualité désincarnée et sans lien avec le salut universel.

#### 4. Espérer le plérôme final

Au contraire, prophète de la dimension sociale du salut, la petite Thérèse, docteur de l'Église, assure qu'elle passera son Ciel à faire du bien sur la terre! Il ne s'agit pas là de la marque extraordinaire d'un altruisme admirable, mais bien d'une profonde perception de l'essence même du paradis, participation à la vie et à l'agir divin vis-à-vis du monde qu'il a créé et qu'il mène, par sa providence, au retour à Lui.

Si la résurrection de la chair à la parousie, à la venue en gloire du Christ, peut se comprendre comme une conséquence de la trace malheureuse laissée par nos actions pécheresses sur la terre, elle se comprend cependant beaucoup mieux si notre espérance s'ouvre à cet horizon du plérôme final.

13 Saint IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, Paris, Cerf, 1991, IV 18 5.

Ainsi saint Bernard liait la résurrection de la chair pour l'âme individuelle avec l'espérance du Christ d'attirer « tout à lui » (*Jean* 12,32) par sa Croix<sup>14</sup> :

Je vois déjà le grand nombre des nôtres arrivés dans les parvis, n'attendant plus que le moment où ils doivent recouvrer leurs corps, et que le nombre de leurs frères soit complété, car ils n'entreront pas sans nous, ni sans leur corps dans cette bienheureuse maison : je veux dire que les saints n'y entreront pas isolément, ni l'esprit sans la chair. Il ne saurait y avoir, en effet, de félicité parfaite, tant que l'homme à qui elle est donnée n'est pas lui tout entier, non plus qu'un état parfait pour l'Église, tant qu'elle n'est pas parfaite en elle-même. Voilà pourquoi [...] les âmes qui demandaient à Dieu la résurrection de leur corps ont reçu de Lui cette réponse : "attendez avec patience quelques temps encore, jusqu'à ce que le nombre de vos frères soit accompli" (*Apocalypse* 6,11<sup>15</sup>).

Avec un point de vue différent, saint Thomas d'Aquin parvient à la même conclusion : la résurrection finale sera le signe que le Christ total peut entrer dans la parfaite béatitude : cette dimension collective, ecclésiale, est notamment prise en compte dans les sentences :

## Thème

Tous les hommes ont une certaine continuité mutuelle selon les corps... il n'y a donc pas une aussi grande convenance à la glorification simultanée de tous les hommes dans leur âme qu'il n'y en a à leur glorification simultanée dans leur corps<sup>16</sup>.

Là encore, la catéchèse des enfants n'aura pas à exposer ces réflexions médiévales, mais, en présentant la rencontre du Ressuscité avec le futur saint Paul, elle pourra affirmer que l'Église, toujours et partout, selon le mot de saint Vincent de Lérins, a lié la résurrection de la chair et le salut du plérôme. « Pourquoi me persécutes-tu ? » L'interrogation a fait du chemin dans le cœur de celui qui, sans doute, ne pensait persécuter que des chrétiens ! La question du Christ lui révèle au contraire l'identification mystique entre les chrétiens et le Christ. C'est pourquoi, écrivant aux Romains ou aux Corinthiens, il affirmera que l'Église est le corps du Christ. Il ne s'agit pas simplement pour lui d'une comparaison ou d'une

14 Saint BERNARD, *De diligendo Deo*, 10,18-11,30 in *Aletheia* 1994,6, p. 98 : « Qu'advient-il des âmes séparées de leur corps ? Nous les imaginons totalement immergées dans l'océan infini de la lumière éternelle et de l'éternité lumineuse. Mais si, et la chose est certaine, elles espèrent recouvrer leur corps, il apparaît sans doute possible qu'elles ne soient pas encore entièrement trans-

figurées... Ainsi donc, avant la résurrection des corps, les âmes ne sauraient connaître ce total abandon qui est leur état parfait et suprême ».

15 Saint BERNARD, 3<sup>e</sup> sermon pour la Toussaint, 1 in *Aletheia* 1994,6, p. 100.

16 Toutes ces questions sont abordées dans le document de la Congrégation pour la doctrine de la foi, *Quelques questions actuelles sur l'eschatologie* n° 2.2

analogie: l'Église n'est pas un corps quelconque, Elle est LE corps du Christ, l'unique corps du Ressuscité dans lequel chacun des membres est en communion avec les autres. Plus tard, la pensée paulinienne s'approfondira en percevant que le Christ est la tête dont le corps est l'Église, tête dont elle reçoit la vie, l'unité, la sainteté... C'est ce que l'Apôtre des Gentils développe lorsqu'il écrit aux Éphésiens et aux Colossiens.

Ainsi la résurrection du Christ s'est faite au profit de l'insertion d'une portion de l'humanité dans le Christ... Henri de Lubac l'explicita dès son premier livre, en partant du commentaire d'Origène sur la vision des ossements desséchés d'Ézechiël :

« Quand viendra la résurrection du véritable et total Corps du Christ, alors les membres du Christ se rejoindront jointure à jointure, chacun trouvant sa place », et la multitude des membres sera enfin, en plénitude et en toute conscience, un seul Corps. Toujours en effet le Souffle divin, principe de résurrection et de vie, apparaît en même temps comme un principe d'unité : si bien que la résurrection des morts peut être également désignée par le mot qui désignait déjà la formation de l'Église : *congregatio*<sup>17</sup>.

Ce mystère est partout présent chez les Pères explique Lubac. Il s'appelle « résurrection du Corps total » chez Origène (*In Jn*, 10,36), « résurrection de l'homme entier » chez Grégoire de Nysse (*Discours catéchétique*, 32,3-4), « un seul genre humain en qui s'accomplissent les mystères de Dieu » chez Irénée (*Adversus Haereses*, 5,36,3) ; « Christ Total » chez Augustin (*In 1Jn* 3,4) ... Partout, chez tous, depuis toujours, s'exprime que « puisque la tête a triomphé, le corps entier, le "plérôme", sera sauvé<sup>18</sup>. »

Étienne  
Guibert

L'espérance du Christ dont la Croix porte le salut du Plérôme, c'est-à-dire de la totalité de la création, est aussi l'espérance des saints, et doit donc devenir la nôtre, de plus en plus. L'insertion ecclésiale que propose la catéchèse des enfants, à l'opposé du communautarisme qui rôde, toujours nourri de la haine de l'autre, est le lieu de l'apprentissage des prémices de l'éternelle et universelle fraternité en Christ. Permettre aux enfants de prendre conscience, par un temps de relecture, de la vie qui circule entre eux : la fidélité, le pardon, la fête, l'attention à l'autre... devrait permettre de leur faire toucher du doigt qu'ils ne sont pas « une classe », mais une sorte de petite église, une « ecclésiologie », dans laquelle le Seigneur « les mène avec des attaches humaines, avec des

17 Henri de LUBAC, *Catholicisme*, Paris, (Cerf/CŒuvres complètes VII), 2010, 102.

18 *Id*, 239.

19 OSÉE 11,4 (traduction : Bible de Jérusalem)

liens d'amour<sup>19</sup> ». Chaque semaine, dans la simplicité de salles paroissiales, le long travail de conversion très concret de nos cœurs et de nos vies à la vie dans l'Esprit, s'alimente de la régularité de ces rencontres entre disciples qui se laissent enseigner par cette Parole qui ne passe pas.

Cette profonde catéchèse est indispensable à l'enseignement de la résurrection de Jésus de Nazareth. Elle en est non le prolongement, mais la vérité. L'individualisme imprégnant tristement notre adhésion de foi et notre louange au Seigneur, l'enseignement du pape François confessant que « les migrants me posent un défi particulier parce que je suis Pasteur d'une Église sans frontières qui se sent mère de tous<sup>20</sup> » nous heurte souvent ! Il s'agit pourtant d'une expression directe de notre espérance catholique à l'unité du Plérôme dans la vie trinitaire !

## 5. Espérer la vie divine

L'espérance du jugement et de la résurrection de la chair et finalement du plérôme, oriente notre regard vers le fondement premier de l'espérance chrétienne : à savoir que « la vocation de l'homme est unique à savoir divine<sup>21</sup> ». Dans le concert des religions, il s'agit là d'une nouveauté radicale, qui offusque les adorateurs d'une transcendance qui n'est pas communion et qui dépasse les partisans d'une religion s'exprimant premièrement dans une Loi. Il s'agit d'annoncer que la prière de Jésus : « Père, je veux que là où je suis, eux soient aussi avec moi et qu'ils contemplent ma gloire » (*Jean 17,24*) a été exaucée dans le mystère de la communion des saints.

Thème

Mais quelle est donc cette « vie avec moi » dont parle Jésus ? Benoît XVI, parlant de la vie éternelle, et s'inspirant de saint Augustin, n'hésitait pas à affirmer qu'il s'agit avant tout d'une vie « inconnue » ! « L'expression "vie éternelle", écrivait-il, cherche à donner un nom à cette réalité connue inconnue<sup>22</sup> ». Elle est l'empreinte dans le cœur de l'homme et de l'humanité, d'une aspiration à un bonheur, une paix et une communion, dont il n'a pas l'expérience mais à laquelle il ne peut renoncer sans se renier ! Il s'agit de la marque indélébile, dans le cœur le plus intime de l'homme, de l'appel de Dieu à recevoir le don gratuit de la participation à la vie trinitaire.

Dans la vie terrestre de Jésus de Nazareth, cette réalité s'exprime au baptême dans l'eau : dans l'ouverture des cieux et la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe. Elle s'exprime également au baptême dans le feu, lorsque la résurrection du Christ a déchiré le voile

20 PAPE FRANÇOIS, *La Joie de l'Évangile*, 210.

21 VATICAN II, *Gaudium et Spes*, 22,5.

22 BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 12

du Temple, manifestant concrètement ce que la *Lettre aux Hébreux* nomme l'accès auprès du Père (*Hébreux 10,19*).

Les premiers siècles chrétiens expriment magnifiquement cette espérance, notamment dans les catacombes romaines, par une ancre de bateau qui lui permet, quels que soient les flots et les bourrasques, de demeurer ferme. Mais plus précisément, les catacombes témoignent de la transcendance de l'objet de l'espérance: l'ancre s'y trouve renversée, exprimant par là que notre espérance est au ciel et non sur la terre, car elle a été jetée « par-delà le voile, là où est entré pour nous, en précurseur, Jésus » (*Hébreux 6,19*).

Dans la catéchèse, cette grande vérité de la vie trinitaire peut apparaître dans l'enseignement de la structuration du Credo par les trois appels à l'élan de la foi « en » Dieu le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Enseigner le Credo comme un élan, une adhésion d'amour au Dieu de la Vie, adhésion pleine de la confiance faite aux témoins, et de l'intelligence de la foi dans toutes les vérités révélées, doit orienter nos esprits et nos cœurs vers l'Amour qui ne passe pas.

Pour cela, et plus simplement qu'un travail linguistique sur le texte du Credo, la catéchèse sur le signe de croix sera propre à ouvrir les enfants à la foi en Dieu Trinité: leur faire remarquer que le lien entre le geste qui inscrit sur leur corps la croix du Seigneur et la parole qui s'adresse au Dieu Trinité est une véritable profession de foi en l'amour de Dieu en sa double dimension d'amour livré et d'amour de communion<sup>23</sup>. Leur indiquer ce geste et cette parole de leur baptême, tracé et prononcé quotidiennement, consciemment et dignement sur leur être, les entraîne dans une vie de disciple de Jésus marchant vers la révélation de son cœur: « il faut que le monde sache que j'aime le Père » (*Jean 14,31*).

Étienne  
Guibert

Finalement, pour le chrétien, cette chose connue inconnue est déjà une réalité vécue, et cet inconnaissable n'est pas une réalité in-intelligible mais sur-intelligible à laquelle nous participons déjà par la charité véritable. Cette sainteté de l'Église est la conséquence très directe de l'espérance « performative » de l'Église en la vie éternelle.

23 L'encyclique de Benoît XVI, *Deus Caritas est*, s'organise autour de ces deux grandes révélations de l'amour divin: la première partie expose l'amour divin en tant que révélé par la Croix du Seigneur, comme amour qui s'est livré jusqu'à l'extrême. La deuxième partie présente l'amour divin en tant que révélé dans

l'être trinitaire du Dieu vivant, comme amour de circumincession trinitaire. Toutes les présentations qui ont été faites de cette encyclique, organisant la première et la deuxième partie en « principes » et « champs d'application » sont, il me semble, passées à côté du cœur du travail théologique et pastoral du Pape.

Ceux qui sont dans la gloire vivent cette glorification : elle est là-haut comme ici-bas une participation à la vie trinitaire. Ici inchoative, là-bas plénière y compris dans son attention pour ses enfants encore en pèlerinage, cette participation a deux dimensions : dans le Christ, le saint participe à la « nature divine » (1Pierre 1,4) aussi bien en vivant dans la circulation d'amour entre le Père et le Fils dans l'Esprit, qu'en vivant la prévenance et l'amour divin vis-à-vis du monde créé. Espérance du plérôme et espérance de la vie éternelle vont de pair.

## 6. Conclusion

« La croyance à l'éternité ne nous arrache pas au présent, comme on nous le dit quelquefois, pour nous perdre dans le rêve : c'est exactement le contraire. Bien plutôt est-ce en manquant à l'éternité que les chrétiens ont manqué à leur temps<sup>24</sup>. » Le manquement à l'enseignement de l'espérance chrétienne risque toujours d'aligner l'engagement chrétien dans le monde sur le travail – essentiel par ailleurs – d'une ONG. Remplie de l'espérance dans le regard unique du Christ sur le monde et son histoire, sur la participation imméritée, mais réelle, de la chair à la vie dans l'Esprit, et du Plérôme à l'Unique révélé comme Trinité, la vie de foi en Christ Ressuscité apporte au monde l'évangile de l'espérance qui ne déçoit point.

### Thème

Cet enseignement est aujourd'hui un vrai défi, car il se heurte à un triple syncrétisme de la foi en Occident. Syncrétisme de l'efficacité et de la réussite matérielle qui mélange allègrement, et souvent inconsciemment, l'élan vers Dieu avec un volontarisme mêlé de pélagianisme qui tend à prendre l'avancée du Royaume de Dieu pour la réalisation de ses projets, voire de ses « visées pastorales » ; syncrétisme tout à la fois laïciste et spiritualiste qui se laisse entraîner par l'attrait d'une recherche intérieure désincarnée et mêlée de gnosticisme, qui conduit au mépris de ce monde, des petits et presque inmanquablement à un dégoût de soi et de sa vie ; syncrétisme individualiste et consumériste qui se rend aveugle au Bonheur comme partage intra-trinitaire.

« Péguy a porté le plus profond diagnostic sur notre époque, en définissant son mal : "Amnésie de l'éternel"<sup>25</sup> ». L'enseignement catéchétique sur la fin est capable d'illuminer ce triple syncrétisme de la lumière toujours nouvelle qui vient de l'éternité, entrée dans le temps par l'Incarnation du Verbe éternel. Il permet de se livrer au jugement qui

24 Henri de LUBAC, *Paradoxes*, Paris, Cerf/Œuvres Complètes XXXI, 2010, 63

25 *Id.*, 163. Voir aussi Message de Mgr Aupetit, *L'urgence de la fraternité*, 5 décembre 2018, site internet du diocèse de

Paris : « La conscience de Dieu le Père qui nous apprend à nous aimer les uns les autres » a façonné l'âme de la France. L'oubli de Dieu nous laisse déboussolés et enfermés dans l'individualisme et le chacun pour soi ».

vient des hommes, en mettant sa confiance dans le regard miséricordieux de Celui qui juge avec justice. Il intègre à la joie éternelle tout le monde matériel, corps et cosmos, que le Christ a visité et auquel il s'est uni. Il oriente vers l'accomplissement du désir universel que le Christ soit tout en tous. Il donne l'intelligence de cet amour trinitaire comme destinée humaine par l'exigence gracieuse de Dieu !

Que l'urgence de la fraternité qui ne passe pas pousse les chrétiens à enseigner avec hardiesse la vocation unique, universelle, divine, trinitaire de l'homme tout entier, corps et âme.

*Étienne Guibert est prêtre du diocèse de Lyon depuis 2000. Docteur en théologie en 2003, de l'université grégorienne de Rome.*

## L'annonce de la grâce universelle du Christ dans le contexte de la pluralité religieuse



Xavier  
Manzano

Le terme même de « catéchèse » est à lui seul tout un programme. Le grec *katèchèsis* nous renvoie au verbe *katèkhein*, « faire résonner » : la catéchèse vise à faire résonner la voix pour provoquer un écho. Dans l'ordre théologique, elle constitue donc un acte épiphannique. Sa structure en fait un reflet de l'acte de la Révélation divine, au sein duquel elle prend sens et contenu. Or, dans cet acte de la Révélation, l'ineffable divin entend se communiquer à des êtres finis et limités : Il emprunte les voies étroites du langage et de l'expérience des hommes pour se livrer à eux. Le Verbe de Dieu entre dans le temps et, pour reprendre la belle expression patristique, Il « s'est abrégé » afin de se rendre accessible. En ce sens, toute la Révélation divine est de nature « sacramentelle » : Dieu s'y communique sous des signes limités qui le révèlent pourtant. Et cette Révélation trouve sa source et son sommet dans l'Incarnation, la mort et la résurrection du Christ Jésus<sup>1</sup> : sa personne même constitue le signe visible de l'auto-communication divine, pour parler comme Karl Rahner<sup>2</sup>. Dans ce mouvement, l'expérience, la parole, la vie du « catéchète » deviennent comme une résonance du don divin, professée en vue de susciter l'écho chez tous ceux qui veulent bien l'accueillir. Il n'est sans doute pas hasardeux de dire que sa personne même, ainsi saisie par le Christ (voir *Philippiens* 3, 12), devient comme une sorte de « sacrement » du Dieu qui se communique : « *Celui qui vous écoute m'écoute* » (*Luc* 10, 16). C'est le sens même de tout apostolat chrétien.

Il va sans dire qu'une telle mission est tout sauf aisée dans le contexte actuel. Du fait de mouvements migratoires récents, la plupart des sociétés occidentales sont marquées par une pluralité religieuse et culturelle qui oblige à repenser le paradigme missionnaire jusque-là courant. Plus encore, la révolution numérique a totalement modifié les échanges culturels : ce qui prenait cent ans naguère prend une seconde aujourd'hui. Tout s'exporte à une vitesse inimaginable, les idées, les préjugés, les conflits. Et les consciences peuvent s'effoler devant des contacts et des apports qu'elles n'ont pas le temps de réfléchir et d'intégrer. Elles courent même le risque de se diluer devant le flot ininterrompu d'in-

1 Voir CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Dei Verbum* (18.11.1965), n°2.

2 Voir K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, ed. Centurion, p. 139.

formations qu'elles sont souvent incapables de « critiquer », au sens étymologique du terme. Certes, les échanges culturels ont toujours existé et sont même en grande partie à l'origine des civilisations. Mais ce qui est nouveau *a priori* est bien leur extrême rapidité qui dépasse le temps normal d'adaptation d'une conscience humaine. Cet état de fait, dans le contexte de la sécularisation, entraîne une inévitable relativisation des autorités et des sources de vérité. En effet, tout contact pluriel, qu'il soit culturel ou religieux, met en cause la prétention de vérité de toute proposition. Il s'agit en soi d'une bonne question : la prétention à la vérité ne peut se donner sans fondement ni justification. Mais ce défi comporte toujours la tentation du relativisme ou de l'intégrisme qui, à bien y réfléchir, se rejoignent assez dans leur manière d'envisager la vérité.

Cette « liquéfaction » possible, qui engendre tout à la fois la dilution des convictions et leur durcissement dans des prurits intégristes, met en cause la notion même d'annonce ou de mission et, à ce titre, pose un défi à toute religion qui se voudrait universelle. La foi chrétienne ne peut évidemment pas y échapper. En se reconnaissant porteuse du salut « *pour tous les hommes* », elle se donne comme une initiative divine destinée à tous sans exclusive. Mais, dans ce contexte pluri-religieux et pluri-culturel désormais mondialisé, cela a-t-il encore un sens et peut-on fonder le fait que la foi chrétienne ait sens *pour tous* ?

## Thème

Poser ces questions dans le contexte d'une réflexion sur la catéchèse implique d'abord de s'interroger brièvement sur le concept même d'annonce (et, par voie, de mission). C'est sur cette base que nous pourrions tenter d'interroger théologiquement le rôle vraiment *universel* du Christ et de son œuvre face à toutes les cultures, toutes les tendances, toutes les religions. Pour le dire avec les mots mêmes de Michel Fédou, « comment rendre compte de la foi au Christ et de sa signification universelle dans la situation d'un monde marqué par toute une pluralité de traditions culturelles et de religions qui se prononcent elles-mêmes sur le sens ultime de l'existence humaine<sup>3</sup> ? »

### La question de l'annonce

Pour ne parler que des milieux catholiques, le thème de l'annonce de la foi est plus qu'à la mode. C'est bien sûr heureux puisqu'il s'agit effectivement de l'une des trois fonctions fondamentales de l'être chrétien. Mais cela ne doit pas dissimuler les ambiguïtés irréductibles que ce terme, à force d'être rebattu sans la réflexion nécessaire, risque d'im-

3 M. FÉDOU, *La voie du Christ. Genèses de la christologie dans le contexte religieux de l'Antiquité du II<sup>e</sup> siècle au début du IV<sup>e</sup>*

siècle, coll. Cogitatio Fidei 253, Cerf, 2006, p. 11.

pliquer. C'est la notion même de mission et de « mission universelle » qui est ici engagée. Il est inévitable que ceux qui disent annoncer leur foi le fassent dans un contexte culturel particulier qui les traverse et influe, parfois de manière considérable, sur leurs réflexes. L'ambiguïté sera d'autant plus forte que cette influence demeure dissimulée aux yeux même de celui qui la subit. La réalité de la catéchèse est évidemment marquée par cette ambiguïté. Elle oblige à poser la question : tout acte qui se donne pour de l'annonce chrétienne est-il *réellement* chrétien ? Autrement dit, est-il fidèle à cette réverbération de la Révélation que tout acte chrétien doit constituer pour être authentiquement tel ?

### Annonce de la foi et contexte néo-libéral

En étant évidemment trop rapide, on peut dire que l'annonce chrétienne a cours aujourd'hui dans un contexte post-moderne marqué par un néo-libéralisme dominant<sup>4</sup>. Décrire précisément ce contexte dépasserait bien sûr le cadre de ce simple article. Retenons simplement que cette forme *néo-libérale* est l'héritière de la disparition des grandes idéologies qui ont ensanglanté le xx<sup>e</sup> siècle. Celles-ci avaient pour caractéristique commune de se présenter comme des pathologies de l'utopie, au sens où Paul Ricoeur a pu les décrire, le « *tout ou rien* » d'une idée, posé absolument devant toute réalité et qui dégénère dans la légitimation à tout prix de sa possibilité et de son pouvoir<sup>5</sup> : tendance qui constitue précisément aussi la dégénérescence de l'idéologie. Rejetant l'être humain individuel dans l'insignifiant, fondant leur pouvoir sur ce que cette insignifiance peut susciter comme désespoir à titre personnel<sup>6</sup>, elles ont amené au meurtre et à la néantisation de millions d'êtres concrets. Cette faillite a laissé le champ libre à une question : qu'est-ce qui peut véritablement sauvegarder la valeur de l'être humain individuel et concret ? La question est plus que légitime<sup>7</sup> mais elle est difficile. En prétendant sauvegarder l'être individuel, bien loin de conjurer le totalitarisme des grandes idéologies, il semble qu'un certain néo-libéralisme l'ait comme résorbé dans les individus eux-mêmes, dans leurs options et leurs désirs. Vivant dans la peur de tout absolu dépassant l'individu, il en vient à absolutiser ce dernier, rendant toute vie collective désormais problématique et détachant toute prétention à l'universalité

Xavier  
Manzano

4 Sur ce point, on pourra se reporter pour une vision plus précise, à notre étude, « *Pour une approche critique de la notion de mission* », *Chemins de Dialogue* 53 (juin 2019), à paraître.

5 Voir P. RICOEUR, « *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social* » in *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* (1984), vol. 2, n°1.

6 Ce désespoir de l'être humain indi-

viduel et mortel, flatté au profit d'une grande idée mobilisatrice, est l'origine de la « *psychologie de l'homme de masse* » et l'assise des grands totalitarismes, si l'on en croit Hannah Arendt. Voir H. ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, pp. 618-625.

7 C'est celle que Jean-Paul II avait en arrière-fond dans sa fameuse première encyclique *Redemptor hominis*.

d'un quelconque fondement transcendant. Pourtant il n'a pas renoncé, loin s'en faut, à cette universalité et se fait même colonisateur, à la faveur de la mondialisation. Cette étrange prétention à l'universalité de l'individualisme néo-libéral nous semble admirablement décrite par Jürgen Habermas, lorsqu'il traite de la théorie du juste, de John Rawls :

« Le libéralisme politique d'un John Rawls [...] réagit au pluralisme des visions du monde et à l'individualisation croissante des styles de vie et tire la conséquence de l'échec auquel est parvenue la philosophie en essayant de désigner comme exemplaires ou comme ayant une force d'obligation universelle *certain*s modes de vie. La « société juste » s'en remet à chacun quant à ce qu'il souhaite « faire du temps qu'il a à vivre ». Elle garantit simplement à tous une égale liberté pour que chacun puisse développer sa propre compréhension éthique de lui-même, pour réaliser sa conception personnelle de la vie bonne en fonction de ce qu'il peut et de ce qu'il souhaite.

Les projets de vie individuels, naturellement, ne se forment pas indépendamment des contextes intersubjectivement partagés. Toutefois, au sein d'une société complexe, une culture ne peut s'affirmer contre une autre culture qu'en convainquant les générations montantes, qui peuvent toujours dire non, que sa sémantique d'ouverture au monde, sa capacité à offrir des orientations pour l'action, présentent des avantages. Il ne peut pas et ne doit pas exister de protection des espèces en matière culturelle. Mais, dans un État de droit démocratique, il faut aussi que la majorité n'impose pas aux minorités, si tant est qu'elles s'écartent de la culture politique commune du pays, sa forme de vie culturelle comme prétendue culture de référence<sup>8</sup>.

Il semble inévitable que la foi chrétienne, surtout en situation de précarité au sein d'un contexte désormais pluriel, puisse être la proie d'une telle conception. Son annonce peut céder à la tentation de « s'affirmer contre » pour s'essayer à dire ses prétendus avantages pour l'action et, l'on peut ajouter, pour le bien-être, pour la durée, bref toutes sortes de biens présentés comme indépassables par l'opinion commune. Et, dans la mesure où ces biens seront considérés dans la perspective d'une durée confondue avec l'éternité, on cherchera à rendre la foi chrétienne plus *acceptable* en la faisant passer sous les fourches caudines de ce référentiel. Une certaine catéchèse, basée presque uniquement sur le discours des « valeurs » n'a pas évité cet écueil, dérivant dans un « moralisme » assez éloigné de la grâce et de ce qui constitue la raison d'être de la foi. Ainsi, en s'insérant dans des États de droit, cette sorte d'annonce ad-

Thème

8 J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2001, p. 11.

mettra qu'existent d'autres référentiels mais, pris dans ce désir d'*avoir raison* plutôt que de « *rendre raison* » (voir 1 Pierre 3, 15), elle cherchera surtout à survivre plutôt qu'à les rencontrer authentiquement. Il semble dès lors logique que l'annonce dégénère en « marketing », fût-il religieux, la mission, en stratégie, la fécondité, en recensement numérique, la crédibilité, en statistique, la louange, en auto-célébration rasurante, la grâce, en effort pélagien<sup>9</sup> pour prévaloir et survivre.

Pour le dire sans doute avec excès, on peut dès lors se demander si, ainsi traversée par des attendus qui ont peu à voir avec l'Évangile, une telle annonce est vraiment « chrétienne », c'est-à-dire « du Christ » ? L'universalité que l'on prétend servir risque fort de n'être que d'annexion et de supériorité, engendrant méfiance, suspicion et refus chez ceux qui en sont les destinataires. Ce combat à mort qui ne s'avoue pas, motivé d'abord par l'angoisse de disparaître, ne mène à rien.

### Le modèle de toute mission chrétienne

Mais, au-delà même de son inefficacité profonde, ce combat constitue, nous semble-t-il, une trahison du *proprium* chrétien et il se met en-dehors de ce que peut être une annonce de la grâce universelle du Christ. Retenons simplement ici que la phrase de Paul VI, désormais fameuse, « L'Église existe pour évangéliser<sup>10</sup> », est précédée de cette notation déterminante :

Xavier  
Manzano

« Jésus Lui-même, Évangile de Dieu, a été le tout premier et le plus grand évangélisateur ; Il l'a été jusqu'au bout : jusqu'à la perfection, jusqu'au sacrifice de sa vie terrestre<sup>11</sup>.

Autrement dit, ces deux notations font de la mission évangélisatrice de l'Église les réfractions d'une initiative de Dieu en faveur des êtres humains, initiative où Dieu, dans le Christ, bien loin de se conserver, se livre – sans souci d'un quelconque avantage pour Lui-même – comme source, salut et sommet, à tout homme, quelle que soit sa condition, sa culture ou son expérience religieuse. Cet acte concret de Dieu dans le Christ *concerne* chaque être humain au plus profond de son expérience et de ses aspirations et il se donne dans la plus pure gratuité. En ce sens, la question d'une annonce de la grâce universelle du Christ concerne le discours sur le Christ, pour être du Christ, le discours sur l'Esprit, pour être une grâce, le discours sur l'homme, pour être universelle.

9 On se souvient que le moine Pélage (v. 350-v. 420) enseignait que l'être humain, par son libre arbitre et sa bonne volonté, avait, sans que la grâce lui soit totalement nécessaire, la possibilité d'atteindre à la

sainteté et à la vie bonne. Cette position suscitera l'opposition de saint Augustin.

10 PAUL VI, exhortation apostolique *Evangeliî nuntiandi* (8.12.1975), n°14.

11 *op. cit.*, n°7.

## Le défi d'une annonce réellement chrétienne

La légitimité des propositions religieuses : le cercle herméneutique de la foi et de l'expérience

Même si la situation actuelle contient de nombreux aspects inédits, ce n'est évidemment pas la première fois que l'annonce chrétienne se voit confrontée à de tels défis. Comme le remarque Michel Fédou, les chrétiens « ont été sans cesse confrontés à d'autres formes de vie, à d'autres croyances, à d'autres doctrines et [...] ces confrontations ont puissamment contribué à la genèse et au progrès de la christologie<sup>12</sup> ». Sans remonter jusqu'au *kairos*, évidemment déterminant, de la rencontre entre foi chrétienne et culture hellénistique dans les premiers siècles du christianisme, l'évènement de l'apparition de l'islam, à partir du <sup>viii</sup> siècle, est sans doute tout aussi déterminant et peut-être encore plus proche de nous, si l'on regarde le contexte actuel. Cette apparition et l'insertion de communautés chrétiennes très vivaces au sein d'un empire musulman poseront aux Églises orientales de ce temps un réel défi. Ce multi-culturalisme et cette pluralité religieuse mettaient en question la simple invocation des autorités dites révélées pour répondre à la question du « critère de la vraie religion », pour parler comme à l'époque. Même si la perspective alors était encore nettement « exclusiviste », à savoir qu'il ne peut exister qu'une seule vraie religion, son critère devait nécessairement dépasser les seuls clivages confessionnels. Ce critère devait être partagé par tous et il est infiniment simple : la foi et la religion sont des actes humains. À ce titre, la structure même de l'être humain et sa capacité de liberté et de connaissance constituent comme une sorte d'arbitre à partir duquel les propositions religieuses doivent être examinées, sous peine d'être illégitimes car dénuées de sens.

Thème

On prête alors à la raison humaine, comme capacité de connaissance et de vérité, une véritable dimension critique universellement valide : « Nous devons – plaise à Dieu de te rendre meilleur ! - puisque nous t'accordons une entière liberté et donnons libre cours à ta plume, nous placer l'un et l'autre devant un arbitre juste qui, dans sa sentence et son arrêt, se prononce selon l'équité et la justice, qui n'a de penchant que pour la vérité, tant qu'il ne se laisse pas dominer par la passion. Cet arbitre, c'est la raison<sup>13</sup> », est censé écrire un musulman à son interlocuteur chrétien, dans un échange épistolaire, très probablement fictif, de l'époque. Mais, plus encore, la légitimité d'une proposition religieuse doit se confronter à la profondeur même d'une expérience humaine, dans ses aspirations

12 M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 21.

13 in G. TARTAR, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife Al-Ma'mūn. Les épîtres d'Al-Hashimi et d'Al-Kindi*, Paris, éd. Nouvelles

Editions Latines, 1985, H 5, 33. L'éditeur-traducteur tient à la réalité de l'échange épistolaire mais il soutient une position très isolée parmi les commentateurs.

les plus générales et les plus universelles. Théodore Abū Qurra (v. 750-v. 829), auteur chrétien attaché à la controverse avec l'islam, écrit :

Chacun d'entre nous désire vivre pour toujours et ne pas mourir. Chacun d'entre nous désire un corps qui ne puisse être touché par l'infirmité, les blessures, le changement ou la corruption [...]. Chacun d'entre nous désire avoir une connaissance parfaite, c'est-à-dire une pleine connaissance du bien et du mal, du permis et du défendu, et ainsi de suite, correctement et sans erreur. Chacun d'entre nous désire être capable de repousser tout mal et ne pas faiblir dans la réalisation de ce qui est bon, juste et droit. Chacun d'entre nous désire une richesse toujours renouvelée que nous puissions distribuer à tous. Chacun d'entre nous désire être miséricordieux et doux, pur, bon et juste et, sommet de toute vertu, aimer chacun et être aimé de tous. Chacun d'entre nous désire vivre dans un bonheur incessant et incommensurable<sup>14</sup> [...].

Théodore n'hésite pas à faire de la conformité de la proposition religieuse à ces aspirations universelles le critère fondamental de la « vraie religion ». En ce sens et sans toujours s'en rendre compte, il invite, comme d'autres auteurs, à distinguer entre le caractère objectif d'une proposition religieuse et le fondement subjectif et expérientiel au sein duquel elle peut être reçue : le discernement humain de la légitimité de la proposition comme de l'expérience fait entrer ces deux aspects dans un cercle herméneutique. La vérité d'une proposition religieuse tient à leur correspondance, d'ailleurs toujours en tension.

Xavier  
Manzano

Plus récemment, à partir du début du xx<sup>e</sup> siècle, cette distinction, dépassant progressivement la seule question du salut de ceux qui ne professent pas la foi chrétienne, tirant parti de la réflexion des Pères<sup>15</sup> mais aussi de l'élargissement missionnaire, a pu permettre l'émergence d'une véritable question, cœur de ce que l'on appelle la théologie des religions et la théologie de la culture, à savoir : les religions et les cultures jouent-elles un rôle positif dans le dessein divin de salut et, de ce fait, du point de vue de la confession de foi chrétienne, ont-elles une relation positive avec le mystère même de Jésus-Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes ? Cette question implique de penser le rapport qui peut exister entre l'œuvre du Christ, actualisée par l'Esprit, et l'expérience profonde de tout être humain. Elle tarabuste le précepte missionnaire dont l'Église se sait redevable : « La mission auprès des non-chrétiens est-elle encore actuelle ? N'est-elle pas remplacée par le dialogue interre-

14 J. LAMOREAUX (trad.), *Theodore Abū Qurrah*, ed. Brigham Young University Press, coll. Library of the Christian East 1, Provo, 2005, D 236, p. 16.

15 On pense notamment ici aux apports d'un Justin de Rome et d'un Clément d'Alexandrie.

ligieux ? La promotion humaine n'est-elle pas un objectif suffisant ? Le respect de la conscience et de la liberté n'exclut-il pas toute proposition de conversion ? Ne peut-on faire son salut dans n'importe quelle religion ? Alors, pourquoi la mission<sup>16</sup> ? » interrogeait Jean-Paul II.

## Révélation et désir humain

Prétendre résumer les différentes propositions qui ont pu être développées, notamment depuis le concile Vatican II, entre inclusivisme, exclusivisme et position médiane, n'aurait pas ici beaucoup d'intérêt. D'une part, parce que cela a déjà été fait<sup>17</sup> de manière synthétique et récente. D'autre part, parce que l'on sent bien sûr le besoin d'ouvrir la question précise du dialogue interreligieux, certes au défi de l'athéisme (c'est déjà chose faite) mais aussi de l'indifférentisme et de toutes les manifestations culturelles, si l'on veut vraiment traiter d'une grâce universelle du Christ. En quelque sorte, ces phénomènes ont aussi une valeur religieuse dans le contexte actuel, ainsi que l'avait déjà bien noté Paul Tillich avec son concept de « quasi-religions séculières » :

Ma thèse principale, dans cette vue d'ensemble de la situation du monde en ce domaine, est que la rencontre de ces quasi-religions [séculières] est aujourd'hui décisive. Aussi bien la rencontre entre elles, les luttes entre elles, que la rencontre des quasi-religions avec les religions au sens traditionnel du mot, qu'elles soient théistes ou non théistes. Les quasi-religions surgissent toujours là où, sous l'influence de la technique, de la science et du commerce, le séculier l'emporte, les vieilles traditions religieuses sont dépassées et vidées de contenu. Alors, du sein même du séculier, qui a cependant sa propre profondeur, s'élèvent de nouveaux absolus et des prétentions d'absoluité<sup>18</sup>.

L'expérience même de l'Épiphanie, rapportée par l'évangile selon saint Matthieu (*Matthieu 2, 1-12*), peut constituer une source théologique face à ces questions. On peut simplement noter la convergence du lieu d'origine des mages d'Orient (*magoi apo anatolôn*) et le lieu d'apparition de l'étoile, là encore *en Orient (ton astera en tè anatolè)*. Cette convergence indique que cet astre inédit est né au cœur même de la connaissance et de l'expérience de ces mystérieux mages, représentants des nations. Elle les a déplacés vers le peuple de la promesse et, en son sein, l'Enfant. Du cœur même de toute expérience humaine, naît donc

16 JEAN-PAUL II, lettre encyclique *Redemptoris missio* (7.12.1990), n°4.

17 Voir par exemple, M. FEDOU, « La médiation du salut: le Christ en question? », *Chemins de Dialogue* 51 (juin 2018), pp. 65-74.

18 P. TILlich, « La prétention du christia-

nisme à l'absoluité et les religions du monde » (conférence donnée à Tübingen le 9 décembre 1963) in J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troelstch*, Paris, éd. Cerf, coll. *Cogitatio Fidei* 227, 2003, pp. 707-708.

un désir d'absolu, certes ambigu. Mais, quelle que soit la position que l'on puisse avoir à son égard, sa réalité est ici mise en relation avec un concret, l'Enfant-Christ, ayant pourtant valeur universelle à l'égard même de ce désir caractéristique de l'être humain. Le Christ, sans être au bout d'une chaîne logique, est « inattendu », au sens où il survient : il faut se déplacer sans trop savoir où l'on va pour le rencontrer. Mais Il n'est pas étranger à ce puissant effort du désir, toujours contrarié par la mort et le mal et pourtant à l'origine de toute religion et de toute culture : il le fait entrer dans l'espérance, au sens théologique du terme. Comme le remarque Walter Kasper, en se basant sur la réflexion de Wolfhart Pannenberg : « Si la foi n'a plus d'appui dans le caractère problématique de l'existence humaine, elle devient irrationnelle et autoritaire<sup>19</sup> », autrement dit, elle ne peut plus prétendre à aucune universalité et se résorbe dans une simple tentation d'absolu, comme il en existe tant.

Il importe de tenir ici une ligne de crête particulièrement délicate. Il s'agit d'une part d'éviter le reproche justifié que Karl Barth pouvait formuler à l'encontre d'une certaine « théologie naturelle » : comme l'écrit encore Walter Kasper à ce propos, « la nature, la raison, l'histoire et la religiosité naturelle » peuvent y devenir « le cadre et le critère de la foi, et le christianisme un simple cas particulier de l'humain neutre et universel<sup>20</sup> [...] ». Dans ce cadre, ajoute-t-il, « la religion est une construction obstinée de l'homme, sa tentative orgueilleuse de s'emparer lui-même de Dieu et par là de le construire selon son image et sa ressemblance<sup>21</sup> ». Mais il s'agit d'autre part de ne pas rejeter dans les ténèbres les manifestations de ce désir religieux qui investit toute réalisation historique humaine : toujours selon Walter Kasper, « la relation de la foi (analogia fidei) présuppose donc pour elle-même une relation de création (analogia entis). Celle-ci n'est pas un cadre autonome, préétabli de la révélation, qui restreint celle-ci et en fait un cas particulier à l'intérieur d'une généralité préétablie ; elle est plutôt le présupposé de la révélation, que celle-ci exige elle-même pour sa possibilité<sup>22</sup>. » Ce rapport permet, comme le rappelait Henri Bouillard, de donner au mot « Dieu », qu'on l'accepte ou le refuse, un certain sens pour la conscience humaine<sup>23</sup> mais aussi de manifester comment la Révélation vient au-devant de l'aspiration de cette même conscience.

Xavier  
Manzano

Le « symbole » du Verbe incarné et l'œuvre de son Esprit

Le fait même de l'Incarnation du Christ permet de tenir cette crête. Il est le Dieu qui vient et qui, Se manifestant, vient au-devant de l'être hu-

19 W. KASPER, *Le Dieu des Chrétiens*, Paris, éd. Cerf, coll. Cogitatio Fidei 128, 1985, p. 104.

20 *Op. cit.*, p. 99.

21 *Ibid.*

22 *Op. cit.*, p. 103.

23 Voir H. BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Paris, éd. Poche, coll. Foi Vivante, 1967, p. 54.

main d'une manière que celui-ci aurait été incapable d'imaginer. En ce sens, l'acte de la Croix et le fait de la Résurrection constituent une épiphanie de Dieu qui vient purifier, bouculer et même réduire à néant tout effort religieux ou quasi-religieux quant à sa prétention d'absoluité. Cet amour, puisque c'est de cela qu'il s'agit, ne peut être enfermé dans aucune représentation, qu'elle soit iconique, conceptuelle ou légale. Il porte avec elle une négation de toute affirmation *simplement* absolue du désir humain, par la négation même d'une toute-puissance divine qui ne serait que la projection du fantasme humain.

Mais le Christ est aussi le *filis de l'Homme* : l'incommensurabilité de la vie divine s'est communiquée en Lui à travers la vie et la chair d'un être humain, devenu comme le sacrement du don divin. En ce sens, la nouveauté totale du don du Dieu-Amour rejoint, par la chair, toute expérience humaine et donne à ce point de l'histoire qu'est Jésus de Nazareth un caractère proprement universel. Là encore, la Croix et la Résurrection constituent le point nodal où l'éternité de l'amour divin se donne à voir et à vivre à travers la chair du Christ. L'ordre sacramentel tout entier apparaît comme l'œuvre par laquelle l'Esprit de Pentecôte permet au don de Dieu, médiatisé dans le corps du Verbe incarné, de rejoindre toute expérience humaine, en ce qu'elle porte de désir de vie, de pérennité et surtout d'amour. L'Incarnation et ce qu'elle entraîne, le mystère pascal, indiquent un lien très particulier entre la foi et l'expérience humaine : « Il s'ensuit qu'on ne peut décrire le rapport entre la foi et l'expérience que comme un rapport de corrélation critique<sup>24</sup> », écrit encore Walter Kasper. Il s'agit de tenir à la fois la discontinuité de l'évènement inattendu de la grâce en Jésus-Christ et sa cohérence profonde avec le désir humain dans toutes ses ambiguïtés, ses limites et ses impasses : l'ordre sacramentel introduit une relation de *symbole*, de *mise ensemble* dans un rapport de signification et de critique mutuelles, de ces deux dimensions.

Thème

### Les champs de l'annonce

À ce point, comme le remarquait Albert Peyriguère, l'annonce et la mission prennent une autre dimension :

Au fond, le sujet n'est ni plus ni moins que le Christ devant les non-chrétiens et les non-chrétiens devant le Christ. Montrer comment ils sont par l'Incarnation les frères du Christ dans la chair, comment cette parenté charnelle avec le Christ n'est pas purement statique mais travaille en eux comme un véritable dynamisme pour

les acheminer vers la parenté spirituelle qu'est la grâce sanctifiante. Et alors qu'étant frères du Christ, ils sont aussi nos frères<sup>25</sup>.

On peut ajouter qu'il s'agit d'une véritable mission intérieure pour le chrétien lui-même. À ce titre, ce dynamisme de la grâce qui va au-devant de toute expérience humaine, par la chair crucifiée et ressuscitée du Christ, associe tout être humain au Christ et à son œuvre<sup>26</sup> :

Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal<sup>27</sup>.

L'annonce de la grâce universelle est d'abord et avant tout une manière pour le chrétien d'agir, de toute son expérience consciente et humble devant la grandeur de l'œuvre du Christ, comme révélateur de cette œuvre dans l'expérience de ceux qu'il rencontre et il en reçoit, comme en retour d'hospitalité, s'il prend au sérieux cette expérience de l'autre, culturelle ou religieuse, comme une sorte de nouvelle annonce qui le purifie et l'élève. C'est ce que montre peut-être le poignant témoignage de Louis Massignon :

Il est très vrai que je suis croyant, profondément chrétien, catholique, il est non moins vrai que, si je suis redevenu croyant, il y a trente ans, après cinq années d'incrédulité, c'est à des amis musulmans de Bagdad, les Alùssi, que je le dois. C'est en arabe qu'ils ont parlé de moi à Dieu, en priant, et de Dieu à moi et c'est en arabe que j'ai pensé et vécu ma conversion [...]. D'où la reconnaissance profonde que je garde à l'islam<sup>28</sup>.

Xavier  
Manzano

Il suit de cela que l'annonce chrétienne, dans ce qui fait l'originalité de ce qu'elle porte, ne peut éviter trois questions qui la mettent en lien profond avec toute expérience humaine : la question de la possibilité de Dieu est-elle pertinente et entre-t-elle du même coup dans la construction d'un bonheur humain ? Si oui, cette possibilité est-elle crédible, autrement dit Dieu existe-t-il ? Et, si oui, qui est-il ? C'est ainsi que peut s'ouvrir le grand champ du dialogue universel de l'originalité chrétienne avec l'indifférentisme, l'athéisme et les autres expériences religieuses. Et

25 A. PEYRIGUÈRE, *Laissez-vous saisir par le Christ*, Paris, Centurion, 1963, p. 157.

26 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIIa, q. 8, a. 3.

27 CONCILE VATICAN II, constitution pastorale *Gaudium et spes*, n°5.

28 L. MASSIGNON, lettre du 26.02.1938 à Nouredine Beyhum in J. KERYELL (ed.), *La nouvelle hospitalité*, Paris, éd. Nouvelle Cité, 1987, pp. 53-54. On peut penser ici aussi à la conversion d'Ernest Psichari, petit-fils de Renan, dans des circonstances un peu comparables.

c'est dans cette rencontre qu'elle prend de plus en plus conscience de son originalité, sans esquiver aucune des questions posées à sa crédibilité.

Mission et catéchèse comme rayonnement « eucharistique »

Ce que nous venons de dire signale à l'évidence qu'une annonce *réellement* chrétienne ne peut se donner sans une mise en œuvre concrète de ce qu'elle implique quant à Dieu qui se révèle au cœur de l'expérience humaine. Or la Révélation nous dit un Dieu « qui ne se regarde pas » et qui, parce qu'Il est en Lui-même mystère d'amour (voir *1 Jean* 4, 8), Se communique *jusqu'au bout* sans rien retenir pour Lui-même. Il se dessaisit de Lui-même pour faire être sa créature. C'est en ce sens qu'une annonce, pour être du Christ, ne peut être séparée du mystère de la charité divine et de tout ce qu'elle implique quant à l'expérience humaine : un don sans souci du « retour sur investissement ». On peut donc dire que toute la mission est Eucharistie au sens où l'Eucharistie, tout en proclamant le vrai visage de Dieu dans le Christ, Le donne aussi à goûter et à vivre concrètement. C'est cet amour éternel, sans retour sur lui-même, uniquement préoccupé de donner la vie, qui peut seul rencontrer l'expérience humaine jusque dans son drame le plus intime, le mal, la souffrance et la mort, objections majeures à son existence<sup>29</sup>. L'expérience chrétienne est appelée à révéler cette plongée de Dieu. Dans cette lumière, on peut donc dire que la spécificité de la foi chrétienne n'est jamais d'exclusive mais d'alliance avec tout ce que l'être humain porte d'aspiration, d'interrogation et de drame. La catéchèse ne peut donc éviter ces questions, même avec de jeunes enfants, si elle veut être vraiment le retentissement offert d'une expérience chrétienne et si elle veut donner un sens concret à Dieu et à son initiative.

Thème

En ce sens, la pluralité religieuse actuelle, bien loin de n'être qu'un inconvénient, peut se révéler une nouvelle opportunité. Une catéchèse d'entretien, où les vraies questions existentielles et l'impact que l'initiative divine peut y avoir ne sont jamais réellement abordés, peut être considérée comme insignifiante. Or la pluralité religieuse oblige à ne pas se contenter d'aborder l'Évangile comme un recueil de valeurs que personne ne conteste ou à considérer quelques images de Dieu comme des évidences. Elle invite, de manière vitale, à se replonger dans ce qui constitue l'expérience humaine et à considérer comment le Dieu de Jésus-Christ vient la rencontrer et la saisir. Un enfant, un jeune, dès lors, doit toujours être à l'écoute de son expérience et de celles des autres pour que la foi qu'il reçoit ne devienne jamais insignifiante. L'un des lieux ma-

29 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia, q. 2, a. 3, obj. 1.

jeurs où la catéchèse chrétienne doit faire les comptes avec cette attitude fondamentale et avec la pluralité religieuse est très certainement l'Enseignement Catholique. Ouvert à tous et donc marqué par une pluralité religieuse et culturelle très grande<sup>30</sup>, l'Enseignement Catholique porte une proposition catéchétique dans ce contexte. Même si ce n'est pas toujours aisé, même si cela est parfois esquivé, cette proposition à laquelle participent aussi, parfois majoritairement, des non-Chrétiens n'a qu'un chemin pour être du Christ. Il s'agit bien, de la part du catéchiste, d'offrir, de manière eucharistique, c'est-à-dire gratuite, le *proprium* chrétien du Dieu qui se révèle et vient habiter jusqu'au bout par amour l'expérience humaine. Et cette offrande, bien des exemples le manifestent, a comme l'effet du bâton de Moïse aux eaux de Mériba (*Exode 17, 6*) : elle met au monde l'expérience des enfants et des jeunes en ce qu'elle est rejointe par l'expérience du Christ, que ces jeunes, évidemment très divers, soient de confession chrétienne ou d'une autre confession, voire même marqués plutôt par l'indifférentisme. Une question, une préoccupation profonde, un « *ultimate concern* », pour parler comme Paul Tillich, apparaît et reçoit une signification. Elle peut venir au jour alors qu'elle était enfouie et c'est ainsi que peut s'instaurer un véritable « dialogue » entre les jeunes mais aussi avec les catéchistes. Cette « mise au jour », ce n'est pas rare, peut être, pour le chrétien, une manière de « fruit » où il reçoit, comme en récompense, des questions mais aussi des convictions qui lui manifesteront des aspects trop souvent ignorés dans le discours homilétique habituel : en tout cas, ne vivant plus son rapport à Dieu sur le mode de l'évidence endormie, il aura toujours, et c'est salutaire, à vérifier la légitimité de sa vision et de sa représentation au regard de Dieu tel qu'Il se révèle et au regard de la conscience humaine.

Xavier  
Manzano

## Conclusion

L'annonce de la grâce universelle du Christ, qui plus est conçue dans un contexte catéchétique, consiste donc à laisser résonner, au fond même de notre expérience, l'immensité incommensurable du don divin qui vient nous saisir, comme au fond de notre chair. L'Incarnation exige de tenir ensemble à la fois cette grandeur et cette descente, le caractère ineffable de l'amour divin et la rencontre de son offrande avec un désir qui, sans lui, peine à trouver sa direction et finit par se retourner contre lui-même. La grâce du Christ, c'est-à-dire l'étendue universelle que l'Esprit donne au corps mort et ressuscité du Christ, Verbe incarné, concerne à ce titre chaque être humain et vient le rejoindre au fond de son désir d'absolu. Comme résonance à la Révélation, l'acte d'annonce vient donc réveiller ce désir dont témoignent toutes les cultures et toutes les religions. Mais

30 On trouve dans certaines régions, notamment à Marseille, des établissements catholiques où les élèves sont presque à 100% musulmans.

aucune de ces cultures et aucune de ces religions, même si elle se prétend chrétienne, ne peut prétendre englober l'offrande de la vie divine dans le Christ. La foi chrétienne, et sa manifestation religieuse, en porte le nom et, pour être telle, la mission. À ce titre, elle ne peut que regarder avec sérieuse toute expérience et y traquer, si l'on ose dire, *l'aspiration divine*, que l'on peut s'accorder à reconnaître comme moteur de l'histoire. C'est à ce titre que, du fond même de son originalité, la foi chrétienne reconnaît toute sa valeur au désir humain de plénitude et y voit la marque de la Révélation : la mission qui en découle fait œuvre de destruction de toute absolutisation de ce désir, y compris quand il se dit chrétien, pour que sa précarité puisse s'ouvrir au « toujours plus » et à l'au-delà divin offert dans le Verbe incarné<sup>31</sup>. L'annonce n'a de sens que dans cette prise au sérieux où le chrétien, comme Pierre, peut voir dans tous les Corneille une marque inattendue de l'Esprit du Christ, marque qui en fait à son tour un Corneille convoqué à une conversion toujours plus grande au Dieu de la Révélation. C'est sans doute à ce prix qu'il sera « catéchète ».

## Thème

Né en 1975, Xavier Manzano est prêtre du diocèse de Marseille depuis 2001, après des études à Avignon et Rome. Depuis 2017, il est directeur de l'Institut Catholique de la Méditerranée et membre du conseil des formateurs du Séminaire d'Aix-en-Provence. Il est aussi rédacteur en chef de la revue *Chemins de Dialogue*, revue francophone consacrée à la théologie des religions et au dialogue interreligieux. Publications : outre des articles pour *Chemins de Dialogue*, il a publié dans des ouvrages collectifs qu'il a également dirigés : *Propositions pour une métaphysique de l'amour*. Réponse à Miklos Vetö in Marie-Jeanne COUTAGNE – Xavier MANZANO (dir.), *Blondel et la métaphysique*, ed. *Parole et Silence*, coll. *Académie Catholique de France*, Paris, 2016, pp. 239-244. « Approche philosophique de la vie consacrée : le bonheur ou l'inversion de la charité » in Xavier MANZANO (dir.), *Amour de Dieu, amour des peuples. Les consacrés, témoins de la Miséricorde*, ed. *Chemins de Dialogue*, Marseille, 2016, pp. 87-108.

31 Voir J.-M. AVELINE, « L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch » in *Recherches de Science Religieuse*, 2008/4 (96), p. 595.

## La catéchèse comme éveil à la vie spirituelle



Laurent  
Ortega

17 heures. La sonnerie retentit. Les affaires vite rangées, une horde d'enfants se rue dans la cour de l'école, entre ballons de foot et goûter tant attendus. Au même moment, dans la paroisse toute proche, un catéchiste interrogatif prépare la salle où il s'apprête à accueillir son groupe de catéchèse : ces mêmes enfants pleins de vie qui, pour quelques minutes dans la semaine, pourront trouver un lieu de respiration, entre difficultés familiales et bruits incessants d'une technologie omniprésente. Comment parler à ces enfants, qui semblent faire le grand écart entre ces instants de répit consacrés au Seigneur et une existence frénétique dont le mot « Dieu » semble si souvent absent ?

Telle est l'interrogation et la difficulté qu'éprouvent tant de catéchistes, lorsqu'il s'agit de s'adresser à ces personnes pourtant assoiffées, que ce soit des enfants, des jeunes ou des adultes, qui découvrent un chemin vers Dieu. Perplexité fréquente où surgit la question de la « méthode » adéquate, si elle existe, pour réaliser au mieux cela. Perplexité où se découvre rapidement la pauvreté des instruments que le Seigneur s'est choisis, et où les meilleurs ouvrages s'avèrent insuffisants s'ils ne trouvent dans la personne même du catéchiste un témoignage vivant de ce qui est annoncé.

En effet, parmi ses différentes tâches, la catéchèse doit faire entrer dans l'expérience de la relation vivante avec le Seigneur, entrouvrir la porte d'un univers nouveau et mystérieux, où s'engage la liberté croyante du catéchisé et la souveraine liberté de Dieu qui nous précède toujours. C'est donc un art délicat que d'éveiller à la vie spirituelle, mais l'enjeu est de taille.

Pour mieux comprendre comment la catéchèse va pouvoir réaliser cela, éveiller à la vie spirituelle, nous allons prendre comme point de départ pour cet article un numéro de l'exhortation *Amoris laetitia*, du pape François, qui traite de la transmission de la foi (n°287<sup>1</sup>). Ce numéro renvoie à une audience générale, dont nous citons un extrait :

C'est beau quand les mamans enseignent à leurs petits enfants à envoyer un baiser à Jésus ou à la Vierge. Combien de tendresse se trouve

1 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* sur

l'amour dans la famille (désormais *AL*), ch. 7: "Renforcer l'éducation des enfants".

en cela! À ce moment le cœur des enfants se transforme en lieu de prière. Et c'est un don de l'Esprit Saint. N'oublions jamais de demander ce don pour chacun de nous! C'est parce que l'Esprit de Dieu a cette manière spéciale de dire dans nos cœurs « Abba » - « Père », qu'il nous enseigne à dire « Père » précisément comme le disait Jésus, d'une manière que nous ne pourrions jamais trouver seuls (voir *Galates* 4, 6). *C'est en famille que l'on apprend à demander et à apprécier ce don de l'Esprit*. Si on l'apprend avec la même spontanéité avec laquelle on apprend à dire « papa » et « maman », on l'a appris pour toujours<sup>2</sup>.

Nous avons choisi cet extrait car il nous semble bien mettre en valeur les différentes dimensions impliquées dans une activité catéchétique soucieuse de déployer tout ce qu'est la personne sous le regard de Dieu. Nous allons essayer de recueillir les lumières que nous donne ce texte.

Dans un premier temps, il nous faudra préciser ce que l'on entend par « vie spirituelle ». Puis nous considérerons les acteurs de cet « éveillé » : l'Esprit Saint, la famille, l'Église (par ses catéchistes notamment). Nous découvrirons alors que l'expérience sacramentelle apparaît comme lieu de convergence de ces efforts catéchétiques, comme lieu de manifestation et de réalisation d'une vie tout entière appelée à se déployer sous l'action de l'Esprit Saint.

Thème

## 1. La vie spirituelle

Qu'entendons-nous donc par « vie spirituelle » ? Il semble assez complexe d'en donner une définition<sup>3</sup>. Elle fait intervenir ce qu'il y a de plus profond en nous, notre esprit, qui se laisse rejoindre et conduire par l'Esprit de Dieu. L'« activité » par excellence où cela se réalise est celle de la prière, comprise en ce qu'elle a de plus essentiel. Ainsi, la personne qui consacre du temps dans sa journée pour l'oraison découvre petit à petit, à la suite de sainte Thérèse d'Avila, que « [...] l'oraison ] est moins un exercice particulier que l'exercice même de la vie spirituelle, se confondant avec elle, en réglant et encadrant tous les autres éléments (mortifications, lectures, œuvres de charité<sup>4</sup>) ».

Toutefois, il importe de bien comprendre l'oraison comme quelque chose de beaucoup plus large qu'une activité limitée à un moment concret. Les

2 PAPE FRANÇOIS, Audience générale du 26/08/2015. Sauf mention contraire, les citations de notre article renvoient à ce même passage.

3 Sur l'évolution historique de l'expression « vie spirituelle », et sa compréhension aujourd'hui, voir par exemple

CH.-A. BERNARD, *Teología espiritual*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, qui consacre son premier chapitre à cette question (ch. 1: « La vida espiritual », p. 23-62).

4 MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Editions du Carmel, Toulouse 2014, p.139.

temps d'oraison en tant que tels doivent tendre à devenir des moments privilégiés d'une relation qui rejoint l'ensemble de la journée. En effet, c'est le mouvement même de la grâce en nous qui est en jeu, grâce répandue en nos cœurs par l'Esprit Saint (*Romains 5,5*). Ainsi, on peut dire que « l'oraison s'identifie à tout mouvement vital de la grâce en notre âme. Cette grâce est filiale; son mouvement essentiel est de remonter vers Dieu<sup>5</sup> ». En parlant de « vie spirituelle », nous souhaitons donc considérer cette attitude filiale, permise par le don de la grâce en nous, et son déploiement dans un mouvement de réponse à l'amour premier du Père.

Il s'agit d'une dilatation de l'être intérieur, réalisée par l'amour. Le texte de l'audience du Pape cité plus haut commentait : « Le cœur des enfants se transforme en lieu de prière ». C'est le cœur lui-même qui est visé. La vie spirituelle se situe à un niveau de profondeur de la personne où se joue l'intimité avec Dieu.

## 2. Une condition nécessaire : le souci de la mission

L'amour pour Dieu ne peut être séparé de l'amour du prochain. Par conséquent, toute croissance dans la vie spirituelle doit aller de pair avec une ouverture à l'autre dans la charité et le désir de lui faire connaître le Christ : « Si nous voulons grandir dans la vie spirituelle, nous ne pouvons pas cesser d'être missionnaires<sup>6</sup> ». La catéchèse devra donc viser une telle ouverture si elle veut assurer les conditions d'une vie spirituelle authentique. En effet, c'est la même profondeur qu'elle appelle, celle du cœur de l'homme comme lieu de l'amour véritable, qui doit acquérir des dimensions toujours nouvelles quant à sa capacité à aimer. Éveiller à la vie spirituelle doit donc nécessairement permettre de dépasser une pratique de « pieux exercices » fermée sur elle-même, qui couperait de la rencontre avec le prochain et finirait par éteindre la charité. Relevons simplement quelques expressions de *Evangelii Gaudium* n°272 pour mieux saisir cette intériorité « dilatée » dans l'amour du prochain, qui permet aussi la vraie relation avec le Seigneur :

Laurent  
Ortega

L'amour pour les gens est une force spirituelle qui permet la rencontre totale avec Dieu, à tel point que celui qui n'aime pas son frère « marche dans les ténèbres » (*1 Jean 2, 11*), « demeure dans la mort » (*1 Jean 3, 14*) et « n'a pas connu Dieu » (*1 Jean 4, 8*). Benoît XVI a dit que « fermer les yeux sur son prochain rend aveugle aussi devant Dieu », et que l'amour est la source de l'unique lumière qui « illumine sans cesse à nouveau un monde dans l'obscurité et qui nous donne le courage de vivre et d'agir ». Ainsi, quand nous vivons la mystique de nous approcher des autres,

5 *Ibid.*, p. 138.

6 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n.272.

afin de rechercher leur bien, nous dilaton<sup>s</sup> notre être intérieur pour recevoir les plus beaux dons du Seigneur. Chaque fois que nous rencontrons un être humain dans l'amour, nous nous mettons dans une condition qui nous permet de découvrir quelque chose de nouveau de Dieu. Chaque fois que nos yeux s'ouvrent pour reconnaître le prochain, notre foi s'illumine davantage pour reconnaître Dieu. Il en ressort que, si nous voulons grandir dans la vie spirituelle, nous ne pouvons pas cesser d'être missionnaires. L'œuvre d'évangélisation enrichit l'esprit et le cœur, nous ouvre des horizons spirituels, nous rend plus sensibles pour reconnaître l'action de l'Esprit, nous fait sortir de nos schémas spirituels limités<sup>7</sup>.

Le Pape poursuit en soulignant combien cette intériorité « dilatée » devient source de fécondité pour le monde. Elle accompagne le don de soi dans la charité :

En même temps, un missionnaire pleinement dévoué, expérimente dans son travail le plaisir d'être une source qui déborde et rafraîchit les autres. Seul celui qui se sent porter à chercher le bien du prochain, et désire le bonheur des autres, peut être missionnaire. Cette ouverture du cœur est source de bonheur, car « il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Actes 20, 35). Personne ne vit mieux en fuyant les autres, en se cachant, en refusant de compatir et de donner, en s'enfermant dans le confort. Ce n'est rien d'autre qu'un lent suicide<sup>8</sup>.

Thème

Nous aurions pu souligner bien d'autres aspects importants de la vie chrétienne qui ne peuvent être négligés sous peine d'empêcher la croissance spirituelle. Puisque les différentes dimensions de la vie chrétienne sont liées, la catéchèse ne pourra se limiter à déployer une seule dimension sans considérer l'unité du sujet chrétien dans sa réponse à Dieu. Elle devra viser la cohérence de cette réponse et soutenir les efforts de conversion dans les combats que les catéchisés ont à mener<sup>9</sup>.

### 3. L'Esprit Saint enseigne

En cherchant le bien du prochain, donc, « nous dilaton<sup>s</sup> notre être intérieur pour recevoir les plus beaux dons du Seigneur<sup>10</sup> ». Or, justement, dans le texte de l'audience qui sert de base à nos réflexions, nous voyons que cette dilatation, cette transformation du cœur est elle-même un don de Dieu. « C'est un don de l'Esprit Saint » qu'il s'agit de

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 Voir *Catéchisme de l'Église Catholique* (désormais CEC), n. 2725: « On prie comme on vit, parce qu'on vit comme on prie. Si l'on ne veut pas habituellement agir selon l'Es-

prit du Christ, on ne peut pas non plus habituellement prier en son Nom. Le « combat spirituel » de la vie nouvelle du chrétien est inséparable du combat de la prière. »

10 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n.272, déjà cité.

demander, d'apprécier dans toute sa mesure. L'action de Dieu est première, nous n'en sommes que les collaborateurs. Ce que nous avons fait remarquer sur l'unité de vie n'enlève rien à cette primauté de l'action divine: la vie morale elle-même ne pourra se consolider efficacement selon Dieu que lorsque le catéchisé aura pris conscience de l'Amour qui se révèle et se donne à lui dans la rencontre avec le Christ.

Notre vie spirituelle ne se déploie que sous l'action de l'Esprit Saint. Les constructions humaines les plus ingénieuses, les méthodes les plus novatrices, les efforts les plus poussés seront vains s'ils ne prennent comme point de départ l'action souverainement efficace de l'Esprit et ne cherchent à la seconder. « Il nous enseigne à dire "Père" [...] d'une manière que nous ne pourrions jamais trouver seuls ». L'Esprit Saint *enseigne*. L'exhortation apostolique du pape Jean-Paul II *Sur la catéchèse en notre temps* reprenait les mots de saint Augustin pour désigner ce « Maître intérieur<sup>11</sup> » qui agit dans le cœur des fidèles pour les instruire, et dans le cœur de chaque catéchiste qui doit chercher à être un « instrument vivant et docile de l'Esprit Saint<sup>12</sup> ». En effet, le cœur du catéchisé est un domaine où Dieu seul peut avoir accès<sup>13</sup>.

La vie spirituelle se comprend alors comme une vie *selon l'Esprit Saint*: elle n'est pas seulement une dimension de la vie chrétienne, mais elle renvoie à tout ce qu'est le chrétien comme enfant de Dieu mû par l'Esprit du Père:

Laurent  
Ortega

Pour saint Paul, qui synthétise sur ce point une théologie latente dans tout le Nouveau Testament, c'est tout l'« être chrétien », toute la vie chrétienne, vie nouvelle des fils de Dieu, qui est une vie selon l'Esprit. Seul l'Esprit nous permet de dire à Dieu: « Abba, mon Père » [...] <sup>14</sup>.

La catéchèse développera donc cette docilité à l'Esprit; elle aidera à prendre conscience de la présence agissante et transformante de l'Esprit, de celui qui nous fait enfants de Dieu<sup>15</sup>. Cet apprentissage sera nécessairement progressif.

#### 4. « Comme le disait Jésus »

L'apprentissage que réalise l'Esprit Saint se fait constamment en référence à la personne du Fils de Dieu, Jésus: « il nous enseigne à dire "Père" »

11 JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Catechesi Tradendae* (désormais CT), n.72, citant SAINT AUGUSTIN, *In Ioannis Evangelium Tractatus*, 97, 1: PL 35, 1877.

12 *Ibid.*

13 Voir AL 287: « Cela demande que nous implorions l'action de Dieu dans les

cœurs, là où nous ne pouvons parvenir. »

14 *Ibid.*

15 Voir MANUEL DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2009, p.75-77.

précisément comme le disait Jésus». Autrement dit, l'Esprit Saint nous apprend à entrer dans la relation de Jésus à son Père et notre Père, en nous identifiant au Fils de Dieu lui-même, en ajustant notre cœur à celui du cœur du Christ. Il nous apprend à prononcer le nom « Abba », le nom de Père, à l'unisson des paroles du Christ. Par conséquent, la catéchèse sera vécue comme véritable éveil à la vie spirituelle dans la mesure où elle donnera aux catéchisés de porter le regard sur celui qui est Fils par nature, afin de découvrir en Lui le modèle<sup>16</sup> et la source d'une relation filiale vécue en plénitude. Autrement dit, une catéchèse nécessairement christocentrique<sup>17</sup> : le Christ est en fin de compte le seul Maître ; il nous instruit par ses paroles et par toute sa vie<sup>18</sup>.

## 5. La famille enseigne

Le texte de l'audience soulignait aussi le rôle de la famille comme lieu d'apprentissage capital dans l'éveil à la vie spirituelle. Reprenons-en trois phrases significatives :

- « les mamans *enseignent* à leurs petits enfants à envoyer un baiser à Jésus ou à la Vierge » : geste tout simple, mais adapté aux capacités du petit enfant<sup>19</sup>, pour lui permettre d'exprimer cette relation vitale avec le Christ ou avec les saints. À travers ces gestes, et donc un engagement du corps, c'est tout le sens liturgique qui s'éveille aussi : gestes posés en direction du tabernacle, d'une statue, d'un crucifix...
- « C'est en famille que l'on *apprend* à demander et à apprécier ce don de l'Esprit ». La vie spirituelle, si elle engage ce qu'il y a de plus personnel, relevant du plus intime de l'être, trouve aussi son expression naturelle dans la prière commune. La famille, cellule de base de la vie ecclésiale, apparaît comme lieu d'initiation à la prière communautaire. Le cadre des relations familiales s'ouvre alors de manière naturelle à la présence d'un autre, Dieu, qui devient pour ainsi dire partie intégrante de la famille. Cette découverte en famille permet d'entrer dans une familiarité avec Dieu.

Thème

16 Voir CEC n. 2765.

17 Voir CT 5.

18 Voir CT 5 à 9.

19 Le dialogue d'amitié avec le Seigneur, comme dialogue vivant qui engage la personne avec tout ce qu'elle est, prendra des formes variées suivant l'âge et le développement de la personne. Voir la description de MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p.141 : "L'enfant mettra son amour sur-

naturel pour Jésus dans un baiser, un sourire envoyé au tabernacle, une caresse à l'Enfant-Jésus, une expression de tristesse devant le crucifix. L'adolescent chantera son amour pour le Christ et le développera en utilisant les expressions et les images qui frappent son imagination et ses sens [...]". Voir aussi AL 288 : "L'éducation à la foi sait s'adapter à chaque enfant [...]".

- « Si on l'apprend avec la même spontanéité avec laquelle on apprend à dire "papa" et "maman" [...] ». L'expression d'une relation filiale, sur un plan purement naturel, se déploie comme par continuité sur le plan surnaturel. C'est alors presque instinctivement que, à travers ses parents, l'enfant découvre le Père, « de qui toute paternité au ciel et sur la terre tient son nom » (*Éphésiens* 3,14ss<sup>20</sup>), et s'adresse à Lui. Voilà peut-être le point le plus fondamental que reprend *Catechesi Tradendae* au sujet de l'importance de la famille dans le processus catéchétique :

« Un moment souvent décisif est celui où le tout petit enfant reçoit des parents et du milieu familial les premiers éléments de la catéchèse qui ne seront peut-être qu'une simple révélation du Père céleste, bon et prévenant, vers lequel il apprend à tourner son cœur. De très courtes prières que l'enfant apprendra à balbutier seront le début d'un dialogue aimant avec ce Dieu caché dont il commencera à écouter ensuite la Parole. Je ne saurais trop insister auprès des parents chrétiens sur cette initiation précoce, où les facultés de l'enfant sont intégrées dans un rapport vital à Dieu<sup>21</sup>. »

Cela permet un apprentissage qui façonne la personne dans ses dynamismes les plus profonds, un apprentissage qui marque pour la vie : « on l'a appris pour toujours ». Il s'agit bien d'une réelle prière, même si elle s'exprime avec les mots et la simplicité d'un enfant. Éveiller à la vie spirituelle demande de croire à la capacité d'entrer en relation avec Dieu, dès le plus jeune âge : l'enfant est capable de Dieu.

Laurent  
Ortega

## 6. L'Église enseigne

Ce qui vient d'être dit sur le rôle de la famille est, hélas, souvent contredit dans les faits. Soit parce que le climat familial est peu marqué par un dynamisme de vie chrétienne, par exemple si toute référence à Dieu est exclue, si l'enfant ne découvre aucune attitude de prière ; soit parce que l'exercice de la paternité y donne peu à voir le visage du Père céleste aimant. Le rôle des catéchistes n'en sera que plus délicat, puisque manqueront à l'enfant ces expériences basiques qui se déploient théoriquement dans le cadre familial. Quoi qu'il en soit, c'est maintenant sur le rôle de l'Église dans son ensemble, comme Mère et Maîtresse, que nous souhaitons nous attarder, notamment à travers la mission des catéchistes.

20 Il serait intéressant de creuser tout le passage de *Éphésiens* 3, 14-19, avec l'insistance sur l'intériorité ("l'homme intérieur", "vos cœurs"), qui se déploie dans l'amour sous l'action de l'Esprit Saint.

Ce passage est d'ailleurs commenté dans le numéro fondamental de CT 5, déjà cité, au sujet de la finalité de la catéchèse. 21 CT 36.

L'Église engendre à la vie de Dieu et donne aux baptisés les moyens pour vivre toujours plus suivant un dynamisme filial. Considérons brièvement deux lieux d'apprentissage de cette vie selon l'Esprit, telle que nous avons essayé de l'ébaucher dans ce qui précède. Le premier se trouve associé étroitement au cadre liturgique, où prend sa place la prière communautaire et dans lequel l'Église, par ses rites, façonne le cœur, la mémoire, l'intelligence de ceux qui y participent ; dans lequel se déploient les sacrements, qui signifient et communiquent cette vie même de fils de Dieu. Le second est un faisceau d'éléments qui rejoignent aussi la vie liturgique et la débordent, pour atteindre toute l'existence chrétienne.

### 6.1 Liturgie et expérience sacramentelle : appeler Dieu *Notre Père*.

L'expérience et l'apprentissage de la relation filiale sur laquelle nous avons déjà bien insisté trouvera son expression dans la prière fondamentale du chrétien, celle du *Notre Père*. Le *Catéchisme de l'Église Catholique* consacre toute la deuxième section de la quatrième partie à un commentaire de cette prière<sup>22</sup>, qui occupe une place centrale dans la liturgie des Heures, et surtout dans la célébration des sacrements de l'initiation<sup>23</sup>. L'Église transmet les mots que le Christ lui-même a laissés à ses disciples et où se découvre son cœur de Fils<sup>24</sup>. En expliquer les différentes demandes, pour en permettre une intériorisation progressive et une mémorisation *par le cœur* (et non par cœur), sera un chemin pour que la catéchèse donne à chacun les mots qui permettront d'entrer dans la prière de l'Église, qui est prière du Christ<sup>25</sup> et de son Corps, adressée au Père. Cet apprentissage ne pourra porter du fruit que s'il est précédé d'une considération priante de Celui qui est « Notre Père », autrement dit en s'arrêtant aux premiers mots qui ouvrent la prière et en résumant l'essentiel, avant d'entrer plus avant dans le déploiement des différentes demandes. Il s'agira donc dans un premier temps de faire écho à l'expérience quasi "naturelle" de l'enfant dans son balbutiement vers son Père du Ciel.

### 6.2 Apprendre à boire aux sources de l'Esprit Saint.

Cela n'est possible, comme nous l'avons vu en soulignant l'action première et fondamentale de l'Esprit Saint, que par le don de sa présence en nous. En

22 Voir JEAN CORBON, "La prière chrétienne dans le Catéchisme de l'Église Catholique", *NRT* 116/1 (1994) p. 3-26 ; JOSÉ MANUEL ESTEPA LLAURENS, *La catequesis en la misión de la Iglesia. Escritos catequéticos* 1960-2010, BAC, Madrid 2015, p.827-849.

23 Voir CEC 2769-2770.

24 Voir CEC 2650 : " [...] c'est par une

transmission vivante (la sainte Tradition) que l'Esprit Saint, dans " l'Église croyante et priante " (*Dei Verbum* 8), apprend à prier aux enfants de Dieu".

25 Voir SAINTE THÉRÈSE D'AVILA, *Chemin de Perfection*, c. 26: "Je désire vous voir parfaitement convaincues de cette vérité, que pour bien réciter le Pater vous devez vous tenir près du Maître qui nous l'a enseigné."

effet, «l'Esprit Saint est "l'eau vive" qui, dans le cœur priant, "jaillit en Vie éternelle" (Jean 4, 14). C'est lui qui nous apprend à l'accueillir à la Source même: le Christ. Or, il y a dans la vie chrétienne des points de source où le Christ nous attend pour nous abreuver de l'Esprit Saint<sup>26</sup>». La catéchèse pourra donc éveiller à la vie spirituelle dans la mesure où elle conduira les catéchisés à ces points de source et leur apprendra à y boire. Le *Catéchisme* en nomme quatre<sup>27</sup>: la Parole de Dieu, la liturgie de l'Église, les vertus théologiques, les événements de l'aujourd'hui. Tirons-en quatre conséquences/exigences immédiates pour l'activité catéchétique, il s'agit de:

- placer la Parole au centre de toute rencontre catéchétique, pour découvrir comment Dieu parle à l'homme et l'invite à entrer dans un dialogue avec Lui<sup>28</sup>; cela veut dire pour le catéchiste lui-même se mettre à l'écoute et au service de cette Parole, pour ce qu'elle est, sans chercher à l'instrumentaliser ou la reléguer à un rôle d'illustration. Surtout lorsque cette Parole nous bouscule, nous semble difficile à comprendre ou à faire entrer dans nos catégories.
- faire découvrir progressivement les prières de la liturgie (le *Notre Père* bien sûr; le *Gloria*, *Credo*...) et donner le sens de l'espace et des gestes liturgiques, non seulement par des explications, mais aussi en vivant chaque séance de catéchèse comme la célébration d'une rencontre priante avec le Seigneur, avec son lieu propre, ses rites;
- faire découvrir dans l'Écriture, notamment dans l'Évangile, comment s'expriment les attitudes de foi, d'espérance et de charité, chez ceux qui accueillent la Parole, et que nous pouvons imiter (par exemple la foi de la femme pécheresse en *Luc 7,36-50*<sup>29</sup>);
- montrer comment la Parole s'actualise aujourd'hui et vient éclairer le vécu de chacun, l'appelant à une réponse concrète au don de Dieu.

Laurent  
Ortega

Ces lieux multiples sont autant de point de contact et de rencontre avec le Christ; chacun, à sa manière, trouve un écho dans la liturgie (lectures, oraisons, place des signes qui appellent notre foi, rôle de l'homélie) et renvoie à l'expérience quotidienne d'une vie à la suite du Christ. La catéchèse se devra d'être attentive à ces lieux où "s'incarne" en quelque sorte la vie spirituelle et se devra de faire entrer les catéchisés dans une vie ecclésiale qui éduque, soutient, conduit à Dieu. Le groupe de catéchèse constitue déjà, à un niveau élémentaire, une cellule d'Église où pourra s'éveiller et se déployer la vie spirituelle.

26 CEC 2652.

27 Voir CEC 2653-2660.

28 Voir CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la

révélation divine, n.2

29 Voir par exemple F. RUIZ, *Camino del Espíritu*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998, p. 105-107.

En conclusion de ce bref parcours, revenons aux paroles du *Directoire Général pour la Catéchèse* lorsqu'il traite de la prière, une des tâches de la catéchèse. Il précise les points que nous avons essayé d'esquisser, avec leur point focal qu'est la prière du *Notre Père* :

La communion avec Jésus-Christ conduit les disciples à prendre la même attitude de prière et de contemplation qui fut celle du Maître. Apprendre à prier avec Jésus, c'est prier avec les mêmes sentiments qu'il exprimait lorsqu'il s'adressait au Père : d'adoration, de louange, d'action de grâce, de confiance filiale, de supplication, d'admiration pour sa gloire. Ces sentiments se reflètent dans le *Notre Père*, la prière que Jésus enseigna à ses disciples et qui est le modèle de toute prière chrétienne. La « remise du *Notre Père* », synthèse de tout l'Évangile, est donc l'expression authentique de l'accomplissement de cette tâche. Lorsque la catéchèse est donnée dans un climat de prière, l'apprentissage de toute la vie chrétienne atteint toute sa profondeur. Ce climat devient particulièrement nécessaire lorsque le catéchumène et les catéchisés ont à faire face aux aspects les plus exigeants de l'Évangile et se sentent faibles, ou lorsqu'ils découvrent — avec émerveillement — l'action de Dieu dans leur vie<sup>30</sup>.

## Thème

Voilà donc le défi de toute catéchèse authentique, et donc soucieuse d'éveiller à la vie spirituelle : conduire à cette attitude filiale, sous l'action de l'Esprit, au plus profond d'un cœur façonné à l'image du Cœur du Christ et uni à Lui, pour en vivre dans le monde au quotidien.

*Laurent Ortega est prêtre de Notre-Dame de Vie. Doctorant en théologie à l'Université San Dámaso (Madrid), il enseigne la théologie morale au Studium de Notre-Dame de Vie et participe à différentes formations dans le domaine de la catéchèse.*

## Le catéchisme, un genre littéraire pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?



Juan Carlos  
Carvajal Blanco

À l'origine de cet article, une question simple : le catéchisme a-t-il encore du sens pour le XXI<sup>e</sup> siècle ? Cette question rassemble les doutes qui, à maintes reprises, assaillent les catéchistes ; elle est aussi l'écho des discussions, souvent polémiques, des théologiens et spécialistes de pastorale ces dernières décennies, qui se firent particulièrement vives lors de la publication du *Catéchisme de l'Église Catholique*<sup>1</sup>. Les débats passionnés d'alors ne peuvent se limiter aux débats sur telle ou telle méthode : il doit y avoir un autre enjeu pour provoquer des telles discussions.

Rappelons d'abord les principaux arguments invoqués à l'occasion de la publication du CEC. La polémique a certainement été préparée par ce qui l'a précédée, par la conception moderne du genre « catéchisme » et l'évolution du *mouvement catéchétique*, par les orientations catéchétiques du concile Vatican II, et par la conférence du cardinal Ratzinger, en 1983 à Lyon et à Paris. Évoquer les débats autour du CEC permettra d'accéder au cœur de la problématique de notre thème.

Une fois identifiées les difficultés qui entourent le « genre catéchisme », nous tenterons de leur apporter une réponse par des arguments tirés de la Révélation et de la foi. Cet élargissement, à partir de la théologie fondamentale, devrait permettre de comprendre et valoriser le « catéchisme » comme acte du *Magistère au service de la foi du peuple de Dieu*. Nous répondrons ainsi directement à la question posée en précisant la place du catéchisme dans la catéchèse et nous proposerons quelques « bons usages » du catéchisme dans l'activité catéchétique des Églises particulières.

### 1. Ébauche de la problématique

L'histoire de l'évangélisation et de la catéchèse est l'histoire de l'Église elle-même<sup>2</sup>. Les évangiles sont en effet des écrits au service de l'enseignement et de l'affermissement de la foi des disciples du Christ. L'intention de Luc au moment d'écrire son évangile, « pour que

1 Pour la suite, nous utiliserons le sigle : CEC

2 Voir la bibliographie en annexe.

tu connais la solidité de l'enseignement que tu as reçu » (*Luc 1,4*), est à l'origine de nombreux textes qui ont servi à témoigner de la foi chrétienne et à la transmettre aux générations successives. Une place spéciale est à reconnaître aux catéchèses des Pères de l'Église, données soit comme préparation au baptême (catéchèses baptismales), soit comme explication des mystères dans lesquels les néophytes avaient été introduits par les sacrements. Il y avait une claire distinction entre les textes et le catéchuménat, à savoir le chemin initiatique qu'il fallait suivre pour arriver à être chrétien (CEC 1229-1230).

C'est à partir du xv<sup>e</sup> siècle qu'apparaîtra « le genre catéchisme ». Des catéchismes comme ceux de Luther, de Calvin, de Canisius, de Bellarmin, de Ripalda... eurent une extraordinaire diffusion. À partir de là se produisit une érosion du sens donné au mot *catéchisme*. Le terme en vint à être compris « comme une forme d'instruction religieuse élémentaire ou systématique, ou comme un livre ou un résumé de la doctrine ». Cette érosion est compréhensible à une époque de « chrétienté », où le dispositif pour faire des chrétiens baignait dans une atmosphère sociale, culturelle et politique marquée du sceau du christianisme. L'enseignement de la doctrine chrétienne complétait une initiation à la vie chrétienne qui se réalisait dans le cadre social (calendrier des fêtes, religiosité populaire, normes de la vie civile...).

## Thème

### 1.1 Conception moderne des catéchismes

Les décrets du concile de Trente et la publication du *Catéchisme romain* font naître le genre « catéchisme » pour pallier l'ignorance religieuse des adultes ou pour instruire les petits enfants dans la foi chrétienne. Très vite cependant l'élaboration des catéchismes prend un ton apologétique qui tente de répondre aux défis qui se présentent à l'Église<sup>3</sup>. Entre le xvi<sup>e</sup> et le xix<sup>e</sup> siècle, à l'initiative des évêques – ainsi que des ordres religieux et de quelques pouvoirs politiques – les catéchismes prolifèrent : chacun à sa façon s'inscrit dans la polémique anti réformée, la réaction antidéiste, le rationalisme dominant, et défend le moralisme en usage de théologiens éminents ou charismatiques, de congrégations religieuses, d'intérêts politiques...

On peut remarquer des caractères communs aux catéchismes appelés « modernes ». Ils répondent à ce qu'on a appelé communément les « trois "il faut" » : « les vérités qu'il faut croire, les commandements qu'il faut observer, les sacrements qu'il faut recevoir ». Ce schéma tripartite correspond à une notion autoritaire de la révélation de Dieu et privilège-

<sup>3</sup> Voir J. MOLINARIO, *Le catéchisme, une invention moderne*, o.c., 63-86

gie une réponse de foi qui fait de l'accueil intellectuel de son contenu la condition pour accéder au salut. En réalité, le catéchisme se présente comme un manuel synthétique de théologie, préoccupé de l'intégrité et de l'orthodoxie de la doctrine, sans la présence explicite des sources premières que sont la Bible et la liturgie. La mémorisation des contenus est assurée par des procédés didactiques, à leur tour déficients, qui ne répondent pas à la psychologie de l'apprentissage humain.

## 1.2 Le *Mouvement catéchétique* face au catéchisme

Suite à la naissance et au développement des sciences humaines, mais aussi au processus de renouveau des études ecclésiastiques depuis la fin du xix<sup>e</sup> siècle, apparut dans l'Église ce qui a pris le nom de *Mouvement catéchétique*, provoquant de fait la distinction entre le texte du catéchisme et l'activité catéchétique.

La première rénovation entreprise par le *Mouvement catéchétique* fut celle de la pédagogie. Dans un contexte antimoderniste, le premier mouvement de rénovation, ne pouvant s'attaquer au contenu intouchable, s'intéressa au mode de transmission. C'est l'époque où apparaissent les pédagogies actives et l'accent est davantage mis sur « le commentaire » plutôt que sur le catéchisme afin que l'enseignement de la doctrine soit davantage ancré dans la vie et l'histoire, et ainsi plus accessible à ses destinataires.

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

S'en suivit un second processus rénovateur qui s'intéressa au contenu. C'est la phase « kérygmaticque » qui s'étend des années 30 à la veille de Vatican II et fut dominée, entre autres, par J.A. Jungmann<sup>4</sup> et F.X. Arnold<sup>5</sup>. À cette époque, sous l'influence des études bibliques et de la rénovation liturgique, on redécouvre et valorise le kérygme et on introduit une distinction capitale entre la théologie (élaboration rationnelle et systématique de la foi) et la prédication (catéchèse) qui, centrée sur l'annonce kérygmaticque du mystère pascal du Christ et la célébration liturgique, tend à susciter la conversion et l'incorporation dans l'Église par la foi. Dans cette perspective, le genre catéchisme ne se revendique que dans la mesure où il est davantage biblique et liturgique.

Après le renouveau conciliaire, et en quelque sorte poussée par lui, se développe la phase « anthropologique » ou de l'expérience, avec comme référence le *Catéchisme hollandais* (1966) et la *Semaine catéchétique* de Medellin (1968). Ce n'est plus la méthodologie ni le contenu, mais

4 Josef Jungmann, sj (1889-1975), théologien autrichien, expert à Vatican II (NdE).

5 F. X. Arnold (1898-1969), théologien de Tübingen (NdE).

le destinataire qui est au centre des préoccupations. Un destinataire, protagoniste de son propre projet de vie, qui éprouve des difficultés face à la proposition chrétienne et qui n'accepte plus qu'on lui impose ce dont il n'aura pas fait lui-même l'expérience. On considère que le message chrétien ne sera crédible et ne pourra être accueilli que dans la mesure où il s'adaptera aux différentes étapes de la vie et aux diverses situations que vivra le sujet. Pour que le catéchisme se maintienne il est nécessaire de l'élaborer « à partir de la personne, c'est-à-dire en dialogue continu avec l'expérience humaine et en fonction du sens que la personne elle-même peut assumer. »

### 1.3 Un catéchisme du concile Vatican II ?

a) confusion entre matériels catéchétiques et catéchismes

C'est un fait que le concile Vatican II ne consacra aucun texte à la catéchèse, ni ne demanda la rédaction d'un catéchisme. Certes il y eut débat sur le fait de savoir s'il convenait ou non de publier un catéchisme comparable à celui du concile de Trente, mais, au final, la décision des Pères conciliaires fut de demander la publication d'un *directoire de catéchèse* du peuple chrétien qui traite des principes fondamentaux, de l'organisation de cet enseignement et de l'élaboration des livres correspondants. Par cette décision, le Concile prend en compte la distinction entre catéchisme et catéchèse (catéchuménat) et reconnaît la difficulté que peut supposer la publication d'un catéchisme unique à l'heure où se met en place une véritable inculturation de la foi dans les peuples où l'Église est présente.

Thème

Ces options conciliaires établies, du matériel catéchétique apparut très rapidement, dans tout le monde catholique, fruit d'initiatives particulières, ainsi que des catéchismes publiés par les divers évêchés. Ce phénomène révéla l'état d'ébullition dans lequel se trouvait la catéchèse des années 70 ; cependant cette vitalité ne pouvait dissimuler une grande confusion sous-jacente : des catéchismes d'Églises particulières (*Catéchisme hollandais*) étaient accueillis comme s'ils étaient universels ; du matériel catéchétique remplaçait le catéchisme ; des catéchismes n'étaient que des « textes de référence » – des outils, tels que *Pierres vivantes* ; de nombreux matériels qui, consciemment ou non, omettaient des éléments essentiels de la foi... Peu de temps après son élection au Siège de Pierre, Jean-Paul II prend acte de cette confusion et, pour y mettre bon ordre, en appelle à l'autorité des Pasteurs en invitant les Conférences épiscopales à élaborer, en accord avec le Siège Apostolique, « des catéchismes fidèles aux contenus essentiels de la Révélation, mis à jour quant à la méthode, capables d'éduquer dans une foi solide les générations chrétiennes des temps nouveaux ».

b) La conférence du cardinal Ratzinger<sup>6</sup>

Le point fondamental pour le développement et la compréhension de notre thème est la conférence donnée, à Lyon et à Paris les 15 et 16 janvier 1983, par le cardinal Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Sans vouloir commenter en détail cette intervention, nous désirons simplement relever les arguments qui, à notre avis, se réclament du genre « catéchisme ». Ces arguments, de même qu'ils ouvrirent la voie à l'élaboration du CEC, *mutatis mutandis*, établissent la nécessité du catéchisme pour la transmission exacte de la foi.

Le cardinal Ratzinger considère tout d'abord comme une faute grave de supprimer le catéchisme et d'en déclarer dépassé le genre même. L'utilisation d'un simple instrument n'est pas en cause, mais bien « la structure fondamentale de la transmission de la foi », « née de la logique de la foi » qui est « aussi ancienne que le catéchuménat, c'est-à-dire aussi ancienne que l'Église elle-même ». Le manque même d'attention à cette réalité est, à son avis, ce qui a mené à « la fragmentation de la doctrine de la foi » et à ce que « sa vérité elle-même fût mise en cause ».

- Il considère que la question du catéchisme englobe implicitement la place réservée aux « sources » dans le processus de transmission de la foi. Le Cardinal reconnaît l'effort réalisé lors des dernières décennies pour revenir à l'Écriture, mais critique ce retour réalisé sans considération pour la Tradition de l'Église. En procédant de la sorte, affirme-t-il, « on ne niait pas le dogme en général, mais il devenait une sorte de cadre directeur extérieur, de faible importance pour le contenu et la structure de la catéchèse ».

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

- Arrivée à ce point, la conférence engage la partie positive. Le Cardinal part de l'antériorité et de l'autorité de la foi baptismale sur toute théorie théologique. La raison en est simple : « la foi exprime la vie de l'Église, qui est supérieure aux explications théologiques et à leurs hypothétiques certitudes ». Commentant *Jean 17,3* : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent Toi, le seul vrai Dieu et ton envoyé Jésus-Christ », il affirme que « la foi jaillit et se réalise dans la vie, elle donne force pour vivre ». La raison en est simple, « la foi est vie parce qu'elle est "relation", c'est-à-dire connaissance qui devient amour, un amour né de la connaissance et qui conduit à elle ». Dans cette relation, la médiation de l'Église est indispensable : « Dans ce "nous" vit la mémoire qui nous fait retrouver ce que nous avons oublié : Dieu et son envoyé ».

- Pour avancer dans sa proposition, le Préfet de la Doctrine de la foi établit une distinction capitale entre Révélation comme « acte unique,

6 Texte français de la conférence :  
<http://tiny.cc/ratzinger-1983>

indicible en paroles humaines, par lequel Dieu se révèle à sa créature» et «l'acte de réception par lequel la condescendance divine se fait perceptible par l'homme sous forme de révélation», ce dont atteste l'Écriture. La conséquence est claire, «seule la Révélation est, à proprement parler, «source», source à laquelle s'abreuve l'Écriture; en conséquence, le contenu de celle-ci n'est accessible que si elle est en relation avec l'acte révélateur et l'accueille dans un réseau de références par lesquelles le Dieu vivant se communique par le Christ dans l'Esprit. C'est alors que «la Bible est expression et instrument de cette communion grâce à laquelle le "je" divin et le "tu" humain se rejoignent dans le "nous" de l'Église fondée par le Christ».

Après ces points fondamentaux, Joseph Ratzinger s'attaque au thème de la structure de la catéchèse. En effet, une fois établi que la structure de la catéchèse doit correspondre aux dimensions essentielles de l'existence chrétienne, le Cardinal en appelle à cette structure dont le cœur remonte aux origines de l'Église, parce qu'elle en constitue les éléments vitaux : le symbole de la foi, les sacrements, le décalogue et la prière du Seigneur. Il considère ces quatre «pièces maîtresses» traditionnelles comme «éléments structurants et lieux de concentration de l'enseignement catéchétique, [qui] ont ouvert l'accès à la Bible et à la vie de l'Église».

## *Thème*

L'intervention du cardinal Ratzinger fit l'effet de la chute d'une pierre dans un lac; provoquant des remous qui atteignirent tous les recoins de l'Église, engendrant des réactions diverses. À dire vrai, beaucoup ne comprirent pas la véritable portée de l'intervention, ni ne se rendirent compte que le Cardinal «avait opéré un déplacement théologique et catéchétique à propos de la conception du catéchisme». Les plus traditionalistes applaudirent ce qu'ils considéraient comme «la restauration» du genre catéchisme, confondant leur propre position avec celle du Cardinal, pensant qu'il reliait de nouveau catéchèse et catéchisme compris comme «le manuel synthétique de théologie». De leur côté, paradoxalement pour la même raison, ceux qui étaient soucieux de l'évolution du mouvement catéchétique refusèrent cette intervention pensant qu'elle ne prenait pas en compte les avancées bibliques, liturgiques et catéchétiques et tentait d'imposer une catéchèse doctrinale qui ne tenait pas compte du rejet de l'homme moderne ni des acquisitions pédagogiques.

### c) Le Catéchisme de l'Église Catholique

Deux ans plus tard, dans cette atmosphère polémique, lors de la tenue du Synode extraordinaire des évêques convoqué par Jean-Paul II, les Pères synodaux transmirent au Pape le désir que «fût rédigé un Catéchisme ou abrégé de toute la doctrine catholique sur la foi et sur la morale, qui ferait référence pour les catéchismes ou les résumés qui paraissent dans les divers pays. La présentation de la doctrine devrait être

biblique et liturgique, exposant une doctrine à la fois sûre et adaptée à la vie actuelle des chrétiens». Quelques mois plus tard, Jean-Paul II approuvait cette demande et soutenait cette « aventure » de l'élaboration de ce qui s'appellerait le *Catéchisme de l'Église Catholique*<sup>7</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur les vicissitudes et débats qui accompagnèrent la publication du CEC. Nous noterons simplement qu'une des premières finalités de cette publication fut de stimuler l'élaboration des catéchismes locaux.

Par la Constitution apostolique *Fidei depositum*, Jean-Paul II non seulement promulgue le Catéchisme mais aussi en indique le sens. En premier lieu, il souligne que, joint à la rénovation liturgique, à la publication du Code de Droit Canon de l'Église latine et des Canons des Églises orientales catholiques, « le Catéchisme est une très importante contribution à l'œuvre de rénovation de la vie ecclésiale, souhaitée et promue par le concile Vatican II » (FD 1g). Par ces mots, le Pape affirme que le CEC n'est pas seulement héritier du Concile, mais que c'est une pièce maîtresse pour promouvoir l'esprit conciliaire de rénovation.

En second lieu, c'est très important pour notre thème, Jean-Paul II met en valeur le procédé d'élaboration du catéchisme qui lui valut le titre de *Catéchisme de l'Église Catholique*. Comme l'écrivait le Pape : « La réalisation de ce Catéchisme reflète la nature collégiale de l'épiscopat et atteste de la catholicité de l'Église » (FD2d).

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

Cette affirmation est capitale pour deux raisons. Premièrement, alors que la publication du CEC est réalisée « en vertu de l'autorité apostolique » du Pape, comme « un service que le successeur de Pierre veut rendre à la Sainte Église Catholique » (FD4a.b), Jean-Paul II manifeste qu'il réalise cet acte d'autorité dans la collégialité de l'épiscopat. De cette façon, il manifeste que « l'autorité n'est pas quelque chose d'imposé de l'extérieur, mais que le témoignage commun se révèle publiquement et concrètement ». La seconde raison découle de la précédente. Le CEC étant une œuvre collégiale, où résonne « la symphonie de la foi », « le catéchisme doit être assumé et présenté dans et par les différentes Églises particulières comme quelque chose qui leur appartient en propre, à elles et à l'enseignement apostolique qui les maintient en communion ».

Ceci suppose que le dynamisme de communion, que le CEC exprime et promeut, ne retire pas la responsabilité du magistère des évêques vis-à-vis de leurs Églises mais au contraire la stimule.

7 Sur les réactions au CEC, voir la bibliographie en annexe.

## 2. Le catéchisme, acte du Magistère au service du développement chrétien

Par le parcours suivi, la question, qui a motivé notre travail, apparaît avec plus de clarté, à savoir la pertinence du genre littéraire “catéchisme” pour le *xxi<sup>e</sup>* siècle. Il est évident qu’à l’étude des faits, la réponse est affirmative. La publication du CEC, il y a un peu plus de vingt-cinq ans, confirme que le catéchisme est toujours « un instrument valide et autorisé au service de la communion ecclésiale et une norme sûre pour l’enseignement de la foi » (FD 4a). Mais cette valeur reconnue au CEC s’étend aussi aux catéchismes que les autorités ecclésiastiques doivent rédiger en tenant compte des diverses situations et cultures, tout en préservant l’unité de la foi et la fidélité à la doctrine catholique. Jean-Paul II a encouragé cette tâche.

Cependant les questions soulevées autour de la publication du CEC demeurent dans le débat théologique et pastoral d’aujourd’hui : la crise de la foi est-elle principalement une crise de la connaissance de la foi ? Le catéchisme est-il l’instrument privilégié pour surmonter cette crise ? Comment se présente le problème de l’inculturation et de l’adaptation aux destinataires ? Notre objectif est d’apporter une perspective plus vaste qui éclaire le sujet. La conférence du cardinal Ratzinger nous a mis sur la voie. Pour surmonter les préjugés et comprendre l’apport unique du catéchisme dans le dynamisme de la transmission de la foi, nous allons mener une réflexion fondamentale.

Thème

### 2.1 Jésus-Christ, en personne, est la Parole de Dieu

La théologie catéchétique affirme que Jésus-Christ est le centre de la catéchèse. « Catéchiser [...] c’est découvrir dans la personne du Christ le dessein éternel de Dieu. C’est chercher à comprendre la signification des gestes et des paroles du Christ, des signes réalisés par Lui ». Ce qui se définit ici, c’est le christocentrisme de la catéchèse, par lequel elle enseigne « le Christ, le Verbe incarné et Fils de Dieu et tout le reste [...] en référence à Lui ». La catéchèse se présente soit comme une fonction particulière du « ministère de la parole », soit comme un service pour la « transmission de la doctrine chrétienne ». Dans l’un et l’autre cas : « parole » et « doctrine », quoique de connotations différentes, doivent être comprises en référence directe à Jésus-Christ. Deux références aideront à la compréhension.

La première est empruntée à Benoît XVI. Après avoir rappelé que la foi chrétienne n’est pas une « religion du livre », mais que le christianisme est « la religion de la Parole de Dieu », non pas d’une parole écrite et muette, mais « de la Parole du Verbe incarné et vivant », et précisé l’emploi analogique de l’expression « Parole de Dieu », il affirme

sans détours, avec un réalisme inhabituel, que le Fils même est « la Parole, le *Logos* », et que la Parole éternelle s'est faite petite, toute petite au point de tenir dans une mangeoire. Elle s'est faite petit enfant pour que la Parole soit à notre portée. « Alors, la Parole peut être entendue, non seulement elle a une voix, mais elle a aussi un visage que nous pouvons contempler : Jésus de Nazareth ».

La seconde est extraite de saint Augustin. Lors de son commentaire de *Jean 7,16* : « ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé », il affirme que le Christ en personne est la doctrine du Père. Reconnaisant la difficulté qu'il peut y avoir à comprendre cette doctrine, il conseille : « Ne cherche pas à comprendre pour croire, mais crois pour comprendre, parce que si on ne croit pas on ne comprend pas ». Plus loin, il précise jusqu'où croire peut mener : « que vous croyiez en Lui, non que vous Le croyiez. Si vous croyez en Lui, vous Le croyez ; mais, qui Le croit, ne croit pas en Lui immédiatement ». « Qu'est-ce donc que croire en Lui ? (*credere in eum*) C'est L'aimer en croyant, Le désirer en croyant, aller à Lui en croyant, se laisser incorporer à ses membres ».

Ces deux références sont une aide pour approfondir notre réflexion. La relation, relation d'amour avec Jésus-Christ au sein de son Église, est la condition pour être éclairé dans la foi. C'est cette notion personaliste de la révélation, exigeant de la part de l'homme une réponse de foi dans laquelle il s'implique personnellement, qui éclaire non seulement la place du catéchisme dans la catéchèse, mais aussi celle de la Bible elle-même. La question fondamentale qui se pose est de savoir comment, aujourd'hui, un homme et une femme du xxi<sup>e</sup> siècle peuvent rencontrer Jésus-Christ.

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

## 2.2 Jésus-Christ, présent dans son Église par le pouvoir de l'Esprit

Le témoignage de l'Esprit maintient vivante la présence du Christ dans son Église et c'est Lui qui suscite l'amour dans le cœur des croyants pour qu'ils entrent en relation avec Jésus-Christ et puissent Le reconnaître comme la Parole que le Père a prononcée pour leur salut. L'Esprit est donc le garant de l'actualité permanente de la Parole divine. Mais, où l'Église a-t-elle la possibilité de transmettre cette Parole ?

a) dans l'étroite union de l'Écriture et de la Tradition

La Parole divine ne se trouve ni dans l'Écriture seule ni dans la Tradition seule, elle subsiste dans l'étroite union naturelle entre les deux, puisque « la Sainte Tradition et l'Écriture sainte sont étroitement unies

et entrelacées l'une à l'autre, elles naissent de la même source, s'unissent en un même flot, se dirigent vers la même fin<sup>8</sup> ». C'est pourquoi, la catéchèse ne se réduit pas à initier à la lecture et à la connaissance de documents, même bibliques. Elle fait en sorte que les disciples de Jésus se plongent dans la vie ecclésiale qui actualise la Tradition de l'Église, afin que, partageant cette vie et à la lumière de la foi, ils puissent reconnaître la Présence que l'Écriture annonce. Ainsi, à travers l'initiation chrétienne (vie ecclésiale) la catéchèse entraîne le croyant à confesser la foi pour que, en communion avec le Christ, il puisse « penser comme Lui, agir comme Lui, aimer comme Lui ».

b) par le service du Magistère

Le Magistère n'est pas la source de la Parole divine, mais il est garant de ce que le peuple de Dieu vive de cette Parole dans la communion de l'Église et la proclame au cours de l'histoire, dans les contextes sociaux et culturels de ceux auxquels il s'adresse<sup>9</sup>.

Approfondissons cela. Les évêques, en tant que successeurs des apôtres et principes visibles d'unité, ont pour mission d'enseigner. Leur service de la Parole de Dieu leur vient en vertu du charisme de la vérité qu'ils ont reçu par le sacrement de l'ordre, ils l'exercent en communion avec le collègue apostolique, présidé par le successeur de Pierre. Ce ne sont pas les évêques qui actualisent la révélation, c'est l'ensemble de l'Église, mais ce sont bien eux qui garantissent que cette actualisation est fidèle au fait attesté par l'Écriture et se situe bien dans la Tradition dont l'Église est héritière.

L'intervention du magistère de l'évêque dans son diocèse a toujours un double but : d'une part, il garantit la communion dans la foi de son Église particulière avec l'Église universelle et d'autre part il se porte garant de ce que la Parole de Dieu soit annoncée selon les paramètres socio-culturels qui sont l'identité du peuple qu'il préside. Par conséquent, son service de la catholicité de l'Église ne vise pas seulement l'annonce de l'Évangile sur le territoire de son Église, mais aussi que l'Évangile, tel qu'il est annoncé et vécu dans son Église particulière, enrichisse la communion de l'Église universelle.

- En effet, si l'évêque exerce toujours son magistère en tant que membre du collège épiscopal en communion avec le successeur de Pierre, il faut préciser qu'il l'exerce aussi au sein du peuple de Dieu.

8 *Dei Verbum* 9

9 *Christus Dominus*, Décret sur la charge pastorale des évêques :

<http://tiny.cc/christus-dominus>  désormais CD.

Son intervention, réalisée avec l'autorité qui lui est propre, n'ajoute rien à la foi commune, mais elle a pour mission de protéger, expliquer et favoriser l'accueil de cette foi dans sa vérité, pour que les baptisés en vivent et la développent comme témoignage du Christ.

c) Le catéchisme au service de la vérité de la foi

Le catéchisme ne peut jamais être un acte d'autorité de la part des évêques ; au contraire, l'exercice de l'autorité que suppose la promulgation d'un catéchisme est toujours un service rendu à la foi commune en vue de l'Évangélisation. Pour cette raison, le catéchisme ne peut être présenté comme alternative à l'Écriture Sainte ni comme substitut à la Tradition vivante de l'Église. Sa fonction est plus humble mais non moins transcendante.

Le catéchisme, en tant qu'acte du magistère des évêques, se situe entre l'Écriture et la Tradition. Son objectif est d'aider, par la compréhension de la foi, à pénétrer le mystère de Jésus-Christ annoncé par l'Écriture et d'indiquer de quelle manière Sa Présence se fait réelle dans la vie bimillénaire de l'Église que compose le peuple de Dieu dans son ensemble, avec ses conditions sociales, culturelles, religieuses. En réalité, c'est l'Esprit qui actualise l'avènement chrétien dans la foi du peuple de Dieu que Lui-même insuffle. C'est aussi ce même Esprit qui accorde sa grâce aux évêques pour que, par la promulgation d'un catéchisme, ils éclairent leurs Églises et leur garantissent la vérité de la foi, leur offrant une orientation sûre dans l'exercice de leur mission évangélisatrice.

*Juan Carlos  
Carvajal Blanco*

### 3. La place du Catéchisme dans la Catéchèse

Nous pouvons désormais répondre positivement à la question qui ouvrirait ce travail : le catéchisme, comme acte du magistère, est un service rendu à la véritable actualisation et compréhension de la Parole de Dieu qui advient quand l'avènement du Christ, dont témoigne l'Écriture, est reconnu dans la vie de l'Église et accueilli dans sa foi. Ceci dit, dans cette dernière partie, notre réflexion s'intéressera aux questions de théologie catéchétique et pastorale. Nous indiquerons en premier lieu ce qui caractérise le « genre catéchisme » ; ensuite nous évoquerons rapidement l'inspiration catéchuménale que l'Église demande aujourd'hui à la catéchèse, enfin nous signalerons quelques usages du catéchisme dans l'activité catéchétique.

#### 3.1 Le genre « catéchisme »

Le catéchisme n'est pas un matériel de plus, il ne peut se confondre avec un quelconque commentaire. Ainsi que nous l'avons souligné, c'est un acte magistériel réservé à qui a autorité pour le réaliser : le Pape,

l'évêque, les conférences épiscopales. Par la promulgation d'un catéchisme, les évêques exercent, de façon personnelle, leur responsabilité dans la catéchèse et manifestent que ce sont eux les catéchistes par excellence. C'est par le catéchisme qu'ils servent effectivement la vérité dans l'activité catéchétique qui se réalise dans leur diocèse.

a) éléments qui caractérisent le catéchisme

Ensuite, il faut caractériser le catéchisme en lui-même. Ce n'est pas tâche facile car, au long de l'histoire, le terme de catéchisme a eu divers sens, avec des objectifs et des finalités diverses. Il est évident que, depuis la publication du CEC, le genre « catéchisme » est marqué par la définition que la constitution apostolique « *Fidei depositum* » en donne. Se référant au CEC, Jean-Paul II affirme :

C'est un exposé de la foi de l'Église, de la doctrine catholique, attesté ou éclairé par l'Écriture Sainte, la Tradition apostolique et le Magistère ecclésiastique. Je le reconnais comme un instrument valable et autorisé au service de la communion ecclésiale, comme une norme sûre pour l'enseignement de la foi.

## Thème

- Le catéchisme est une expression autorisée de la foi de l'Église et de la doctrine catholique, en aucun cas il ne promeut une ligne théologique particulière, ni ne récolte les fruits des dernières recherches bibliques et théologiques. La raison en est simple : il se présente comme un service rendu à la foi commune. En réalité, non seulement il promeut la communion du peuple de Dieu qui chemine en cette époque de l'histoire et sur un territoire déterminé (communion synchronique), mais il a pour finalité d'introduire dans la communion ecclésiale qui, en remontant aux Apôtres, transcende le temps et le lieu (communion diachronique).

- C'est pourquoi, pour son élaboration les évêques tirent « le neuf et le vieux » du témoignage de la révélation que donnent l'Écriture Sainte, la Tradition apostolique et le Magistère ecclésiastique. Cependant le catéchisme n'est pas une simple accumulation de documents, il doit présenter « un exposé organisé et synthétique des contenus essentiels et fondamentaux de la doctrine catholique aussi bien sur la foi que sur la morale ». Le catéchisme ne doit pas seulement porter témoignage de la foi, cette expression doit être articulée pour qu'elle renvoie à l'avènement chrétien lui-même et aide à « percevoir l'admirable unité du mystère de Dieu, de son dessein salvateur ainsi que la place centrale de Jésus-Christ, Fils unique de Dieu... ».

- Bien que les catéchismes soient élaborés en collaboration avec des théologiens et des spécialistes, c'est en réalité une œuvre de pasteurs. C'est pourquoi, il faut présenter le catéchisme comme un service pour

le bien du peuple de Dieu, dans l'intention de promouvoir la vie chrétienne. En effet, bien que ce soit un texte qui exprime « doctrinalement » la foi, en réalité le catéchisme naît de la foi et de l'expérience chrétienne du peuple de Dieu et vise à servir et affermir cette même foi et développer la vie chrétienne dans la communion et la mission ecclésiale.

b) les catéchismes locaux au service de l'inculturation et de l'adaptation à leurs destinataires

À ces traits communs entre le CEC et les catéchismes, il est nécessaire d'en ajouter un autre tout aussi important : la responsabilité des catéchismes locaux pour inculturer la foi dans l'espace socioculturel d'un territoire, ou s'adapter aux conditions socio-psychologiques des destinataires. Ce thème, si sensible pour le concile Vatican II, a poussé les Pères conciliaires à préférer un « directoire » à un catéchisme. Le même thème transparait quand, dans la relation finale du Synode extraordinaire, les Pères synodaux demandent à Jean-Paul II l'élaboration d'un catéchisme ou d'un abrégé qui serait « un texte de référence pour les catéchismes ou abrégés rédigés dans les divers pays ». Le CEC assume cette indication et délègue aux catéchismes locaux la tâche impérative de l'inculturation et de l'adaptation aux destinataires.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* est destiné à encourager et faciliter la rédaction de nouveaux catéchismes locaux qui tiendront compte des diverses situations et cultures, mais qui garderont précieusement l'unité de la foi et la fidélité à la doctrine catholique.

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

Il existe, en effet, un impératif dans l'élaboration des catéchismes locaux. Le catéchisme qu'un évêque promulgue dans son diocèse est non seulement la garantie de la communion de son Église particulière à la foi de toute l'Église, mais aussi la contribution de son Église à l'Église universelle. Le fait que les catéchismes locaux ont l'obligation d'être approuvés par le Saint Siège, exprime cette double direction. C'est pourquoi, si le CEC se présente comme référence pour l'élaboration des catéchismes locaux, il n'empêche en rien la créativité de ceux-ci. C'est cette référence à la foi commune, qu'offre le CEC, qui permet la créativité des catéchismes locaux dans le processus d'inculturation et d'adaptation auquel ils sont tenus.

### 3.2 Une catéchèse au service de l'initiation chrétienne

Le catéchisme n'est pas la catéchèse. Non seulement l'évolution du *Mouvement catéchétique* du siècle passé a déjà établi cette distinction, mais elle découle aussi de la compréhension nouvelle que l'assemblée conciliaire a acquise dans ses débats sur des thèmes aussi essentiels

que la Révélation, la foi, la centralité de l'Église, la liturgie, la culture, l'expérience humaine... Cette compréhension nouvelle se trouve réunie dans les grands documents produits par le Concile. Le souci que manifestèrent les Pères conciliaires de restaurer « le catéchuménat des adultes, en plusieurs étapes » fut déterminant pour le devenir de la catéchèse postconciliaire. Dans ce domaine, les indications exposées par le Décret *Ad gentes* 13,14 sont, elles aussi, fondamentales. Ces orientations furent scellées par la promulgation du *Rituel d'initiation chrétienne des adultes* (6-1-1972), par la Sacrée Congrégation pour les Sacrements et le Culte Divin.

À partir de ces orientations, le catéchuménat baptismal est devenu la référence obligée de la catéchèse postconciliaire. Les différents pontifes ont insisté sur le bien-fondé de cette inspiration, les conférences épiscopales lui ont aussi donné de l'importance et le *Décret général pour la catéchèse* l'a développée à son tour. Sans insister sur le caractère propre d'une catéchèse dont la finalité est d'accompagner ceux qui s'initient pour qu'ils entrent en communion avec le Christ par leur participation à la vie ecclésiale, nous précisons simplement que, dans cette catéchèse initiatique, le catéchisme est un référent et non un substitut. Lui, il illumine le mystère de Jésus de Nazareth que celui qui s'initie recherche comme Maître et Seigneur, mais il ne dévoile pas le mystère; il aide à découvrir sa présence dans la vie ecclésiale, mais ne remplace pas le dynamisme propre du processus initiatique par lequel le disciple, par grâce et librement, s'identifie à son Seigneur.

Thème

### 3.3 Quelques clés pour l'utilisation du catéchisme dans l'activité catéchétique

L'énoncé de cette partie demanderait un développement plus long, nous allons nous limiter à évoquer cinq clés qui, à notre avis, peuvent avoir une incidence sur des aspects majeurs de l'activité catéchétique.

- Le « catéchisme » et le « directoire », référents de l'action catéchétique de l'Église locale? L'évêque est le premier responsable de la catéchèse de son diocèse: son intervention ne se limite pas à la promulgation des catéchismes, il a aussi le devoir de donner les orientations nécessaires pour l'organisation du ministère catéchétique de son Église particulière. Ces orientations, recueillies dans un directoire, découleront des principes théologiques et pastoraux communs à l'Église universelle, mais ils offriront la réalité concrète nécessaire pour être un référent dans l'exercice de la transmission de la foi dans le diocèse. *Catéchisme et directoire sont complémentaires.*
- Le catéchisme comme référent du contenu mais aussi de la pédagogie de la foi. En évoquant la transmission de la foi, « on tombe

facilement dans le dualisme “contenu-méthode” en se limitant à l’un ou l’autre sens ». En réalité, on ignore que la révélation se manifeste par des œuvres et des paroles intrinsèquement liées, et donc que son actualisation, au service de laquelle œuvre la catéchèse, n’advient pas seulement par le soutien de l’orthodoxie doctrinale, mais aussi par la reprise de manières de faire qui rendent visibles les façons d’agir de Dieu. *Le catéchisme n’est pas seulement garant du contenu de la foi, il l’est aussi de sa pédagogie, comprise d’un point de vue théologique.*

- Le catéchisme fait partie de la catéchèse par la médiation des catéchistes. En effet, les catéchistes reçoivent leur mission du représentant de l’évêque, mais ils exercent leur activité en raison de leur consécration baptismale qui les fait participants de la mission prophétique du Christ. Par le baptême, les catéchistes (la plupart laïcs) possèdent un sens de la foi qui leur permet de connaître par nature profonde les choses de la foi mais aussi les rend capables d’en témoigner et de les transmettre. Ce sens de la foi que le baptisé reçoit par grâce (*sensus fidei fidelis*), il le développe dans la mesure où, entre autres choses, il participe à la vie de l’Église, *par médiation du sens de la foi de l’ensemble des croyants (sensus fidei fidelium)*.
- Avec l’Écriture sainte, le catéchisme est garant de l’acte catéchétique. « L’Écriture Sainte seule » ne l’est pas, « le catéchisme seul » non plus, et moins encore les « seuls matériels catéchétiques » qui accaparent trop souvent l’action catéchétique. La Parole doit être proclamée au travers du texte biblique, mais cette même Parole doit pouvoir être reconnue, dans l’Église elle-même et dans le croyant lui-même, par la lumière que produit le témoignage de foi du catéchisme.
- Le catéchisme au service d’une catéchèse du mystère. Le catéchisme sert à la communication de la foi, dans la mesure où il facilite l’expérience de foi. Ainsi, l’histoire, la communauté ecclésiale, la vie des sujets, sont les lieux où apparaît, de façon diverse, le mystère du salut révélé par le Christ. L’action mystérieuse, mais réelle, de l’Esprit le rend présent. La foi n’apparaît pas tant que le croyant ne s’est pas confronté à l’avènement de la foi et n’en a pas fait l’expérience. Le catéchisme doit aider à ce que la catéchèse pénètre l’épaisseur du réel et y fasse naître l’expérience du mystère qui l’habite et a pour nom : Jésus-Christ.

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

#### 4. Conclusion

Nous terminons cet exposé par quelques mots de la préface du *Catéchisme romain* que le CEC reprend dans son prologue. Cette citation, tirée des deux catéchismes que l’Église a promulgués pour la catholicité, a un intérêt spécial, non seulement parce qu’elle manifeste clairement la distinction entre le catéchisme et la catéchèse, mais aussi parce qu’elle réclame l’effort d’adapter l’enseignement du mystère de

la foi, dont témoignent les deux catéchismes, à la situation de foi, de culture et de société des destinataires, effort qui, en un premier temps, correspond aux catéchismes locaux et ensuite au catéchiste lui-même.

Celui qui enseigne doit se faire tout à tous pour les gagner tous à Jésus-Christ [...] Surtout, qu'il ne s'imagine pas qu'il lui a été confié une seule sorte d'âmes, et donc qu'il lui est permis d'enseigner et de former de la même manière tous les fidèles à la véritable piété, avec une seule méthode, toujours la même. Qu'il sache bien que les uns sont, en Jésus-Christ, comme des nouveau-nés, d'autres comme des adolescents, d'autres enfin comme déjà en possession de toutes leurs forces [...] il faut soigneusement tenir compte de ceux qui ont besoin de lait et de ceux qui ont besoin de nourriture plus consistante [...]. L'Apôtre [...] précisa qu'il fallait considérer que ceux qui sont appelés au ministère de la prédication sont dans l'obligation d'adapter leur langage à l'esprit et à l'intelligence de leurs auditeurs, au moment de transmettre l'enseignement du mystère de la foi et ses règles de vie.

*(Traduit de l'espagnol par Nicole Bonmaterre et Jean-Robert Armogathe. Titre original: ¿El catecismo, un género literario para el siglo XXI?)*

## Thème

*Juan Carlos Carvajal Blanco (né en 1961) est prêtre (Madrid), licencié en théologie catéchétique (San Dámaso) et docteur en théologie systématique (Salamanque). Il dirige le département d'évangélisation et catéchèse de la Faculté de théologie à San Dámaso et la revue Teología y Catequesis; dernières publications: La misión evangelizadora de la Iglesia. A los cincuenta años de la promulgación del decreto "Ad gentes", PPC Editorial, 2016; Evangelizadores al servicio del Espíritu. Reflexión sobre la relación primordial entre el evangelizador y el Espíritu de Cristo en la acción misionera de la Iglesia, PPC Editorial 2018.*

**Bibliographie complémentaire**

● Sur l'histoire des catéchismes :

J.-M. GIMÉNEZ, *Un catecismo para la Iglesia universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985* (Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1987); C. BISSOLI, *et alii, Il catechismo ieri e oggi. Studi sul significato dei catechismi nel passato e nel presente della catechesi della Chiesa* (Eledici, Leumann [To] 1987); M. SIMON, *Un Catéchisme Universel pour l'Église Catholique. Du concile de Trente à nos jours* (University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1992); A. AMATO, « Il catechismo : dalle origini al CCC », en : A. AMATO, *et alii* (a cura di), *La catechesi al traguardo. Studi sul Catechismo della Chiesa Cattolica* (LAS, Roma 1997) 11-26; J. MOLINARIO, *Le catéchisme, une invention moderne. De Luther à Benoît XVI* (Bayard, Paris 2013); G. BIANCARDI, « Il Catechismo della Chiesa Cattolica nella storia dei catechismi. Uno sguardo storico sintetico », en : R. FISICHELLA (a cura di), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale* (Libreria Editrice Vaticana – Edizioni San Paolo, Città del Vaticano – Milano 2017) 773-798.

● Sur les réactions au CEC :

Card. J. RATZINGER – CH. SCHÖNBORN, *Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica* (Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1994); J. HONORÉ, « El "Catecismo de la Iglesia católica", génesis y perfil », en : O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – J.-A. MARTÍNEZ CAMINO (Eds.), *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos* (San Pablo, Madrid, 1983) 65-83; CH. SCHÖNBORN, « Criterios de redacción del Catecismo », en : *Ibidem*, 84-93; J.-M. ESTEPA LLAURENS, « Génesis y Elaboración del Catecismo de la Iglesia Católica », en : M. DEL CAMPO GUILARTE (ed.), *El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación* (Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004) 13-24; R. MARTINELLI, « Storia e struttura del catecismo », en : R. FISICHELLA (a cura di), *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale. Nuovo commento teologico-pastorale*, o.c., 799-804; CH. SCHÖNBORN, « Il Catechismo della Chiesa Cattolica nelle chiese particolari », en : *Ibidem*, 813-824.

Juan Carlos  
Carvajal Blanco

## Le catéchisme dans la cité



Bernard  
Giroux

« Tu sais que je vais partir en retraite ? » demande un enfant à une fille de son âge. Celle-ci s'efforce de l'imaginer en grand-père retraité, sans y parvenir, et rétorque, avant de soupirer : « N'importe quoi ! T'as huit ans. T'as même pas commencé à accumuler tes 41 annuités. » « Si tu me crois pas, t'as qu'à venir au caté » conclut le garçon, avant de lui faire remarquer qu'elle mange salement. La saynète, mise en ligne par les services diocésains de la Province de Rennes, s'achève par ce slogan : « Dieu donne un autre sens. Viens au caté. » Elle s'insère dans une série d'autres, dont le ressort humoristique tient à la polysémie des termes employés, jouant sur la perte de leur signification religieuse, particulièrement marquée chez les plus jeunes. Dans ce clip, les enfants s'auto-instruisent et l'un d'eux « clache » l'autre. La jeune fille mobilise un savoir technique et sécularisé auquel le garçon répond par un renvoi à la médiation institutionnelle, ici le catéchisme. Une réponse – adaptée aux modes de communication en cours sur Internet – aux lacunes de l'assimilation de la culture religieuse par les adolescents d'aujourd'hui, appuyée davantage sur le groupe de pairs (les amis, mais aussi les médias et l'environnement multiculturel) que sur les médiations habituelles, la famille, l'école et l'enseignement confessionnel<sup>1</sup>.

La rupture de transmission intergénérationnelle et la recomposition des modes de transmission intragénérationnelle en ce qui concerne la culture et les croyances catholiques s'amorce dans les années soixante, lorsque s'enclenche un effondrement des effectifs. Au début de cette décennie, près de 90 % des enfants fréquentaient le catéchisme, comme livre et comme institution, contre environ 60 % en 1982, 43 % en 1990, et 17 % aujourd'hui<sup>2</sup>. Les explications sont plurielles et ne font pas consensus auprès des observateurs, d'autant que l'on manque d'études précises qui permettraient de les établir fermement. Aussi, les lignes qui suivent relèvent-elles davantage de l'observateur avisé que d'une analyse

1 Bruno MICHON, *Adolescent d'hier et d'aujourd'hui, culture religieuse et perception de l'altérité: une comparaison socio-historique dans le cadre franco-allemand*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Strasbourg, 2011.

2 René Rémond, Jacques Le Goff dir.,

*Histoire de la France religieuse* Tome IV, Seuil, 1982, p. 382. Gérard Cholvy, Yves-Marie Hilaire dir., *Le fait religieux aujourd'hui en France*, Paris, Cerf, 2004, p. 51. Mélinée Le Priol, « Je ne suis pas pratiquant, mais mon enfant va au caté », *La Croix*, 16-17 septembre 2016, p. 14-15.

historique rigoureuse et solidement étayée. Elles avancent quelques hypothèses explicatives, qui s'inscrivent dans un profond changement anthropologique que l'on ne saurait traiter dans son entièreté en quelques pages. Elles évoquent dans le même temps quelques uns des défis que cet amenuisement statistique et les mutations des modes de socialisation religieuse posent aux catéchistes et aux catéchètes et au-delà, à leur Église.

### Comment en est-on arrivé là ?

La soudaineté de l'effondrement des connaissances religieuses est volontiers attribuée à des lacunes dans leur mode de transmission. Le catholicisme français a ainsi été traversé par un débat tumultueux sur le contenu et sur la pédagogie de la catéchèse des enfants. L'un et l'autre ont connu au cours du xx<sup>e</sup> siècle une profonde évolution : l'apprentissage mécanique d'une série de réponses à des questions portant sur la doctrine a fait place à un processus d'initiation adapté à la personnalité de l'enfant dans le but de lui faire vivre une expérience de foi en communauté. On est passé du « par cœur » aux « parcours » résumait un observateur<sup>3</sup>. Inspirée d'idées venues d'Allemagne et des travaux menés depuis les années cinquante autour de Joseph Collomb, cette démarche s'est incarnée au cours des années quatre-vingt dans le document *Pierres vivantes*. Les débats ont été fournis et vifs à ce sujet, entre les partisans de cette approche et ceux qui estimaient que l'on ne transmettait qu'une partie de la doctrine, en écartant notamment la Tradition et la vie sacramentelle<sup>4</sup>. Le conflit s'est en partie apaisé suite aux mises au point romaines et épiscopales (conférence du cardinal Ratzinger de 1983, *Catéchisme de l'Église catholique* (1992), *Directoire général pour la catéchèse* (1997)) qui écartent toute démarche extrinséciste : la foi doit être initiée comme une relation vitale au Christ et appuyée sur une connaissance de Dieu. L'écoute et la mémorisation de la Parole et la Tradition, la découverte de la doctrine, l'intégration de règles et de normes participent à une mise en vie de la Parole. En de nombreux endroits, elle passe par la mobilisation de capacités sensorielles et par une éducation à la relation à autrui, qui participent de la formation personnelle et communautaire mais qui *in fine* doit faire prendre conscience à l'enfant de la dimension humaine et surnaturelle du rite. L'historien ne porterait rien de neuf au sujet de ce débat, sauf à replacer les renversements de tendance dans des évolutions culturelles et religieuses plus générales, la vigueur actuelle des critiques contre le pédagogisme catéchétique étant portée par un « catholicisme d'identité » en voie

Thème

3 Gérard CHOLVY, Histoire religieuse de la France contemporaine, T. III, Toulouse, Privat, 1988, p. 369.

4 Denise et Henri NOUAILLAT, « La catéchèse des enfants en France, aper-

cus d'hier à aujourd'hui », *Communio*, XXVI, n°4, juillet-août 2001, p. 63-79. Isabelle MOREL, *Les années Pierres vivantes*, Paris, DDB, 2015, 292 p.

d'affirmation depuis près de trente ans, alors que l'engouement pour correspondait à la prédominance d'un « catholicisme d'ouverture<sup>5</sup> ».

À qui cherche à expliquer le déclin de l'influence cléricale dans la France du xx<sup>e</sup> siècle vient spontanément un soupçon vis-à-vis de l'État laïque. En prenant en charge un service d'enseignement public, la III<sup>e</sup> république avait déjà déstabilisé l'organisation pratique du catéchisme, désormais relégué hors des salles de classe, et elle le concurrençait en dispensant une instruction savante et morale, qui se passait de Dieu, voire en contredisait la Parole. À force de tensions, de crises et de compromis, la situation avait fini par s'apaiser, au moins en apparence. L'observation de ces dernières décennies donne à voir une certaine continuité. Des années 1970 aux années 2000, l'État a vainement tenté de transférer les heures d'enseignement du samedi matin au mercredi matin<sup>6</sup>. La difficulté tenait à la relative intangibilité du compromis issu de la laïcisation de l'enseignement en France. L'article 2 de la loi du 28 mars 1882 sanctuarisait le principe d'une vacation hebdomadaire des élèves, hors du temps scolaire, pour l'enseignement religieux et la loi Debré (1959) confirmait que l'État assurait la liberté de culte et d'instruction religieuse aux élèves de l'enseignement public. Dès 1979, l'État savait cependant qu'il n'y dérogeait pas, juridiquement parlant, en déplaçant les cours. Pourtant, il n'a agi qu'avec prudence, à coup de réformes partielles ou localisées, confronté à la sensibilité du sujet et à la ferme pression des évêques.

Bernard  
Giroux

C'est dans les années quatre-vingt que leur opposition a été la plus manifeste. On l'a observé à l'occasion de la circulaire du 11 février 1987 par laquelle l'État permettait aux communes de concentrer les heures d'enseignement en primaire sur quatre jours afin de libérer les élèves et les locaux le samedi matin pour des activités sportives ou culturelles. La décision répondait à une attente; dès l'année scolaire 1987-1988, 2 500 communes se sont emparées de cette possibilité, au profit de 760 000 enfants. Les évêques y ont aussitôt vu une atteinte au temps réservé pour le catéchisme. Deux d'entre eux<sup>7</sup> ont saisi – avec succès – le tribunal administratif et des personnalités éminentes sont intervenues dans le débat public. « *Nous ne pourrions pas accepter cette privatisation intégrale du fait religieux<sup>8</sup>* » plaidait Mgr Plateau, au nom de ses confrères, en mobilisant plusieurs arguments.

5 Philippe PORTIER, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin dir., *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012, p. 19-36. Bruno Dumons, Frédéric Gugelot dir., *Catholicisme et identité*, Paris, Karthala, 2022.

6 Yves VERNEUIL, « La guerre du caté a bien eu lieu. Débats sur l'aménagement du temps scolaire dans les années 1980 »,

*Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, n° 132, octobre-décembre 2016, p. 125-137.

7 Il s'agit de Mgr Pierre Plateau, archevêque de Bourges, et de Mgr Georges Rol, évêque d'Angoulême.

8 Exposé de Mgr Pierre PLATEAU, président de la commission épiscopale de l'enseignement religieux devant l'assemblée des évêques de France à Lourdes 1987, Centurion, 1987, p. 66.

L'un d'eux était ainsi formulé : « [L'État] peut être amené [...] à souligner l'intérêt d'une instruction religieuse solide pour permettre aux jeunes d'avoir accès au patrimoine culturel de notre civilisation occidentale<sup>9</sup> » Défendre le catéchisme comme un lieu de transmission d'une identité civilisationnelle revenait à souligner le rôle social que pouvaient assurer les Églises à condition que les pouvoirs publics leur en confient la mission<sup>10</sup>. L'argument pouvait faire mouche dans la mesure où les années quatre-vingt étaient marquées par la prise de conscience d'une inculture religieuse généralisée, par l'Église comme par le pouvoir et une partie de l'opinion. Ignorance d'autant plus inquiétante qu'elle a vite été considérée comme un élément d'une amnésie plus vaste.

Pour autant, l'État a constamment décliné l'offre de contribution officielle à un service public d'enseignement religieux que lui faisait l'Église et s'est attelé à dispenser lui-même les connaissances religieuses indispensables à la compréhension de la culture et de l'identité occidentales. À partir de la seconde moitié de la décennie, les programmes et leurs accompagnements appellent à la prise en compte de la dimension religieuse dans l'enseignement de l'Histoire, à « enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque<sup>11</sup> » Leurs concepteurs en sont finalement venus à reconnaître l'évidence énoncée par Mgr Plateau : la foi a une dimension sociale, elle ne saurait relever de la seule vie privée dans laquelle l'État laïque et libéral entend la reléguer. Le rapport Debray (2002) a ainsi popularisé le concept de « fait religieux ». Certes, le terme s'accompagne d'un diplomatique affadissement<sup>12</sup>, mais il reconnaît que la religion a par essence une dimension sociale. Cela permet de mobiliser d'autres disciplines que l'histoire (le français et la philosophie essentiellement) pour l'enseigner.

On peut s'interroger sur les effets de cette prise en charge par l'école. En terme de quantité de connaissances acquises par les élèves, le bilan est douteux. Les catéchistes continuent de constater l'absence de maîtrise des fondements élémentaires par nombre d'enfants et même d'adultes que l'on tente d'associer à la démarche. Mais l'enseignement scolaire peut-il suppléer la société dans son rôle de transmission culturelle ? Le bilan ne serait-il pas plus lourd encore si les programmes n'avaient été modifiés ?

9 *Ibid.* p. 67.

10 Il souligne par ailleurs la place que les croyants occupent dans la vie associative et charitable.

11 Titre du colloque organisé par l'académie de Besançon en 1992. Czajka Henri, Joutard Philippe, Lequin Yves dir., *Enseigner l'Histoire des religions dans une démarche laïque*, CNDP/CRDP de Besançon, 1992, 348 p.

12 Dans son article « *Qu'est-ce qu'un fait*

*religieux?* », publié dans la revue *Études* de juillet 2002, Régis DEBRAY ne dissimule pas qu'il y a là une commodité : « *Ne le nions pas : le fait religieux est de bonne diplomatie. L'expression a de l'emploi parce qu'elle est commode et d'une neutralité peu compromettante [...]. Le laïque soupçonneux [...] excusera le religieux par le fait [...] le croyant réticent [...] excusera le fait parce que religieux* » (p. 171-172).

Thème

Si l'on aborde le sujet par l'angle qualitatif, on observe que l'enseignement laïc du fait religieux contribue à modifier le regard sur la religion. Dans la mesure où il porte sur plusieurs croyances, il favorise le relativisme, accompagnant un phénomène plus général de mise en concurrence du catholicisme avec quelques autres cultes sur le « marché religieux ». Par ailleurs, en classe, le fait religieux n'est mobilisé que dans des contextes chronologiquement éloignés (l'Antiquité et le Moyen-Age essentielle-ment) ou pour expliquer des œuvres peu familières aux enfants ; il en ressort une certaine patrimonialisation, la religion relevant d'une culture fondamentale certes, mais distante. Enfin, en dépit des efforts fournis pour former les enseignants<sup>13</sup>, rien n'assure que la plupart disposent des compétences et de l'empathie nécessaires pour faire saisir la dimension spirituelle intrinsèque à l'appartenance religieuse ou la contribution des croyants au bien commun. Il est plus facile d'expliquer le rôle de l'Église dans les multiples guerres et massacres ou dans le refus de la modernité que l'inspiration chrétienne de la construction européenne ou de l'assistance sociale. La tâche est en outre compliquée par une double pression exercée sur l'enseignant pour qu'il évite le fait religieux. D'un côté, certains parents ou élèves leur dénie – parfois violemment – toute légitimité en ce domaine ; d'un autre, l'institution prête au respect de la laïcité une attention particulière, souvent comprise – à tort – comme une interdiction d'aborder le religieux. Relativisée, extériorisée, asséchée, la religion telle que l'école la transmet aux enfants a peu de chance de susciter l'adhésion personnelle<sup>14</sup>. Ce n'est d'ailleurs pas sa mission.

Bernard  
Giroux

Au titre des raisons extérieures au catholicisme, il faut signaler une explication avancée à partir de l'enquête nationale du Comité National de l'Enseignement Religieux en 1993-1994 : celle de l'urbanisation<sup>15</sup>. Se concentrant sur les résultats en Pays-de-la-Loire, terre de chrétienté, Dorothee Elineau observait que la fréquentation du catéchisme est plus faible en ville qu'en campagne<sup>16</sup>. Rien de bien nouveau ; le constat avait déjà été dressé par Fernand Boulard et Jean Rémy à propos de la pratique religieuse dans les années 1952-65 et il y a fort à parier qu'il concernait aussi la catéchisation<sup>17</sup>. Ces auteurs précisaient que c'est dans les zones ur-

13 Signalons l'Institut européen en science des religions, créé au sein de l'École pratique des Hautes études en 2002 suite au rapport Debray, et destiné à former les enseignants au fait religieux.

14 À en croire une enquête sociologique récente, les journalistes portent également ce discours d'extériorité. Yann RAISON DU CLEUZIQU, *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, Paris, DDB, 2014, p. 265.

15 Une autre explication avancée par l'auteur tient au fait que les enfants seraient davantage scolarisés dans l'école

publique. Si le fait est peut-être vérifié localement, il ne correspond pas aux chiffres nationaux qui montrent une grande stabilité entre la fréquentation du public (près de 80 % des élèves) et du privé dans le primaire.

16 Dorothee ELINEAU, *La catéchèse en Pays de la Loire. Un héritage en voie de disparition?*, Norois, n°174, avril-juin 1997, p. 303-316.

17 Fernand BOULARD, Jean RÉMY, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Ed. Ouvrières, 1968, 213 p.

baines non organisées car trop récentes que des ruptures de transmission s'opéraient, aux dépens du catholicisme. S'ils pensaient alors aux banlieues, l'enquête de 1993-1994 reportait la même conclusion sur les zones périurbaines : leur population progressait sous l'effet de l'installation de jeunes parents, sans que le nombre de catéchisés ne suive en proportion. Or, c'est bien cette population périurbaine qui a continué de croître, passant de 9,4 à 15,3 millions entre 1968 et 2011<sup>18</sup>. La campagne échapperait-elle au phénomène ? Dorothée Elineau pouvait encore le croire :

En milieu rural, le repère paroissial demeure. L'église, bien visible au milieu du village, rappelle à chacun sa foi. Le prêtre s'intègre plus facilement à la communauté villageoise, il est reconnu.

Lorsqu'elle écrivait ces lignes, les prêtres étaient près de 30 000 en France ; ils sont moitié moins aujourd'hui, et le fait que la moitié d'entre eux aient plus de 75 ans alors que les ordinations restent à de bas étages laisse augurer d'une raréfaction croissante. Le curé, chargé de multiples clochers et confronté à des modes de vie plus individualistes, n'est plus guère identifié ; une approche par pôles d'évangélisation, mise en place par endroit, achève la décomposition du maillage territorial multiséculaire. De sorte que la catéchisation, en pourcentage de la population, est souvent plus faible en campagne qu'en milieu urbain.

## Thème

Cette évolution est indéniable, même si elle demande à être précisée. Mais la principale explication, me semble-t-il, relève d'un fait générationnel. Si en 1960, presque tous les enfants suivaient le catéchisme et pour la plupart se rendaient à l'office dominical, c'est qu'il s'agissait de conditions à remplir pour qu'ils puissent faire leur communion solennelle, rite de passage indispensable au mariage religieux. L'exigence retenait notamment des enfants issus de familles qui se contentaient de venir à l'église pour les grandes fêtes familiales ou communautaires. Sans qu'il faille y voir un aspect polémique, on peut observer que le décrochage s'est accéléré lorsque le clergé s'est montré moins exigeant sur la pratique mais davantage sur la compréhension du rite, rebaptisé profession de foi, et sur la volonté de le pratiquer en vérité. Cette pastorale faisait du catéchisme une démarche plus exigeante, au plan de la compréhension et de l'adoption d'un comportement conforme, et moins indispensable pour être en règle avec l'Église. A-t-elle suffi aux parents les moins impliqués pour en dispenser leurs enfants ? C'est l'une des hypothèses avancées dans un essai stimulant<sup>19</sup> qui montre qu'une partie conséquente d'une classe d'âge nombreuse, celle du

18 François CUSIN, Hugo LEFEBVRE et Thomas SIGAUD, « La question périurbaine : enquête sur la croissance et la diversité des espaces périphériques », *Revue française de sociologie*, n°57-4, 2016,

en ligne.

19 Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018, 276 p.

baby-boom, échappe, dans un temps assez bref, à l'initiation catholique pendant l'enfance. Cette lacune n'a pas été corrigée pendant l'adolescence ou la jeunesse, âges de la vie davantage marqués par un détachement religieux depuis presque deux siècles, d'autant que les grands mouvements de socialisation catholique (scoutisme, Action catholique...) connaissaient un recul marqué et accordaient moins d'importance à l'initiation rituelle et à l'instruction doctrinale. Arrivés à l'âge adulte, les hommes et les femmes de cette génération n'ont pas été en mesure de remplir le « catéchuménat social » (Colomb) que leurs parents pouvaient encore assurer quelques décennies auparavant. Les mutations de la cellule familiale, la multiplication de l'offre de loisirs et le refus d'imposer aux enfants une activité jugée peu attractive à l'heure de l'hédonisme et moins rentable scolairement à l'heure de l'anxiété du chômage ont fait le reste. Le fait est essentiel. Depuis le <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle l'initiation religieuse était assurée par la famille et la société qui transmettaient aux enfants les rites et le soubassement culturel nécessaires à l'introduction à la signification de ces rites et de ces paroles, initialement confiée aux prêtres, avant qu'il n'incombe aux laïcs catéchistes. Les premières n'ont plus rempli leur rôle, alors que les clercs, moins nombreux et moins impliqués, n'étaient pas toujours remplacés dans le leur. La césure intergénérationnelle observée dans les années soixante a enclenché un processus pluridécennal d'« intransmission ». De sorte qu'aujourd'hui, des parents désemparés lorsque leur enfant demande une initiation ne peuvent l'orienter vers les grands-parents.

Bernard  
Giroux

À ce point de la réflexion, on peut considérer que le tarissement des prédispositions à la catéchisation est un effet de la laïcisation mais aussi, et surtout, de la spectaculaire accélération d'un mouvement continu et pluri-séculaire de sécularisation. Sans occulter la pertinence d'autres explications, cette crise de la transmission religieuse peut être analysée comme un effet de la concomitance entre deux phénomènes : un temps de relative latence dans la transmission religieuse, consécutif à la réception hésitante du concile Vatican II, et les effets des profonds bouleversements anthropologiques qui se sont opérés dans les mêmes années, trop brièvement évoqués. La conscience de cette perte d'emprise sur les masses infantiles transparaisait déjà dans les propos de Mgr Plateau, lorsqu'il observait que la relégation des heures de catéchisme en fin de journée, après les heures de cours, reviendrait à les réserver à une élite « où seules les fortes personnalités, les militants seraient considérés comme d'authentiques chrétiens ». L'heure n'était plus à privilégier la formation – au sein de l'Action catholique – d'individus appelés à devenir des « premiers de cordée » aptes à entraîner le reste de la société par leur exemplarité, leur zèle apostolique ou leur action sociale. Mais à trente ans de distance, la question reste posée d'un relatif élitisme de la fréquentation du catéchisme, et donc d'un repliement du catholicisme sur ses bastions. D'autant qu'entre temps, les mercredis matins ont été progressivement travaillés dans l'en-

seignement secondaire et passablement désorganisés dans le primaire par des politiques successives contradictoires, sans provoquer la même mobilisation épiscopale que dans les années quatre-vingt.

## Perspectives

En dépit de ce déclin, de nombreuses familles françaises choisissent de catéchiser leur enfant en paroisse (près de 70 %) ou à l'école<sup>20</sup> (30 %). Le poids de la mémoire collective de l'expérience catéchétique conditionne leurs attentes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, si les clercs y trouvaient un outil d'instruction religieuse et morale, bien des familles ont vu dans le catéchisme un lieu d'apprentissage de la culture, à commencer par la lecture, une voie d'agrégation à la communauté de vie, un sas de promotion sociale par l'ordination sacerdotale et, bien entendu, une source de salut. La forte attente qui alimentait une forte pression sur l'enfant catéchisé explique en partie que ce moment de l'histoire du catéchisme façonne encore les représentations mentales, en dépit de leur décalage avec l'offre actuelle.

Chaque fois que l'on parle du catéchisme, c'est ce monde du XIX<sup>e</sup> siècle qui revient, soit pour s'en écarter, soit pour s'en féliciter. Même le concile Vatican II [...] n'a pas pu surmonter l'image jaunie du catéchisme attachée à la résistance à la modernité. Ce qui s'est passé entre les deux conciles du Vatican imprime encore sa marque sur l'ensemble de l'histoire moderne<sup>21</sup>.

## Thème

Le catéchisme en conserve un aspect suranné, repoussoir ou source de moqueries pour les uns, gage d'une formation fondamentale parce que stable pour les autres.

En combattant le risque d'une culture sans religion d'un côté, et d'une religion sans culture de l'autre, le catéchiste lutte contre la « sainte ignorance<sup>22</sup> » propice aux fantasmes et aux radicalisations. Mgr Plateau mettait déjà en garde contre ce risque social :

[L'État] peut souhaiter que ce besoin religieux profondément ancré en chaque homme soit éclairé par une solide formation intellectuelle afin d'éviter que ne se développe dans notre pays des manifestations inquiétantes de fanatisme religieux [...].

20 À propos des rythmes scolaires et de la catéchisation en France, Note SNCC Présentation pour les Services diocésains de Catéchèse en France, 15 mars 2013, en ligne.  
21 Joël MOLINARIO, *Le catéchisme, une*

*invention moderne: de Luther à Benoît XVI*, Paris, Bayard, 2013, p. 241.

22 Olivier ROY, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2012, 384 p.

Depuis cette déclaration, la banalisation de l'usage d'Internet a permis à tout un chacun de glaner les éléments de culture qu'il n'aura pas reçus, au risque qu'il fasse siennes des *fake culture pieces*<sup>23</sup>, sans posséder un cadre conceptuel, des repères moraux, ou s'appuyer sur des médiateurs pour aider au discernement.

Par les temps qui courent, je ne veux pas que mes enfants grandissent dans le flou artistique en ce qui concerne la religion. Ils risqueraient d'être endoctrinés par des gens mal intentionnés,

répondait en 2016 un père non pratiquant mais catéchisant son enfant, comme en écho à Mgr Plateau<sup>24</sup>.

Son témoignage laisse deviner un autre rôle attribué à la catéchisation : celui d'aider l'enfant à construire sa personnalité et à s'épanouir. L'injonction sociale pressante à choisir et à réussir sa vie – d'autant plus angoissante que l'on ne sait à l'aune de quoi mesurer cette réussite – pousse des parents, se sentant responsables de l'épanouissement de leur progéniture, à chercher à l'Église un soutien. Porteur d'une sagesse anthropologique qui a permis, parce qu'elle considérait l'homme dans toutes ses dimensions, parce qu'elle plaçait l'ensemble de l'existence dans le dessein de Dieu, de faire émerger l'individu en société et la personne en communauté, le christianisme peut répondre, au-delà de leurs espérances, à ces parents. Le catéchisme lui-même, né avec la pédagogie humaniste de la Renaissance, a vu se déployer des pédagogies novatrices, dans ou hors du cadre scolaire, susceptibles de forger des personnalités équilibrées et solidement charpentées, dans les siècles où il s'est résumé à de simples exercices de mémorisation comme dans les décennies où il a semblé se limiter à un humanisme édulcoré.

Bernard  
Giroux

Respecter les autres, savoir vivre en communauté, ne pas voler ni mentir, énumère François de Rosario, père de famille de 42 ans résidant dans les Yvelines. Même si je ne crois plus en Dieu aujourd'hui, mon éducation chrétienne a fait de moi celui que je suis, et je veux transmettre cela à mes enfants<sup>25</sup>.

L'attente est forte, chez nombre de parents de catéchisés, que leur enfant reçoive, à travers l'éducation religieuse, une formation morale. On devine facilement le risque qu'il y aurait pour l'Église à répondre excessivement à cette demande, alors que l'opinion et le discours mé-

23 Au début des années 2000, Mgr Dubost insistait sur la nécessité d'aider les enfants à trier parmi la multiplicité des informations et des images qu'ils recevaient, victimes « d'un excès de transmission plutôt

que d'un manque de transmission ». Voir l'entretien qu'il accorde dans *Communio* XXVI, 4, juillet-août 2001, p. 59.

24 Mélinée Le Priol, *op. cit.*

25 *Ibid.*

diatique – si l'on en croit le ressenti de nombre de croyants – tendent déjà à réduire son rôle à la défense d'interdits incompris et vite qualifiés d'hypocrites et de désuets<sup>26</sup>.

Forger une personnalité, transmettre une culture et une morale mais aussi – et d'abord – confesser sa foi pour la rendre contagieuse; on achèvera notre propos en insistant sur deux défis que pose la multiplicité de ces objectifs.

Le premier est celui de l'extériorisation. Lors de son discours au collège des Bernardins (9 avril 2018), le président Macron a évoqué la distance entre la morale chrétienne et « la morale ordinaire », en soulignant notamment la capacité de l'Église à lier dans une même vision anthropologique des sujets d'actualité traités d'ordinaire séparément (l'immigration et la bioéthique). Cette distance entre les valeurs du monde et celles professées par l'institution se retrouve dans le champ culturel. Le sociologue Jean-Paul Willaime a ainsi dénommé « processus social de décatolicisation<sup>27</sup> » le fait que le catholicisme ne compose plus le cadre général de notre culture, qu'il se trouve condamné à n'être qu'un élément parmi d'autres et que, d'autre part, l'usage social majoritaire de cette culture religieuse a évolué: chacun se sent libre d'y puiser des références selon ses besoins ou ses aspirations, d'autant plus aisément qu'il se dispense généralement de la médiation ecclésiastique. Pour décrire ce changement de statut et de fonction, Michel de Certeau parlait du passage d'un « corps » à un « corpus<sup>28</sup> ». Il évoquait également la « folklorisation du religieux<sup>29</sup> », qui conduit à pratiquer un rite, à proférer des formules mais en les extirpant de leur cadre originel, en les déconnectant de leur sens. Pour contrecarrer un tel glissement, le catéchisme aurait à contribuer à la recharge symbolique des rites et des mots de la foi, poursuivant une mission confiée, à l'époque moderne, aux prêtres catéchistes. Mais le peut-il encore? Dans un livre important, Danièle Hervieu-Léger était allée plus loin, en avançant le concept d'exculturation du christianisme<sup>30</sup> pour nommer le processus d'extraction définitive de notre société vis-à-vis de son socle civilisationnel chrétien. Si son hypothèse est avérée, les catéchistes ne peuvent prétendre contribuer à l'éducation occidentaloculturelle des enfants, comme le revendiquait Mgr Plateau, tant notre monde pourrait, à terme, se détacher de ces héritages. Leur travail consisterait plutôt à

Thème

26 Yann RAISON DU CLEUZIQU, *op. cit.*, p. 263-294.

27 Voir sa conclusion à l'ouvrage de Cécile Béraud, Frédéric Gugelot, Isabelle Saint-Martin dir., *Catholicisme en tensions*, Paris, Editions EHESS, 2012, p. 310.

28 Michel de CERTEAU, *La faiblesse de*

*croire*, Paris, Seuil, 1987, 352 p.

29 Michel de CERTEAU, Jean-Marie DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, p. 9-10.

30 Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, 335 p.

entretenir une contre-culture, susceptible de favoriser la distinction de ceux qui y adhèrent.

Le second défi est d'ordre ecclésiologique. Aux multiples tâches que l'on a déjà attribuées aux catéchistes<sup>31</sup>, il faut ajouter que l'Église les appelle à disposer d'un état de vie concordant, qui passe par l'exemplarité, la disponibilité, le dévouement.

Catéchiste c'est une vocation : "être catéchiste", c'est cela la vocation, non travailler comme catéchiste. Attention, je n'ai pas dit "faire" le catéchiste, mais "l'être", parce que cela engage la vie. On conduit à la rencontre avec Jésus par les paroles et par la vie, par le témoignage. Rappelez-vous ce que Benoît XVI nous a dit : « L'Église ne grandit pas par le prosélytisme. Elle grandit par attraction ». Et ce qui attire, c'est le témoignage. Être catéchiste signifie donner le témoignage de la foi ; être cohérent dans sa vie. Et ce n'est pas facile<sup>32</sup> !

Un récent colloque sur le sujet estime que cette unité de vie n'est pas atteinte, en dépit des efforts déployés par les intéressés<sup>33</sup>.

Il a par ailleurs été remarqué qu'un tel capital et un tel investissement des catéchistes ouvraient la voie à une revendication de souveraineté et, par conséquent, à une redistribution interne du pouvoir dans la paroisse ou l'institution scolaire<sup>34</sup>. D'autant qu'au-delà des catéchètes, la communauté paroissiale dans son ensemble est appelée par le Magistère à s'investir dans l'initiation<sup>35</sup>. Sa mobilisation peut constituer un témoignage significatif pour le catéchisé et vivifiant pour la paroisse, à condition que les responsabilités des uns et des autres soient bien établies et que chacun ait le sentiment d'être reconnu et considéré<sup>36</sup>.

Bernard  
Giroux

31 L'ambition des objectifs, mise en regard avec la faiblesse des moyens, laisse deviner la difficulté de la tâche. Comment faire vivre à l'enfant la structure théologale et baptismale du *Catéchisme de l'Église catholique* dans son ensemble, afin d'en garantir la cohérence, alors que les séances sont « consommées » avec plus ou moins de régularité par les enfants, qui ne « suivent » plus le catéchisme avec la régularité d'antan et contraignent l'Église à substituer des modules juxtaposés à un programme pluri-annuel ?

32 PAPE FRANÇOIS, *Discours aux catéchistes à l'occasion de l'année de la foi*, 27 septembre 2013, en ligne.

33 « Ces catéchètes [...] sont tour à tour appelés à être enseignant, animateur,

accompagnateur, transmetteur, témoin, frère, disciple... Ces postures coexistent, mais leur unité n'est plus assurée », Isabelle MOREL dans Isabelle Morel Joël Molinario, Henri Derroite dir., *Les catéchètes dans la mission de l'Église*, Paris, Cerf, 2016, p. 7.

34 Henri TINCQ, *Dieu en France*, Paris, Calmann-Lévy, 2003, p. 216.

35 « Mais la foi se vit dans la communauté chrétienne et s'annonce dans la mission : c'est une foi partagée et annoncée. Ces dimensions doivent également être favorisées par la catéchèse », *Directoire général pour la catéchèse*, 1997, en ligne.

36 MOLINARIO dans Morel Molinario Derroite, *Les catéchètes dans la mission de l'Église*, Paris, Cerf, 2016, p. 13-17.

Va-t-on vers une pression pour une logique décisionnelle moins ecclésiocentrée ? Comment l'Église la gèrerait-elle, sachant que se poserait inévitablement la question de la place des femmes – qui constituent l'essentiel du corps catéchétique – dans le dispositif ? De tels débats ne se cantonnent pas à la catéchèse, mais ils y prennent une importance particulière dans la mesure où elle constitue le lieu de l'initiation pratique au fonctionnement ecclésiologique.

Ainsi donc, si la catéchèse a pu constituer le « témoin privilégié » du lien intrinsèque que le christianisme entretient avec la modernité comme l'indiquait Joël Molinario, elle cristallise aujourd'hui la capacité du catholicisme français à renouveler et à intégrer ses membres, à gérer sa diversité et à maintenir son unité, à situer et à assumer son extériorité vis-à-vis de la société qu'il est appelé à convertir. Gageons que lors de sa retraite, le jeune catéchisé mis en scène en introduction aura rencontré un groupe accueillant et rassemblé dans la prière, qu'il aura goûté à la fécondité d'un temps et d'un espace hors du monde et qu'il aura convaincu son interlocutrice de vivre la même expérience avant la fin de sa future activité professionnelle.

### *Thème*

*Docteur de l'Institut d'études politiques de Paris et agrégé d'Histoire-géographie, Bernard Giroux enseigne dans un établissement secondaire public. Ses travaux portent sur la pastorale catholique auprès des jeunes à l'époque contemporaine, particulièrement sur l'Action catholique. Il est l'auteur de La Jeunesse étudiante chrétienne (Cerf).*

## La « catéchèse du bon Pasteur<sup>1</sup> » – Une application de la méthode Montessori



Francesca  
Cocchini

*Deux pédagogues italiennes, Sofia Cavaletti et Gianna Gobbi, ont appliqué au début des années cinquante, la méthode Montessori à l'éducation de la foi chez les enfants, entre 3 et 12 ans. Une de leurs disciples présente cette expérience.*

Lorsque Sofia Cavaletti (1917-2011), exégète et spécialiste de philologie sémitique, a entrepris avec Gianna Gobbi (1920-2002), éducatrice spécialisée dans la méthode Montessori, de préparer un tout petit groupe d'enfants à leur première communion, elles ne s'imaginaient certes pas le développement que cette expérience allait connaître dans les années suivantes !

Cette expérience leur avait été demandée par une des collaboratrices les plus extraordinaires de Maria Montessori (1870-1952), Madame Adèle Costa Gnocchi (1883-1967) qui, en 1927, avait ouvert à Rome au Palais Taverna (près de la Chiesa Nuova), une « maison des enfants » (« la Casa dei Bambini »). Depuis longtemps déjà, Adèle Costa Gnocchi espérait trouver quelqu'un qui puisse reprendre et continuer l'expérience commencée à Barcelone par Maria Montessori, en 1916, lorsque, avec l'aide de quelques prêtres cultivés et l'appui de l'Abbé du monastère de Montserrat, elle avait introduit des enfants aux réalités vivantes de l'Église, en particulier aux réalités liturgiques<sup>2</sup>, en ayant élaboré du matériel éducatif permettant d'initier les petits aux mystères de la foi : elle avait alors découvert que ces réalités se révélaient « comme la fin de l'éducation que la méthode se proposait de donner<sup>3</sup> ». Maria Montessori décrivit sa « découverte » dans trois essais<sup>4</sup>, mais son départ de Barcelone ne lui permit pas de l'approfondir. Cette découverte fut cependant développée par Sofia Cavaletti et Gianna Gobbi, d'abord à la *Casa dei Bambini*, dirigée par Adèle Costa Gnocchi, puis dans la maison de Sofia, via degli Orsini, où, très vite, à côté de l'activité catéchétique pour les plus petits, les enfants et les adolescents, furent proposés des cours de formation pour adultes. C'est là que com-

1 *Il buon Pastore* : les traductions françaises de la méthode parlent du « bon Berger » (NdT), mais le site parle du « bon Pasteur » <https://www.catechesebonpasteurfrance.com/>

2 Voir M. MONTESSORI : "Il complemento necessario dell'istruzione religiosa della prima età è la liturgia, resa accessibile ai bambini" in *I bambini viventi nella*

*Chiesa*, Garzanti, Milan, 1970, p. 12.

3 *Ibid.*, p. 14.

4 Les trois essais (*I bambini viventi nella Chiesa*, 1922, *La vita in Cristo*, 1931 et *La santa messa spiegata ai bambini*, 1932) sont réunis dans *Opere di Maria Montessori*, Garzanti, Milan, 1970 (tr. fr. *La messe vécue pour les enfants*, Paris, DDB, 1950).

mença « l'aventure<sup>5</sup> » qui a conduit la catéchèse dite « du bon Pasteur » à se répandre dans tous les continents, adoptée par des paroisses, des écoles, des centres de formation religieuse et accueillie, au-delà des catholiques, par d'autres confessions chrétiennes. Il est significatif que cette catéchèse ait été adoptée par les Missionnaires de la Charité (les religieuses de la bienheureuse mère Teresa de Calcutta), qui, après l'avoir introduite dans le Bronx à New York et dans plusieurs pays d'Amérique centrale, l'ont proposée à partir de 2009 dans tous les pays où elles travaillent.

Sofia Cavaletti a décrit cette expérience nouvelle dans deux livres: *Le potentiel religieux de l'enfant, de 3 à 6 ans* (tr. fr. Artège, 2017) et *Le potentiel religieux de l'enfant, de 6 à 12 ans* (tr. fr. Artège, 2016), qui témoignent des capacités spirituelles de l'enfant, depuis la petite enfance jusqu'au début de l'adolescence. De fait, les capacités spirituelles des enfants ont tellement retenu l'attention de Maria Montessori qu'elle a pu écrire :

Le petit enfant a une tendance que l'on ne peut pas mieux décrire qu'en l'appelant *la période de la sensibilité de l'âme*, dans laquelle il a des intuitions et des élans religieux qui ne surprennent que ceux qui n'ont jamais observé un enfant lorsqu'il lui est rendu possible d'exprimer les besoins de sa vie intérieure.

## Thème

Capacité, intuitions, élans que Sofia Caveletti, dans l'introduction qu'elle a donnée à trois essais de Maria Montessori réédités en 1970 chez Garzanti (p. 5-6), a décrits dans des termes qui méritent d'être rapportés :

Les trois essais ici réunis doivent être lus sur le fond de toute l'œuvre de Maria. L'observation attentive et intelligente qu'elle portait à l'enfant et la certitude intuitive de ses capacités ne pouvaient pas ne pas la conduire à voir le lien mystérieux qui unit Dieu à l'enfant, au point qu'elle a pu écrire: « Le premier âge semble lié à Dieu comme le développement du corps dépend strictement des lois naturelles qui le transforment<sup>6</sup> ».

La capacité particulière qu'à l'enfant de dépasser les données sensibles pour atteindre le sur-sensible et le transcendant l'ont conduite à parler de l'enfance comme « une période de sensibilité religieuse » et, devant cet enfant « nouveau » qu'elle avait découvert, elle se demandait quelles surprises il lui réservait dans le domaine du religieux [...]. En centrant

5 C'est Sofia Cavalletti qui a défini la catéchèse du bon Pasteur comme « une aventure ». Elle écrivait en 2004: « Qu'est-ce qu'une aventure? C'est quelque chose qui se déroule de manière inattendue, qui démarre sans projet, sans programme, sans savoir où cela aboutira, sans chercher à préparer les instruments qui pourraient être

nécessaires, quelque chose pour quoi on part sans bagage. En d'autres termes, c'est quelque chose qui commence sans qu'on sache que cela commence. C'est exactement ainsi qu'a commencé pour nous la catéchèse du bon Pasteur il y a cinquante ans ».

6 Maria MONTESSORI, *La découverte de l'enfant*, Paris, DDB, 2016.

l'éducation religieuse sur la liturgie, Maria Montessori démontre avoir senti l'importance fondamentale du *signe* dans la catéchèse, car le signe ne représente pas tant à l'esprit des vérités à comprendre qu'il n'invite à reproduire des situations, des faits, dont les hommes de tous les temps peuvent être participants et acteurs. La catéchèse des « signes » est ainsi dépourvue de tout intellectualisme, elle est dans le sens le plus exact « une aide à la vie religieuse » de l'enfant. C'est en cela que réside la valeur permanente de l'œuvre de Maria Montessori dans le domaine religieux et c'est de ce legs si précieux que lui est reconnaissant celui qui cherche aujourd'hui à poursuivre son œuvre.

Maria Montessori avait découvert en particulier que les sollicitations de l'annonce religieuse suscitaient chez l'enfant « un sentiment très agréable de joie et de dignité neuve<sup>7</sup> », cette joie qui, comme elle l'écrit ailleurs, « est le signe de la croissance intérieure comme la prise de poids est le signe de la croissance du corps<sup>8</sup> », et cette dignité qui oblige l'adulte à respecter le principe de « donner aux plus petits les choses les plus grandes<sup>9</sup> » en prenant au sérieux les paroles de Jésus, « je te loue, Père, [...] d'avoir révélé cela aux tout-petits » (*Matthieu* II, 25-27), lesquelles impliquent que l'enfant est reconnu comme capable de cette « religion des doctes » qui est, selon Henri-Irénée Marrou, caractéristique de la tradition biblique<sup>10</sup>.

Ces « découvertes » essentielles furent immédiatement et ensuite toujours davantage reconnues et confirmées dans le long travail d'observation mené jusqu'à leur mort par Sofia Cavaletti et Gianna Gobbi, et poursuivi dans le monde entier par leurs collaboratrices et disciples, dont nous-même. Sofia Cavaletti écrit :

La réponse apportée par les enfants à l'expérience religieuse est telle qu'elle semble les impliquer au plus profond d'eux-mêmes, dans un parfait contentement [...]. La facilité et la spontanéité de l'expression religieuse et de la prière de l'enfant font penser à quelque chose qui surgit du plus profond, comme connaturel à l'enfant [...]. Dans sa rencontre avec Dieu, qui semble répondre à une exigence profonde de la personne, l'enfant savoure une exigence vitale authentique<sup>11</sup>.

7 *Ibid.*, p. 15.

8 M. MONTESSORI, *L'autoeducazione*, Garzanti, Milan, 1970, p. 83.

9 Comme aimait à dire Adèle Costa Gnocchi, qui a fondé l' « Associazione Maria Montessori per la formazione religiosa del bambino » (voir *Radici nel futuro. La vita di Adele Costa Gnocchi* (1883-1967), Grazia Honegger Frusco, éd., La Meridiana, Molletta, 2001. Voir aussi la déclaration conciliaire sur

l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, 3, 1, où il est dit que « dès leur plus jeune âge les enfants doivent, conformément à la foi reçue au baptême, apprendre à découvrir Dieu ».

10 H. -I. MARROU, *L'Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948.

11 S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso del bambino. Descrizione di un'esperienza con bambini da 3 a 6 anni*, Città Nuova, Rome, 2000, p. 36-40.

Les sources qui permettent à l'enfant de rencontrer Dieu avec une joie profonde ne peuvent être que celles que l'Église, dans toute sa tradition, a reconnues comme fondamentales pour toute vie de foi : l'Écriture et la liturgie<sup>12</sup>. Sofia Cavaletti écrit par rapport à l'Écriture :

La source de la joie de l'enfant réside dans le message qu'il reçoit, et seulement en lui, transmis dans la plus stricte objectivité et avec la simplicité qui caractérise les grandes choses [...]. La catéchèse du bon Berger répugne à ces procédés par lesquels on pense, trop souvent, attirer l'attention de l'enfant : les jeux, les plaisanteries, les prix ou des petits moyens de ce genre qui sont surtout des manques de considération envers la Parole de Dieu et une offense à la créature. Le message attire par lui-même et non parce qu'on le rend « divertissant », ce qui revient à le banaliser. La joie est le moyen par lequel l'enfant exprime son « me voici ! » en réponse à la Voix que, comme partenaire de l'alliance, il reconnaît au fond de son cœur [...]. Pour que l'alliance soit véridique, il doit se produire une réponse adressée à celui qui en a pris l'initiative – et cette réponse peut prendre bien des formes diverses. Mais celle de l'enfant, nous semble-t-il, est la meilleure : l'enfant savoure la présence de Dieu dans sa vie. L'enfant entre dans l'alliance par « la voie royale de la sainte joie », il y entre avec toute la dignité d'un partenaire<sup>13</sup>.

## Thème

Et de même que la révélation de l'Écriture s'épanouit dans la liturgie, puisque la Bible se vit dans la liturgie où nous nous nourrissons de « la table de la Parole de Dieu et du Corps du Christ » (*Dei Verbum* 6, 21), dans la catéchèse du bon Pasteur la liturgie devient l'autre base sur laquelle l'enfant peut construire sa relation personnelle avec Dieu, et y trouver une source toute spéciale de joie.

Pour que cela se produise, il faut que l'enfant soit mis en contact direct avec les sources de la Révélation, et qu'elles lui soient présentées de la manière la plus objective possible, selon ce que propose l'Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* n. 6 :

(Le catéchiste) ne cherchera pas à attirer à lui-même, à ses opinions et attitudes personnelles, l'attention et l'adhésion de l'intelligence et du cœur de celui qu'il catéchise ; il ne cherchera surtout pas à inculquer ses opinions et ses options personnelles comme si elles exprimaient la doctrine et les leçons de vie du Christ. Tout catéchiste devrait pouvoir s'appliquer à lui-même la mystérieuse parole de Jésus : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé »

12 J'ai développé cet aspect dans « L'iniziazione cristiana fatta con gioia: la catechesi del Buon Pastore », *Parola, Spirito e Vita* 76, Ed. Dehoniane, Bologne,

2017, p. 167-177.

13 Sofia Cavalletti. *La catechesi del buon Pastore. Antologia*, F. et P. Cocchini, éd., Ed. Dehoniane, Bologne, 2015, p. 31.

(Jean 7, 16). C'est ce que fait saint Paul en traitant une question de première importance: « J'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis » (1 Corinthiens 11, 23). Quelle fréquentation assidue de la Parole de Dieu transmise par le Magistère de l'Église, quelle familiarité profonde avec le Christ et avec le Père, quel esprit de prière, quel détachement de soi-même doit avoir un catéchiste pour pouvoir dire: « Ma doctrine n'est pas de moi! »

C'est fortes de cette conviction et pour permettre à l'enfant, même tout petit, de deux-trois ans, d'avoir un accès direct aux sources spécifiques de la tradition judéo-chrétienne, la Bible et la Liturgie, que Sofia Cavaletti et Gianna Gobbi, suivant l'intuition de Maria Montessori, ont confectionné des matériaux, ces instruments – modèles d'ornements liturgiques, silhouettes de personnages des paraboles ou diaporama d'épisodes fondamentaux de la vie de Jésus – qui permettent à l'enfant de fixer son attention sur le thème choisi sans être directement aidé par un adulte, et de retourner, tout seul, aux passages de l'Écriture ou aux gestes et signes liturgiques aussi souvent que nécessaire pour en jouir et les assimiler.

Leur fonction est expliquée de la sorte :

Les enfants ont à leur disposition un matériel qui, à travers l'activité personnelle, permet d'absorber de manière méditative le thème présenté. Le matériel doit être attractif, mais extrêmement sobre, adhérent strictement au thème, sans embellissements superflus qui détourneraient l'attention de l'importance essentielle du thème<sup>14</sup>.

Francesca  
Cocchini

De la sorte le matériel, en rendant l'enfant autonome dans sa relation avec Dieu, laisse au catéchiste la seule tâche de donner l'« annonce », sans assumer le rôle de maître – l'unique maître étant le Christ (Matthieu 23, 10), mais en se mettant à côté de l'enfant pour l'accueillir ensemble, se comportant ainsi comme un véritable « serviteur inutile » (Luc 17, 10).



14 S. CAVALLETTI, *Caratteristiche*, in *La catechesi del Buon Pastore. Antologia...* cit., p. 57-58, énumère trente-deux points qui caractérisent la catéchèse du bon Pasteur, parmi lesquels: l'importance du matériel, l'endroit où se tiennent les rencontres, la centralité de l'Eucharistie et les modalités de sa célébration; ce sont les enfants eux-mêmes qui, avec l'aide de leur famille, des catéchistes, du prêtre

discernent le moment pour la célébrer. La retraite de première communion dure trois jours pleins, dont le jour même de la cérémonie, afin que les enfants ne soient pas trop distraits de ce qu'ils ont vécu. La célébration de la première confession est solennellement liée aux signes baptismaux du vêtement blanc et de la lumière et, quand il y a des catéchumènes, à la célébration du baptême.

Les contenus de l'annonce sont ceux que les enfants eux-mêmes ont choisi de concrétiser à partir des matériaux pour leur travail et en continuant à les méditer avec plus de joie et de concentration – c'est à travers l'observation de ces constantes que très vite Sofia et Gianna ont été capables d'esquisser une sorte de parcours de la catéchèse du bon Pasteur.

Par rapport à l'Écriture, les passages plus privilégiés tant pour la méthode que pour leur contenu sont les paraboles. Du reste, Jésus ne parlait qu'en paraboles (*Matthieu 13, 34*), engendrant l'admiration et l'étonnement (*Matthieu 1, 22*). Les paraboles étonnent parce que Jésus rapproche de réalités très simples les mystères plus grands qu'il veut révéler : le Royaume de Dieu, la personne du Père, sa propre personne, afin qu'à partir de ces rapprochements inattendus les auditeurs puissent pénétrer toujours plus avant dans l'image simple et familière, et arriver peu à peu à découvrir quelque chose du mystère divin, infini et inconnu, qui a été rapproché de cette image. C'est une tâche méditative, qui respecte les rythmes et les capacités de chacun, et c'est pour cela que les paraboles ne se peuvent pas expliquer, parce que l'explication fixerait et limiterait en une signification unique cette signification qui est, au contraire, inépuisable et empêcherait ainsi la découverte personnelle de celui qui la médite. Les enfants jouissent de se sentir invités à accomplir une telle tâche qui, de surcroît, n'est jamais achevée.

## Thème

Dans les premières paraboles que l'on peut annoncer aux enfants plus petits, deux correspondent en particulier aux exigences primordiales, les plus radicales, de l'être humain : celle du bon Pasteur (*Jean 10, 1-6*), qui répond à l'exigence liée au champ plus large de la « relation », et, parmi les paraboles du Royaume, celle du grain de moutarde (*Matthieu 13, 31-32*) qui satisfait l'exigence vitale de l'enfant à tendre dans la vie vers un progrès, on pourrait dire : vers une transcendance, ou, de toute façon, vers quelque chose de plus.

Sofia Cavalletti écrit à propos de la parabole du bon Pasteur :

Elle nous fait connaître la voix de Dieu [...]. Elle fixe ainsi nettement la relation personnelle qui lie le Pasteur à chacune de ses brebis. Si l'on observe attentivement les réactions des enfants à cette parabole, on s'aperçoit que c'est être appelé par son nom qui suscite une résonance très forte en eux, une résonance qui non seulement se place à côté de celle de la protection, mais même lui passe devant. Il nous semble que si, dans les réactions des enfants, la *relation* l'emporte sur la *protection*, c'est en cela que se ma-



nifeste la grande dignité de l'enfant. Certes, il cherche la protection, et il en jouit; mais dans la relation, il n'est pas seulement passif: il se situe alors dans toute la dignité d'un partenaire, c'est-à-dire de quelqu'un qui entend la voix qui l'appelle et qui y répond<sup>15</sup>.

Parmi tant de dessins qui expriment la conscience des petits dans la relation très étroite qui les lie au bon Pasteur, celui d'une enfant colombienne de cinq ans manifeste un rapport au bon Pasteur qui ne saurait être plus intime, dans sa référence au sein maternel: elle a dessiné dans la silhouette de l'image du bon Pasteur une petite brebis en parfaite position fœtale!

La parabole du grain de moutarde, pour sa part, se révèle extrêmement efficace pour satisfaire l'enfant religieux, dont la caractéristique particulière consiste précisément dans la capacité de recueillir ce qu'il y a de plus grand et de plus essentiel dans le message – dans ce cas le mystère de la vie, un mystère auquel l'enfant est particulièrement sensible, parce que jour après jour il éprouve en lui-même, dans le changement que sa propre croissance produit dans ses membres, quelque chose qui est en lui, mais qui n'est pas de lui, qui est donc un « don », et le donateur, c'est Dieu.

Par rapport à la liturgie, on est frappé par l'extraordinaire capacité des enfants à pénétrer en profondeur le langage des signes par lesquels, loin de se réduire à un ensemble de rites, elle manifeste sa fonction fondamentale: célébrer ce que la Bible révèle et que la foi croit. Et c'est cette connexion entre la Bible et la liturgie qu'expriment tant de dessins d'enfants. Le meilleur exemple est celui d'un enfant colombien de six ans, ayant déjà découvert que les brebis de la parabole sont des personnes, après avoir reçu l'annonce que les « gouttes d'eau » qui s'unissent au vin dans la préparation du calice représentent notre humanité, en a illustré le geste, en substituant aux gouttes d'eau des brebis:

Francesca  
Cocchini

En passant de l'enfance à la préadolescence (6-12 ans), la catéchèse du bon Pasteur garde les fondements bibliques et liturgiques, car elle trouve dans ces sources les réponses adéquates aux nouvelles exigences qui caractérisent cette tranche d'âge, et que Montessori avait déjà bien caractérisées. Dans un essai qui mériterait d'être entièrement cité, parce qu'il illustre, de manière synthétique, les contenus de l'annonce biblico-liturgique qui sont présentés aux enfants de 6 à 12 ans, Sofia Cavaletti s'exprime ainsi:



15 S. CAVALLETTI, *Il potenziale religioso...cit.*, II, p.30-32.

Quand il atteint six ans, l'enfant passe dans un monde nouveau, où surgissent de nouvelles exigences et des capacités neuves. Le monde se dilate devant lui, dans le temps comme dans l'espace, et il montre un besoin existentiel de s'orienter aussi bien dans ce nouvel espace du monde que dans le temps de son histoire. C'est à cet âge que surgit chez l'enfant la capacité de s'orienter dans le temps, ce qui le prédispose à s'intéresser à ce qui arrive dans l'histoire, et à acquérir ainsi une vision globale de l'histoire. L'exigence de la connaissance, qui n'est certes pas d'ordre académique est nécessairement liée, reliée à une exigence morale : l'enfant veut savoir quelle est sa place dans le monde et ce qu'il doit y faire. Un élan nouveau naît en lui, pour établir des rapports sociaux, et un intérêt particulier au plan des comportements, des choses à faire ou à ne pas faire [...]. La capacité de l'enfant à s'orienter dans le temps nous permet d'élargir le kérygme. Le dépôt doctrinal chrétien ouvre devant l'enfant l'horizon sans limites de cette « histoire » que nous appelons « sainte » [...]. C'est une histoire qui part de l'origine du temps, de la Création, qui atteint son sommet avec la Rédemption, et qui tend vers ce moment où « Dieu sera tout en tout » (1 Corinthiens 15, 28), et qui s'appelle la parousie [...]. On présente à l'enfant cette histoire à partir de différents points de vue. Il faut avant tout chercher à lui en donner les dimensions, ce qui n'est pas simple, car si nous tentons de mesurer je ne dis pas en années, ni en siècles, mais en millénaires, les nombres dépassent notre capacité, non seulement de compter, mais même d'imaginer [...]. Qu'est-ce donc que l'homme dans une telle étendue temporelle ? La Bible dit que le temps est habité par une présence : la présence de Dieu qui au commencement « a créé le ciel et la terre », ce Dieu qui a fait résonner un message « qui sera une grande joie pour tout le peuple », lorsque « dans la cité de David est né pour vous le Sauveur, qui est le Christ Seigneur », ce Dieu dont la connaissance nous fait attendre que l'histoire se remplisse « comme les eaux remplissent la mer » (Isaïe 11, 9) ! Cette histoire est aussi mon histoire. À l'époque du « village global », il est tout particulièrement nécessaire de donner le sens de l'appartenance, une valeur qui fonde la vie. Se savoir partie d'une histoire aussi grande est certainement exaltant. Il suffit d'arrêter un instant le regard entre deux pôles, celui de la présence de Dieu dans le temps et notre propre présence personnelle – pour se sentir comme pris dans une réalité, où nous sommes en même temps aussi petits et aussi grands [...]. Et plus nous nous arrêtons sur la disproportion entre les deux pôles, plus croît notre conscience d'être petits et elle croît dans la joie de nous voir objet d'un don si grand. De l'étonnement à la gratitude, et de la gratitude naît le désir de la collaboration [...]. L'homme est parvenu à découvrir peu à peu que le monde est plein de choses belles et qui rendent la vie possible, depuis les dons de la nature, qu'il s'approprie par le travail et la recherche, jusqu'aux personnes, avec qui il établit des rapports pour un enrichissement réciproque, jusqu'au don

## Thème

que Dieu fait de lui-même en la personne de son Fils, mort et ressuscité pour nous, pour nous donner une vie plus forte que la mort, parce qu'elle est la vie même de Dieu, dans l'Esprit. Dans le temps de l'attente qui est le nôtre, ce don se prolonge sacramentellement -, en particulier dans l'Eucharistie qui peut être considérée comme « le sacrement du don », parce qu'en elle tous les dons de Dieu se trouvent comme concentrés et portés à leur paroxysme. À la parousie, le don de la vie de Dieu aura atteint tous les hommes et rempli toutes les choses. Le don, pris comme tel, n'est pas un acte unilatéral, mais, à cause de sa gratuité même, comporte le désir d'une réponse, de façon à devenir bilatéral, visant surtout à établir une relation. Nous présentons ainsi l'histoire, non pas seulement comme histoire de dons, mais aussi comme histoire de communion. Nous pouvons enfin cueillir en elle des liens mystérieux qui unissent les personnes, les peuples, le cosmos. Depuis que l'homme a commencé à travailler, il a laissé des résultats de son labeur pour d'autres hommes, et nous, aujourd'hui, nous jouissons encore du résultat des efforts de personnes si éloignées de nous dans le temps, dans l'espace [...]. Nous pouvons ainsi imaginer tout un système de relations établies entre les hommes, comme si des ponts presque invisibles étaient jetés pour réunir les personnes des âges passés avec nous aujourd'hui. Cela arrive aussi entre les peuples: tant de peuples semblent avoir disparu dans l'histoire, dont l'héritage est passé à d'autres, et vit encore d'une manière ou d'une autre aujourd'hui. Entre les peuples aussi, il y a des ponts invisibles. Mais si on examine l'histoire avec un peu d'attention, on s'aperçoit que ce projet de communion n'a pas seulement une dimension horizontale; sa portée est beaucoup plus vaste, elle tend à réunir le ciel et la terre. Une certaine forme de dialogue a toujours existé entre Dieu et ses créatures, mais [...] encore plus lorsqu'Il est venu parmi les hommes en la personne du Fils. La tension vers la communion a alors rompu les digues de notre monde et est devenue véritablement cosmique. C'est afin de compléter cette communion que, dans notre présent si morcelé, pétri de contradictions, nous attendons ce moment futur où « Dieu sera tout en tous ». La présentation de l'histoire s'unit à celle d'une autre parabole, fondamentale dans l'enfance, qui côtoie celle du bon Pasteur: celle de la vigne (*Jean 15, 1 s.*). Cette parabole nous fait pénétrer dans le mystère de la vie qui unit les hommes et Dieu, par la médiation du Christ, et les hommes entre eux dans le Christ. C'est ici un autre aspect de l'Eucharistie qui est mis en lumière, celui du « sacrement de l'unité », de l'acte sacramentel dans lequel la communion se crée et s'exprime [...]. Cette « lymphe » unique qui vivifie tous les sarments de la vraie vigne est nourrie par l'unique Pain eucharistique, qui est rompu et offert en nourriture à tout homme, à toute femme, à tout enfant. Un mouvement vers la communion est visible aujourd'hui dans les courants les plus profonds de l'histoire et, sur la parole des prophètes qui nous éduque à l'espérance, nous atten-

*Francesca  
Cocchini*

dons que ce mouvement s'amplifie jusqu'à remplir tout l'univers. En regardant de près l'histoire, nous en saisissons aussi toute l'ambiguïté et les contradictions, nous rendant bien compte ainsi que le merveilleux projet de la communion ne se réalisera pas sans difficultés et oppositions. À ce point, le kérygme – dans lequel Bible et liturgie forment une unité – devient aussi une exhortation morale explicite. L'histoire a besoin de « constructeurs de paix » pour avancer : la vraie vigne a besoin d'hommes vivifiés par la « lymphe » pour porter du fruit. Le pain rompu est offert à chacun, mais chacun doit être prêt à tendre à tout autre, sans distinction, la main dans le geste de paix. L'action de l'homme, de la femme et de l'enfant s'insère ainsi dans le vaste projet d'un monde en construction [...]. Il n'y a pas de solution de continuité entre *kérygme* et *parénèse*, parce que *l'annonce*, par sa nature elle-même, devient une *exhortation morale*. Le message chrétien possède en lui une telle force qu'il demande une réponse, avant même d'avoir atteint le stade d'une *parénèse explicite*. Pour que *kérygme* et *parénèse* deviennent devant l'histoire une seule et même chose, il suffit d'une condition, indispensable : qu'on laisse tout le temps nécessaire pour que l'annonce soit reçue dans l'étonnement et la joie, afin qu'elle puisse être goûtée et absorbée, et non pas polluée tout de suite par une exhortation morale intempestive, provenant d'une hâte malavisée. Plus on laissera de temps pour que la réaction morale naisse spontanément du *kérygme*, plus elle sera valide et entraînante. Si on commence par le négatif, on reste embourbé dans le négatif [...]. Sans doute nous devons aider l'enfant à discerner la négativité dans l'histoire, mais pas avant de lui avoir permis de percevoir le côté positif de l'histoire dans son ensemble. Il ne faut jamais parler des ténèbres avant d'avoir parlé de la lumière. Le message chrétien est un message de résurrection, qui nous annonce que la vie est plus forte que la mort et la lumière plus forte que les ténèbres. Ce n'est qu'après que nos yeux auront contemplé la beauté de la lumière que nous serons capables de faire le constat de l'existence des ténèbres autour de nous et en nous, et de nous retourner en implorant vers la lumière. Ce cri qui implore est le sacrement de la réconciliation, instrument de la victoire du bien sur le mal, qui, outre la puissance de Dieu dans cette lutte, met en évidence un autre aspect de son amour, à savoir la fidélité<sup>16</sup>.

## Thème

Encore une fois, ce sont les réactions des enfants qui ont rendu possibles ces considérations, qui témoignent de leurs capacités spirituelles. Qu'il me soit permis de rapporter celle d'un enfant de huit ans qui, pendant une célébration pénitentielle, tandis qu'on récitait des psaumes et qu'il venait de se confesser, ayant à peine entendu les paroles du psaume 51 : « Rends-moi la joie d'être sauvé », a dit de ma-

nière simple et spontanée : « C'est exactement ce que j'ai senti quand le prêtre m'a fait comme ça » et, se mettant les mains sur la tête, a répété le geste d'épiclèse que le prêtre avait fait sur lui.

C'est devant des expériences de ce genre que la catéchèse du bon Pasteur continue d'être ce don à l'Église qui fut, et est encore, un don à chaque catéchiste. Le catéchiste du bon Pasteur reçoit en fait un double don : un qui lui est commun avec tous les catéchistes : le mandat d'offrir à la Parole un service particulier, et un autre qui lui est propre : ne pas se limiter à l'offrir, mais l'écouter avec des enfants, et dès leur plus jeune âge. C'est sur ces paroles que Sofia a conclu la conférence pour le cinquantième anniversaire du commencement de son expérience catéchétique :

La catéchèse du bon Berger repose sur deux piliers : la richesse de la créature de Dieu, lorsqu'elle s'ouvre à Lui dans son être « petit », et la puissance de la Parole. Lorsque ces deux pôles se rencontrent, c'est une étincelle merveilleuse qui se produit. C'est cette étincelle, que nous croyons avoir entrevue dans ce petit bout de l'Église où nous vivons et où nous travaillons, que, dans l'étonnement et la joie du don reçu, nous voudrions offrir à notre mère l'Église<sup>17</sup>.

*(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original: Applicazione della pedagogia Montessori alla 'Catechesi del BuonPastore')*

*Francesca Cocchini, née à Rome en 1951, est professeur d'histoire du christianisme à l'université "La Sapienza" de Rome. Depuis 1983, elle est membre de "l'Association Internationale d'Etudes Patristiques" et depuis 1994 du "Groupe de recherche italien sur Origène et la tradition alexandrine". Elle dirige la collection "Premiers siècles" aux éditions Dehoniane, Bologne. Elle est membre de "l'Association Maria Montessori pour la formation religieuse de l'enfant" et responsable de la "Catéchèse du bon Pasteur" au niveau international. Outre ses publications sur Origène et Augustin, retenons : Sofia Cavalletti. La catechesi del Buon Pastore. Antologia di testi scelti, ed. Dehoniane, Bologna 2015.*

*Pour aller plus loin :*

*Maria MONTESSORI, Dieu et l'enfant, et autres écrits inédits, Parole et silence, 2015.*

17 *Ibid.*, p. 39.

## Rédiger un nouveau parcours de catéchisme



Alain  
de Boudemange

À tous points de vue, la catéchèse se situe, dans l'Église et dans la vie du croyant, au niveau de l'expérience. La catéchèse est autant l'expérience d'un adulte ou d'un aîné dans la foi qui déploie des trésors de pédagogie pour emmener un groupe d'enfants, que l'expérience d'un enfant qui touche, sans trop le comprendre, le mystère de Dieu. C'est encore l'expérience des éducateurs chrétiens qui ont souvent la joie de voir des enfants entrer dans une relation personnelle avec Dieu ou qui parfois traversent des moments plus arides. C'est encore l'expérience de l'enfant qui simplement éprouve la présence de Dieu dans un moment de prière, une rencontre ou la célébration d'un sacrement. La catéchèse est encore le lieu ordinaire de la formation chrétienne –le mot « formation » étant bien sûr à prendre avec toute la largeur qu'il doit revêtir–le lieu où les générations de chrétiens se passent le relais les unes aux autres pour que la connaissance de Dieu puisse rejoindre chaque homme et chaque femme, le lieu où le savoir des universités et les grandes orientations nationales ou internationales viennent s'incarner dans le peuple chrétien.

### *Dieu avec nous*, une proposition de parcours de catéchisme

Le catéchisme *Dieu avec nous*, dont les premiers volumes ont été publiés l'année dernière<sup>1</sup>, se veut être une participation actuelle à cette grande chaîne de transmission de la foi. Il est le fruit du travail d'une équipe de la Communauté de l'Emmanuel depuis plusieurs années. *Dieu avec nous* est un parcours de catéchisme pour des enfants de huit à onze ans. Il est adaptable dans les différents contextes dans lesquels la catéchèse est vécue aujourd'hui : écoles, paroisses, familles.

*Dieu avec nous* se caractérise par une large richesse de contenus et une grande souplesse d'adaptation. Comme beaucoup de parcours il suit l'organicité de la profession de foi de l'Église et s'appuie sur l'année liturgique. Dans une perspective trinitaire, la première partie de l'année

1 COLLECTIF, « Dieu avec nous », Éditions de l'Emmanuel, 2018. À ce jour ont été publiés le livre catéchiste et le livre enfant pour une année A. Sont en cours de publication les docu-

ments équivalents pour une année B et une année C. Une part importante des outils ainsi qu'une présentation générale se trouve sur le site internet <https://catechisme-emmanuel.com/> 

oriente les enfants sur la découverte du Père, créateur, qui désire faire entrer l'humanité dans l'alliance avec lui et se choisit un peuple, Israël. À partir du début de l'Avent l'attention est tournée vers l'Incarnation. Le parcours déploie ensuite les mystères de la vie de Jésus jusqu'à Pâques. La dernière partie de l'année aborde l'Esprit Saint et la vie dans l'Église. Pour chacune des rencontres, une matière importante est proposée aux catéchistes et aux enfants : le livre adulte contient le texte d'une rencontre, entièrement rédigée, qui aborde avec sérieux et profondeur le thème à présenter. Le catéchiste doit bien sûr s'appropriier le contenu pour pouvoir le transmettre adéquatement, mais il a l'outil pour le faire. Chaque rencontre propose également, avant les diverses activités qui permettront l'intégration, des outils de transmission : textes bibliques, œuvres d'art, conseils pédagogiques, témoignages. Chacun de ces outils a été élaboré pour que le catéchiste puisse proposer aux enfants une voie d'accès qui permette de toucher le cœur du mystère abordé.

## Thème

L'une des principales originalités de *Dieu avec nous* est la souplesse dans la mise en œuvre. Alors que les contextes de catéchèse sont de plus en plus divers *Dieu avec nous* est utilisé aujourd'hui dans des écoles, des paroisses et des familles<sup>2</sup>. Un collègue l'utilise pour sa classe ULIS (collégiens en situation de handicap) ; il est utilisé aussi par certains adultes pour accompagner des catéchumènes. L'ensemble de la boîte à outils de *Dieu avec nous* comprend à la fois du texte et des illustrations, des conseils pédagogiques concrets, des suggestions de démarches... Les catéchistes peuvent s'en servir aisément et l'adapter aux contextes dans lesquels ils se trouvent. Une originalité de *Dieu avec nous* est de proposer trois années, A, B et C, qui peuvent être suivies dans n'importe quel ordre. Ceci permet à des prêtres ou catéchistes de donner le contenu de la rencontre à des enfants de différents âges, notamment dans des lieux où les catéchistes compétents et les enfants catéchisés sont trop peu nombreux. Les activités, fournies dans le livre enfant ou sur le site internet, sont nombreuses et diversifiées en fonction des âges. Selon les enfants et son aisance personnelle le catéchiste peut choisir de partir du contenu de la rencontre ou d'une œuvre d'art pour faire entrer les enfants dans le sujet abordé.

## L'expérience de la catéchèse

La rédaction d'un catéchisme se heurte immédiatement à la dialectique insoluble dans la catéchèse entre la priorité du contenu et priorité

2 Le parcours a été « testé » dans une dizaine de contextes différents depuis trois ans. Environ 5000 exemplaires du livre

enfant ont été vendus depuis la première publication à l'été 2018.

du témoignage, entre l'objectivité de la foi et son enracinement dans le vécu, entre la leçon dispensée par le maître et les activités qui permettent à l'enfant de faire surgir ce qui est déjà présent en lui. La manière que s'est proposée *Dieu avec nous* de sortir de cette dialectique stérile peut se synthétiser autour de la place donnée à la notion d'expérience, dans toutes les résonnances que peut prendre le mot.

La catéchèse est d'abord l'expérience de Dieu. « La foi contient vraiment la mémoire de l'histoire de Dieu avec nous, la mémoire de la rencontre avec Dieu qui, le premier, se met en mouvement, qui crée et sauve, qui nous transforme<sup>3</sup>. » De bien des manières le monde invite à vivre des expériences diverses. La foi chrétienne, dans la catéchèse, propose l'expérience la plus fondamentale et la seule qui puisse combler, l'expérience de Dieu. C'est l'expérience d'Abraham, de Jacob ou de Moïse dans l'Ancien Testament, l'expérience des apôtres à la Pentecôte, des disciples sur le chemin d'Emmaüs ou de Saül en marche vers Damas. Le xx<sup>e</sup> siècle a connu une redécouverte ou une remise en valeur de la centralité de l'expérience personnelle de Dieu dans la vie chrétienne. Le renouveau charismatique s'est inscrit dans ce mouvement qui fait partie du trésor de l'Église. Le pape François introduit sa première exhortation apostolique avec cette invitation : « J'invite chaque chrétien, en quelque lieu et situation où il se trouve, à renouveler aujourd'hui même sa rencontre personnelle avec Jésus-Christ ou, au moins, à prendre la décision de se laisser rencontrer par lui, de le chercher chaque jour sans cesse<sup>4</sup>. » L'expérience personnelle de la rencontre avec Dieu n'est pas réservée aux adultes. *Dieu avec nous* vise d'abord à créer les conditions pour qu'un enfant puisse vivre cette rencontre personnelle avec Dieu. L'insistance sur la prière personnelle ou les témoignages de saints ou de témoins actuels de l'Évangile proposés dans chacune des rencontres accompagne ce mouvement.

Alain  
de Boudemange

Le parcours *Dieu avec nous* est lui-même le fruit d'une expérience, celle d'une Communauté, en l'occurrence la Communauté de l'Emmanuel. Le titre lui-même, retenu pour ce parcours, rend clair ce lien avec une communauté particulière. *Dieu avec nous* n'est pas né d'une frustration par rapport au paysage catéchétique ambiant. Il est la mise en forme d'une expérience dans le but de pouvoir la partager. C'est une expérience commune, vécue par des centaines de membres de la Communauté de l'Emmanuel, depuis quelques dizaines d'années, qui se sont engagés de manières très diverses dans la mission auprès des enfants. Ce sont aussi des catéchistes et des théologiens, des laïcs, des

3 PAPE FRANÇOIS, *Homélie au cours de la messe pour la journée des catéchistes*, 29 septembre 2013.

4 PAPE FRANÇOIS, Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*, n°3

consacrés ou des prêtres qui ont accompagné des enfants et qui ont voulu mettre par écrit et en dessin quelques grandes lignes de leur expérience<sup>5</sup>.

Mais le charisme spécifique d'une communauté particulière ne risque-t-il pas de restreindre le contenu de la foi à transmettre ? La méthode perdra-t-elle de son universalité si elle est trop marquée par une spécificité ? L'expérience montre que la question n'a pas lieu d'être. Un bénédictin ou un jésuite vit comme un bénédictin ou comme un jésuite ; il prêche comme un bénédictin ou un jésuite. On reconnaîtra ses points d'attention lorsqu'on adopte le regard extérieur. Cependant l'un et l'autre seront à même de nous faire grandir dans l'expérience chrétienne sans nous obliger à adopter leur forme propre. Plus que cela, c'est en étant pleinement bénédictin ou en étant pleinement jésuite que l'un et l'autre transmettront au mieux ce qui est bon pour celui qui vient se nourrir auprès d'eux. *Dieu avec nous* est porté par la Communauté de l'Emmanuel, traversé par son charisme ; ce charisme, selon la définition qu'en a rappelé Vatican II est « ajusté aux nécessités de l'Église et destiné à y répondre<sup>6</sup> » ; l'enjeu d'un catéchisme ne peut être autre que de servir la foi de l'Église et de chaque croyant en particulier. La Communauté de l'Emmanuel a pu servir l'Église, avec ses richesses et ses faiblesses, depuis plusieurs dizaines d'années ; composée en très grande majorité d'hommes et de femmes laïcs, engagés dans le monde, pères et mères de famille, elle a souvent porté des questions ou des initiatives en lien avec la famille et les enfants. C'est cette expérience que *Dieu avec nous* veut proposer à toute l'Église<sup>7</sup>. La troisième et dernière partie de cet article montrera quelques aspects de la manière dont est proposée cette expérience particulière.

## Thème

L'expérience de la catéchèse est aussi l'expérience de la personne qui transmet : le ou la catéchiste. « Catéchiste, c'est une vocation ; "être catéchiste", c'est cela la vocation, non travailler comme catéchiste. Attention, je n'ai pas dit "faire" le catéchiste, mais "l'être", parce que cela engage la vie<sup>8</sup>. » Bien sûr il ne s'agirait pas de réduire la catéchèse au témoignage. Celui qui, en catéchèse, ne ferait que témoigner, réduirait dramatiquement et orgueilleusement la transmission de la foi à son

5 Guy BEDOUELLE, « La naissance d'un genre littéraire : "le catéchisme" », *Communio* VIII.1 (1983), fait remarquer que dans l'histoire, l'émergence de catéchisme est le plus souvent liée à des périodes de renouveau de l'Église.

6 *Lumen Gentium*, n°12

7 FRANÇOIS, *Exhortation Apostolique Evangelii Gaudium*, n°130 : « L'Esprit Saint enrichit toute l'Église qui évangélise

aussi par divers charismes. Ce sont des dons pour renouveler et édifier l'Église. Ils ne sont pas un patrimoine fermé, livré à un groupe pour qu'il le garde ; il s'agit plutôt de cadeaux de l'Esprit intégrés au corps ecclésial, attirés vers le centre qui est le Christ, d'où ils partent en une impulsion évangélisatrice. »

8 FRANÇOIS, *Discours aux catéchistes*, 27 septembre 2013.

expérience subjective et limitée<sup>9</sup>. Mais il est aussi vrai que celui qui ne s'investirait pas personnellement dans la transmission de la foi risquerait de réduire la foi, tout aussi dramatiquement, à un contenu sans vie. Chaque rencontre de *Dieu avec nous* propose un « fioretti d'un ami de Jésus ». Dans certain cas il s'agit d'un saint marquant de l'histoire de l'Église, dans d'autres cas d'un témoin actuel. L'enjeu est de faire percevoir aux enfants que la foi n'est pas abstraite ; elle est incarnée dans des personnes bien réelles. Les « conseils pédagogiques » aux catéchistes en introduction des rencontres reviennent souvent sur l'invitation à témoigner, en donnant des pistes concrètes pour proposer un témoignage en écho au contenu de la rencontre.

Enfin *Dieu avec nous* veut rejoindre l'enfant dans son expérience personnelle. Il ne s'agit pas de partir de l'expérience des enfants pour rejoindre Dieu. Le mouvement est précisément inverse. L'enjeu est que l'expérience de Dieu, par la catéchèse, s'incarne dans l'ensemble de l'expérience humaine de l'enfant. *Dieu avec nous* est le nom biblique qui dit au plus près la réalité de l'Incarnation, la présence en notre chair et dans notre histoire du Verbe de Dieu. Nous savons toutes les résonnances concrètes dans la vie quotidienne de chaque croyant de ce mystère central de la foi chrétienne. Le risque existe toujours, y compris chez les enfants, de réduire l'expérience chrétienne à un temps quotidien ou hebdomadaire, hermétiquement séparé de la famille, de l'école, des amis ou autres activités. *Dieu avec nous* vise à permettre aux enfants d'incarner la foi dans l'expérience quotidienne. Les rencontres sont attentives à donner des illustrations concrètes et des « Petits Pas pour avancer », propositions de petites résolutions pour vivre concrètement l'Évangile entre deux rencontres. Par exemple la deuxième rencontre de l'année A, sur l'homme et la femme créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, propose deux « petits pas » : « Je remercie chaque jour Dieu le Père, mon Créateur, pour la merveille que je suis, pour mon corps qui peut faire tant de choses, pour mon intelligence et ma volonté » et « J'utilise une de mes qualités ou un de mes talents, pour rendre service ou faire du bien à une personne que j'aime ».

Alain  
de Boudemange

## Fondements théologiques et méthodologiques de *Dieu avec nous*

Le parcours proposé est composé de trois années, constituées chacune de 25 rencontres. À l'intérieur d'une trame « classique » qui suit le Credo et l'année liturgique se déploient plusieurs fondements théo-

9 Les considérations quelque peu provocantes de Jean-Noël DUMONT, « Le vécu, le témoignage et la mémoire. Réflexion

sur trois clichés », *Communio* VIII.1 (1983), pp. 7-12 restent d'actualité.

logiques et méthodologiques qui s'enracinent dans l'expérience et le charisme de la Communauté de l'Emmanuel<sup>10</sup>. Ces fondements, finalement très simples dans leur expression, permettent de caractériser la manière de transmettre de *Dieu avec nous*<sup>11</sup>.

- **Une attention à la mise en pratique simple et concrète de la foi.** L'ensemble du parcours propose des mises en pratique concrètes des notions – les petits pas – et prépare les enfants à recevoir les sacrements. Des modules de préparation au sacrement de la réconciliation et au sacrement de l'Eucharistie peuvent être insérés dans le cours de l'année. De nombreuses rencontres présentent ou font allusion aux sacrements.
- **Une attention à la connaissance de l'Homme.** C'est avec toute notre personne, notre corps et notre âme, avec nos sentiments, notre mémoire, notre intelligence et notre volonté, que nous avançons dans la vie chrétienne. La connaissance et l'estime de notre humanité sont souvent abordées pour permettre, à travers une saine connaissance de soi, d'être disponible et de répondre à l'appel de Dieu. Quelques titres de rencontres l'illustrent : l'homme et la femme créés à l'image de Dieu (A2), la volonté (A16), la liberté (B16), le corps, animé par l'esprit pour vivre l'amour (C16)... De nombreuses rencontres s'appuient sur cette anthropologie tout au long de l'année.
- **L'appel universel à la sainteté.** Le concile Vatican II a remis en lumière la vocation de tout chrétien à être saint. Cet appel concerne également et peut-être d'abord les enfants! *Dieu avec nous* veut prendre au sérieux cet appel et propose aux enfants d'y répondre en leur montrant la primauté de la grâce de Dieu dans la réponse à cet appel. À chaque rencontre est présentée la vie d'un « ami de Dieu », soit un saint canonisé, soit un témoin contemporain.
- **L'attention à l'Esprit Saint.** La sainteté ne se réduit pas à une forme d'héroïsme vertueux. Elle est d'abord une disponibilité pratique et constante à la voix de Dieu qui se fait entendre au fond de la conscience humaine, à l'Esprit Saint. Tout au long du parcours, les enfants sont initiés à cette attention à l'Esprit Saint.

Thème

10 De manière significative le « service formation » de la Communauté de l'Emmanuel travaillait en parallèle d'abord à une synthèse de la formation communautaire des membres de l'Emmanuel – COLLECTIF, *Appelés dans l'Emmanuel*, Éditions de l'Emmanuel, 2015 et à une présentation complète et synthétique de la foi chrétienne et ca-

tholique pour adultes. Ce travail a été publié en septembre 2017 : COLLECTIF, *Je crois. Les fondamentaux de la foi*, Éditions de l'Emmanuel, 2017. *Dieu avec nous* constitue une déclinaison pour les enfants de ce travail d'explicitation.

11 Les points qui suivent sont en grande partie repris de l'introduction du « livre adulte » du parcours A.

- **L'attention à la Parole de Dieu.** Dieu nous parle d'une manière particulière à travers la Bible. L'ensemble du parcours s'appuie sur des passages bibliques. Les enfants apprendront, toute l'année, à entendre la voix de Dieu à travers la Bible. Chaque année des rencontres accompagnent les enfants dans la lecture personnelle de l'Écriture, notamment en proposant l'expérience de la *Lectio Divina*.
- **L'amour de l'Église.** La vie chrétienne n'est pas une démarche individuelle. Elle se vit en communauté, dans l'Église. De la célébration d'accueil, jusqu'à la fin du parcours, les enfants vont découvrir cette grande famille dont ils font partie. Ils vont apprendre à aimer l'Église et à y recevoir l'amour de Dieu.
- **Avec la Vierge Marie et tous les saints du ciel.** Dans l'Église, sur notre chemin vers la sainteté, nous ne sommes pas seuls. Nous sommes accompagnés par tous les saints du ciel, ces grands frères et grandes sœurs qui nous ont précédés et nous entraînent sur ce chemin. Parmi ces saints, la Vierge Marie tient une place éminente, c'est avec elle que nous entreprenons tout ce parcours. Chaque année deux rencontres donnent une place particulière à Marie.
- **La place de la prière.** Ce parcours est aussi une école de prière, afin que les enfants entrent progressivement dans un cœur à cœur avec le Seigneur. Au fil de l'année, les enfants découvrent et expérimentent différents types de prière : la prière de louange (grâce, en particulier, à la richesse des chants du répertoire *Il est Vivant*), la prière personnelle ou d'oraison, la prière à partir de la parole de Dieu, le chapelet, l'adoration eucharistique. Ces types de prières sont non seulement présentés mais autant que possible mis en œuvre. Les enfants apprennent aussi les grandes prières de l'Église : le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie*, mais aussi le *Magnificat*, le *Gloire à Dieu* ou l'acte de contrition... Des activités pédagogiques sont proposées pour aider les enfants à mémoriser ces prières.

Alain  
de Boudemange

## Conclusion

Beaucoup ont entrepris de composer un récit des événements qui se sont accomplis parmi nous, d'après ce que nous ont transmis ceux qui, dès le commencement, furent témoins oculaires et serviteurs de la Parole. C'est pourquoi j'ai décidé, moi aussi, après avoir recueilli avec précision des informations concernant tout ce qui s'est passé depuis le début, d'écrire pour toi, excellent Théophile, un exposé suivi, afin que tu te rendes bien compte de la solidité des enseignements que tu as entendus<sup>12</sup>.

Le prologue de l'évangile de Luc résume d'une manière admirable l'œuvre de la catéchèse, tant dans sa mise en œuvre concrète, semaine après semaine, que dans l'élaboration d'un nouveau parcours. L'objectif est impressionnant mais l'enjeu est enthousiasmant. *Dieu avec nous* se veut être une réponse modeste mais réelle au défi actuel de la transmission de la foi.

*Alain de Boudemange est prêtre de la communauté de l'Emmanuel et du diocèse de Versailles. Après avoir été plusieurs années vicaire en paroisse, formateur de séminaristes et référent pour les missions enfants de la Communauté de l'Emmanuel, il rédige actuellement une thèse de doctorat à l'École Biblique de Jérusalem sur la pédagogie de Jésus dans l'évangile de Matthieu.*

*Thème*

## Catéchèse et handicap mental



André  
Polti

Catéchiser des personnes en situation de handicap mental ou psychique, qu'elles soient enfants ou adultes, les conduire vers les sacrements de l'Église (baptême, eucharistie, confirmation, réconciliation), n'a pas toujours été considéré comme une chose naturelle. Même maintenant, certains parents s'y refusent, soit parce qu'ils croient que cela n'est pas possible, que leur enfant n'est pas en mesure de comprendre, soit parce qu'ils ne trouvent pas de solution adaptée au sein de leur paroisse. C'est sans doute méconnaître que Dieu nous appelle tous, qui que nous soyons et quelle que soit notre situation, à entrer dans son Royaume, qu'Il donne à chacun par son Esprit les moyens d'accueillir sa Parole même si cela passe par des voies que nous avons parfois du mal à discerner, et que c'est à chacun qu'Il offre d'entrer et de progresser dans sa Vie par le biais des sacrements.

### Qu'en dit l'Église ?

Depuis plusieurs décennies, la position de l'Église est pourtant claire sur ce sujet. Le *Directoire général pour la catéchèse* précise :

189. Pour toute communauté chrétienne, les handicapés physiques et mentaux, ceux qui souffrent, et parmi eux surtout les enfants, sont l'objet d'un amour de prédilection de la part du Seigneur. De nos jours, grâce à une plus grande prise de conscience dans la société et dans l'Église et grâce aux progrès indéniables de la pédagogie spécialisée, la famille et d'autres lieux de formation sont à même de donner à ces personnes une catéchèse adaptée à laquelle elles ont droit parce que baptisées ; et celles qui ne sont pas baptisées y ont droit également parce qu'appelées au Salut. L'amour du Père pour ces fils plus faibles et la présence constante de Jésus et de son Esprit, confirment que toute personne est capable, malgré ses limites, de grandir en sainteté.

Et les papes n'ont cessé d'insister sur la nécessité de se tourner vers ces enfants aimés de Dieu.

Jean-Paul II, dans son homélie pour le Jubilé des porteurs de handicap, le 3 décembre 2000, soulignait que l'Église, famille de Dieu, veut être une maison accueillante pour les familles avec des personnes handicapées.

Dans son message préparé pour le congrès de la Conférence épiscopale italienne sur le handicap, le 11 juin 2016, le pape François a insisté clairement :

Sur le chemin de l'inclusion des personnes porteuses de handicap, leur admission aux sacrements occupe naturellement une place décisive. Si nous reconnaissons la particularité et la beauté de leur expérience du Christ et de l'Église, nous devons en conséquence affirmer avec clarté que celles-ci sont appelées à la plénitude de la vie sacramentelle, également en présence de graves dysfonctions psychiques. Il est triste de constater que dans certains cas demeurent des doutes, des résistances et même des refus. On justifie souvent le refus en disant : « De toutes façons, il ne comprend pas », ou bien : « Il n'en a pas besoin ». En réalité, cette attitude montre que l'on n'a pas vraiment compris le sens des sacrements eux-mêmes et, de fait, on nie aux personnes porteuses de handicap l'exercice de leur filiation divine et leur pleine participation à la communauté ecclésiale. ... Que la communauté se préoccupe vivement que les personnes porteuses de handicap puissent faire l'expérience que Dieu est notre Père et nous aime, qu'il privilégie les pauvres et les petits à travers les simples gestes d'amour quotidiens dont ils sont les destinataires.

Thème

## Les personnes handicapées, enfants aimés de Dieu

En effet, Dieu, qui nous a créés ainsi, nous aime tels que nous sommes, quel que soit notre handicap, si profond soit-il. Et les Évangiles montrent bien que Jésus porte une attention particulière à ceux qui l'accueillent avec une grande humilité et simplicité de cœur, comme le sont les personnes handicapées mentales : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits. Oui, Père, tu l'as voulu ainsi dans ta bienveillance » (*Matthieu 11, 25-26*). « Laissez les enfants venir à moi. Ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu est à ceux qui leur ressemblent. Amen, je vous le dis : celui qui n'accueille pas le royaume de Dieu à la manière d'un enfant n'y entrera pas » (*Marc 10, 14-15*).

Les personnes en situation de handicap mental ont une très grande sensibilité, et sont bien plus réceptives aux sens (la vue, l'ouïe, le toucher, ...) qu'aux concepts. Pour la plupart d'entre elles, elles n'ont pas ces barrières intellectuelles qui peuvent entraver notre foi et nous faire douter. Certains diront qu'elles sont « en prise directe avec l'Esprit Saint ». Elles peuvent donc avoir, comme tout un chacun, une vie spirituelle profonde en pleine intimité avec Jésus, et une vie de prière active. Seulement, elles le vivent et l'expriment à leur manière, et il faut que la catéchèse sache le prendre en compte et le valoriser dans la façon dont elle est conduite.

Cette communion avec Dieu, que l'on peut avoir du mal à imaginer lorsque le handicap est lourd, les catéchistes en Pédagogie Catéchétique Spécialisée (PCS) la constatent souvent.

Tel enfant, très agité pendant la messe au point que les parents hésitent à l'y emmener, se calme, se met à genoux et regarde avec amour l'hostie au moment de l'élévation. Telle autre se porte instinctivement vers la Croix ou vers une représentation du Christ, la contemple et la touche en répétant : « Jésus, Jésus... ».

Dans son mémoire « Transmission de la foi et accompagnement de la personne en situation de handicap » (Université catholique de Louvain), Mr Filippo LESO cite le cas de

Claire, adulte, "reconnue comme" handicapée mentale profonde, reste en silence devant l'icône de la Trinité de Roulev que lui montre Paul-Marie. Après un bref instant, elle lève la tête et s'adresse à Paul-Marie en lui disant : "La place à table là...c'est pour moi !" Que se passe-t-il au plus intime de cette personne ? Qu'est-ce qui l'a touchée et comment ? Directement, elle est allée au cœur du mystère trinitaire célébré par cette icône et elle en témoigne, à sa manière, à partir du cœur de son être pris dans un moment fulgurant de communion avec l'indicible. En peu de mots, dans un élan vital et joyeux, Claire vient de déclarer ce que d'autres personnes "reconnues comme" normales, ne parviendront peut-être jamais à dire.

*André  
Polti*

Un jeune, atteint d'une maladie neurologique qui va en empirant, en fauteuil roulant, a reçu le sacrement des malades : « Avec l'onction j'ai reçu en moi une force nouvelle, un feu nouveau qui me disait de me redresser, de me relever, qui me donnait l'envie de vivre. Mon plus beau cadeau reçu c'est la confiance : croire que Dieu m'aime tel que je suis, avec mes peurs, mes blessures, handicapé avec tout ce que cela entraîne. »

### **En quoi la catéchèse spécialisée se distingue-t-elle de la catéchèse ordinaire ?**

Sur le plan pratique, la catéchèse des personnes en situation de handicap mental ou psychique se distingue de la catéchèse ordinaire par plusieurs aspects.

Bien évidemment, elle vise à faire connaître au catéchisé la Parole de Dieu, à le faire entrer progressivement dans le mystère du Christ, et ne déroge pas aux principes exposés dans le Texte National pour l'Orientation de la Catéchèse en France (TNOC). Mais elle requiert une mise en œuvre différente, adaptée aux personnes auxquelles elle s'adresse.

Tout d'abord, elle doit s'efforcer d'aller au kérygme, aux lignes de force du donné révélé telles que définies par le Père Henri Bissonnier (« Dieu notre Père est bon et nous aime / Parce qu'il nous aime, il nous envoie son fils Jésus / Jésus nous apprend à connaître et aimer Notre Père / Pour nous aider, Jésus nous envoie son Esprit d'amour »), et ne pas s'attarder aux détails qui sembleraient de prime abord plus parlants ou plus faciles à enseigner. Elle nécessite une préparation détaillée de chaque séance car les catéchistes doivent bien réfléchir au message qui doit être délivré – en faisant attention à ce qu'il n'y ait qu'un message et un seul par séance, pour éviter toute confusion – avant de passer à la façon pratique de le délivrer.

Ensuite, elle met en œuvre une pédagogie basée sur les cinq sens, sur le ressenti, plutôt que sur une transmission de la foi faisant appel à l'intelligence. Les images, le chant, le mime sont des moyens à privilégier. Les chants gestués (associant un geste signifiant à chaque parole) et la rythmo-catéchèse (mise en œuvre d'un passage de la Bible, plus ou moins long, dans une traduction rythmée, accompagnée d'une mélodie et de gestes) associent l'affectivité et le corps dans la réception de la Parole. Des figurines, déplacées devant des décors à la manière d'un théâtre miniature, permettent de mettre en scène et mieux visualiser certains passages des Écritures. Remarquons d'ailleurs que ces méthodes peuvent tout aussi bien être appliquées à la catéchèse ordinaire !

## *Thème*

Les personnes en situation de handicap mental ont aussi besoin de points de repère solides : chaque séance doit suivre un rituel identique (par exemple, commencer et finir par les mêmes prières, disposer une Bible ou une icône au même endroit, ...), et se dérouler dans la mesure du possible toujours dans la même salle. Il est bon de rappeler brièvement ce qui a été dit la fois précédente, de progresser lentement et de ne pas hésiter à répéter.

Dans le livret « Je me prépare à ma première communion » (6ème édition, octobre 2008) qu'il a réalisé, le Père Jacques Cuche précise :

Dans chaque rencontre, il faut donner du temps au temps pour dire et redire une parole de Jésus, pour faire et refaire un geste de Jésus ou pour Jésus, avec des intonations différentes, des moments de silence (favorisés par notre propre silence), ou des chants « pour Jésus ». Il faut savoir redire sans être répétitif. Il faut prendre le temps de faire mémoire, de relire le chemin parcouru, certain que toute vie de foi a besoin de temps pour prendre racine et grandir. Il faut prendre appui sur le chemin déjà parcouru pour aller de l'avant dans le développement de la relation personnelle de notre enfant avec le Seigneur, certain que cette relation est le secret de Dieu qui se révèle aux « petits ».

Il faut aussi porter une attention toute particulière au langage que l'on emploie, qu'il soit simple et non ambigu (le Père Cuche cite l'exemple « Jésus Christ » qui peut être compris comme « Jésus crie » si on ne prononce pas clairement le « st »); les images utilisées doivent être claires, sans trop de personnages annexes qui pourraient brouiller le message qu'elles véhiculent.

Mais à l'inverse, il faut éviter à tout prix l'infantilisme, car les personnes handicapées se posent des questions graves et profondes qui demandent de ne pas appauvrir les réponses que la foi peut leur apporter. Les passages de l'Écriture, dans leur traduction liturgique, peuvent être compris parfaitement, à condition d'expliquer les mots peu courants ou difficiles.

La catéchèse spécialisée nécessite plus de catéchistes que dans un groupe ordinaire, typiquement deux ou trois catéchistes pour un groupe de cinq ou six, voire un pour un. Le rapport de bienveillance entre le catéchiste/accompagnateur et l'enfant est primordial: le catéchiste apprend peu à peu à mieux connaître l'enfant, sa façon de communiquer, ses centres d'intérêt, les chants ou attitudes qu'il aime. Une complicité s'établit entre eux, et c'est pourquoi il faut que cet accompagnateur soit le même sur une longue période de temps.

C'est enfin une catéchèse progressant pas à pas, ne permettant pas, par exemple, de préparer à plusieurs sacrements à la fois comme c'est le cas pour le catéchuménat des adultes.

*André  
Polti*

Bien entendu, il est préférable qu'elle soit dispensée dans toute la mesure du possible au sein des groupes de catéchèse ordinaire, en formant au besoin les catéchistes aux adaptations pédagogiques nécessaires, ou en leur adjoignant une personne spécialement formée.

Lorsque ce n'est pas possible, il faut alors constituer des groupes de catéchèse spécialisée, soit dans les établissements qui accueillent des jeunes en situation de handicap (les classes ULIS), soit dans des locaux paroissiaux (dans ce dernier cas, le lieu doit en être choisi avec attention, afin d'éviter des déplacements trop contraignants pour les enfants et leurs parents), ou enfin mettre en place un accompagnement individuel.

Ces contraintes dépassent souvent les compétences ou les ressources des paroisses, et c'est alors au diocèse de mettre en place des propositions adaptées à ces besoins particuliers, de trouver et former les catéchistes.

### **Les personnes handicapées, catéchisées mais aussi catéchistes**

Non seulement les personnes en situation de handicap mental peuvent être catéchisées, mais elles sont souvent elles-même catéchistes pour

leur entourage, elles peuvent contribuer pleinement à la communauté ecclésiale. Dans le document cité plus haut, le pape François affirmait : « Ces frères et sœurs [...] ne sont pas seulement en mesure de vivre une expérience authentique de rencontre avec le Christ, mais elles sont également capables de la témoigner aux autres ». Par leurs attitudes, par leur regard, par leurs réflexions inattendues mais parfois si profondes, elles peuvent nous donner de pénétrer cette « intelligence du cœur qui introduit dans une relation privilégiée et authentique avec le Seigneur » (P. Cuche, *op. cit.*). Par leur implication dans la vie de la communauté paroissiale, par leur participation aux célébrations (comme lecteurs, comme servants d'autel), elles sont le signe visible de l'amour du Seigneur pour les plus humbles et plus fragiles.

Ces dernières années, à l'occasion de rencontres spécialement organisées pour des jeunes en situation de handicap mental, ou d'évènement nationaux comme le FRAT de Lourdes, le diocèse de Paris leur a associé des jeunes d'aumôneries ou de lycées, en leur demandant de vivre ces rencontres « avec » les jeunes handicapés, plutôt que de les vivre « pour » eux. Ces jeunes lycéens en sont revenus enthousiasmés et profondément transformés, non seulement dans leur perception du handicap, mais aussi dans leur vie de foi. Leurs témoignages sont édifiants, et un grand encouragement à progresser dans l'accueil du handicap dans nos paroisses, dont la catéchèse et la préparation aux sacrements n'est qu'un des aspects mais sans doute l'un des plus importants.

Thème

### Comment le « faire savoir » ?

L'une des difficultés est de faire connaître aux personnes concernées (personnes elles-mêmes, familles, acteurs ecclésiaux, etc.) les possibilités de catéchèse spécialisée et de préparation aux sacrements.

En effet, les familles touchées par le handicap sont souvent peu présentes dans les paroisses. Certaines expriment leur souffrance d'être mal accueillies, pas assez soutenues et finissent par renoncer à participer pleinement à la vie de la paroisse. Paradoxalement, une enquête menée en 2016 a montré que 90 % des paroisses de Paris sont prêtes à accueillir les personnes avec un handicap, mais disent ne pas en connaître.

Pour tenter de résoudre ce paradoxe, certains diocèses, et notamment celui de Paris, cherchent à mettre en place progressivement un réseau de « veilleurs handicap ».

Le « veilleur handicap » est un paroissien, attentif aux personnes handicapées et à leurs familles, conscient à la fois des difficultés de leur vie et du don qu'ils sont pour l'Église. Il va à leur rencontre, identifie leurs

besoins et leurs attentes, qu'il relaie auprès de l'équipe pastorale, et si nécessaire auprès des services compétents du diocèse (PCS - Pédagogie Catéchétique Spécialisée, PPH - Pastorale des Personnes Handicapées). Il les invite et les encourage à participer activement à la vie de la communauté: messes, catéchèse, aumônerie, sorties paroissiales, et sensibilise la communauté paroissiale à cet accueil.

Le veilleur sait se mettre à l'écoute; il est réactif, et tisse des relations étroites avec le réseau paroissial: prêtres, responsables d'activités, équipe d'accueil, conseil pastoral...

Actuellement, à Paris, le réseau de veilleurs handicap couvre une trentaine de paroisses sur les 106 que compte le diocèse, et devrait s'étendre à l'ensemble des paroisses.

### En guise de conclusion

La catéchèse des personnes en situation de handicap mental, leur préparation à la vie sacramentelle qui lui est indissociable, tout comme leur pleine intégration dans la vie de l'Église, répondent à la parole de Jésus: «Telle est la volonté de Celui qui m'a envoyé: que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour» (Jean 6,39). La catéchèse spécialisée est une mission indispensable de l'Église. Par des méthodes qui lui sont propres, elle s'efforce de dispenser la Parole de Dieu pour qu'elle soit reçue au mieux, malgré le handicap, et les catéchistes en reçoivent en retour de grandes joies. Certes, les voies empruntées par cette Parole pour cheminer au cœur de ces personnes n'apparaissent pas toujours de façon évidente, mais n'est-ce pas le Maître de toutes choses lui-même qui fait germer la semence puis la fait vivre et grandir par ses sacrements?

*André Polti né en 1947, a fait toute sa carrière comme ingénieur dans les télécommunications. Marié et père de 3 enfants, il a été ordonné diacre permanent pour le diocèse de Paris en 2011. Il a été appelé en 2015 au Service Catéchèse Spécialisée du Vicariat Enfance Adolescence.*

Jean-Luc  
Marion



## Habiter poétiquement le monde – Claudel

À Valère Novarina

### I.

« *Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt der Mensch auf dieser Erde* – C'est plein de mérite pour ses services rendus, mais aussi poétiquement que l'homme habite sur cette terre »; empruntons à Hölderlin ses mots pour qualifier aussi bien un autre poète, Claudel<sup>1</sup>. Car il faut sans doute partir de haut, de celui qu'on considère souvent comme le plus grand poète allemand, pour mesurer la grandeur du plus important poète français du siècle dernier. Une difficulté demeure en effet pour lire Claudel : si l'érudition s'accumule heureusement, si son théâtre domine la scène d'une manière ou d'une autre, si la lucidité forte du prosateur, diplomate et critique suscite toujours enthousiasmes et polémiques, il n'est pas si sûr que nous mesurions la hauteur et la profondeur de sa poésie. Ou plutôt, si sa poésie impressionne et fascine assez pour que nous la lisions autrement que comme une œuvre majeure, mais encore parmi d'autres (entre Valéry et Char, Saint-John Perse et Éluard pour faire simple), il se pourrait cependant que, comme pour la poésie de Rimbaud et Mallarmé, celle de Claudel accomplisse un geste global, où le verbe prend une dimension cosmique, et pour cela même détermine tous les autres genres

de l'œuvre, qui restent au fond intelligibles si l'on ne les voit pas tous sortir de ce geste et l'accomplir. Ou encore, les *Cinq grandes Odes*, sans doute esquissées dès 1901, mais publiées seulement en 1910, et dont la composition encadre donc celle du *Partage de Midi* (1905) et clôt la première période du théâtre, « [...] portent toutes, dit Claudel à G. Frizeau, sur le même thème : le ravissement du poète en pleine possession de ses moyens d'expression, mêlant aux souvenirs de sa vie passée, dans l'extase de la liberté enfin conquise, la contemplation d'un *univers* maintenant *catholique*<sup>2</sup> ». Nous tenterons donc de répondre, ne fût-ce qu'en esquisse, à cette seule question : que signifie que « la pleine possession de ses moyens d'expression » aboutisse à contempler « un *univers* désormais *catholique* » ? Quelle habitation poétique vise ainsi à la catholicité du monde – au double mais inséparable sens de l'universalité et de la spiritualité l'une et l'autre *catholique* ? Pour ce faire, nous reprendrons, pour approcher l'intention de Claudel, l'interrogation dont il faisait le crédit à Mallarmé : « Mallarmé est le premier qui se soit placé devant l'extérieur, non pas comme devant un spectacle, ou comme un thème à devoirs français, mais comme devant

Signets

1 « In lieblicher Bläue... », *Sämtliche Werke*, éd. F. Beissner (Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe), Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1951, t.2/1, p.372.

2 Lettre à G. Frizeau, 1<sup>er</sup> mai 1908, cité dans Paul CLAUDEL, *Œuvre poétique*, éd. J. Petit, "Pléiade", Paris, Gallimard, 1967, p. 1064, édition qu'on citera désormais pour les *Cinq grandes Odes*.

un texte, avec cette question: *Qu'est-ce que ça veut dire*<sup>3</sup>?» En quel sens l'« exté-

rieur » peut-il, « comme un texte », dire quelque chose, et alors quoi?

## II.

Partons du vrai commencement claudélien: « Ô les longues rues amères autrefois et le temps où j'étais seul et un! / La marche dans Paris, cette longue rue qui descend vers Notre-Dame<sup>4</sup>! » On entendra, en écho, Mallarmé, réalisant le néant de la ville: « Longs faubourgs prolongés par la monotonie des voies, jusqu'au central rien<sup>5</sup> ». Il ne reste qu'à constater les faux visibles et la disparition de ce qui, dans le monde en état de nihilisme, se prétendait visible et pourtant ne donne plus rien à voir, sinon des idoles: « Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré des idoles, / Et qui faites que je n'adore que Vous seul, et non point Isis et Osiris, / Ou la Justice, ou le Progrès, ou la Vérité, ou la divinité, ou l'Humanité, ou les Lois de la Nature, ou l'Art, ou la Beauté, / Et qui n'avez pas permis d'exister à toutes ces choses qui ne sont pas, ou le Vide laissé par votre absence<sup>6</sup>. » Cette constatation définit tout le siècle. Baudelaire repérait déjà « l'idole, la souveraine des rêves », qui fait de l'homme moderne « toujours l'animal adorateur se trompant d'idole<sup>7</sup> ».

Mais il revient à Rimbaud d'en mesurer l'ampleur et l'enjeu: « Car l'Homme a fini! l'Homme a joué tous les rôles! / Au grand jour, fatigué de briser des idoles/ Il ressuscitera, libre de tous ses Dieux, / Et comme il est du ciel, il scrutera les cieux<sup>8</sup>! » Mallarmé avait, bien sûr aussi, éprouvé que la « gloire du long désir, Idées » se résume à la fin à une illusion idéale, voire idéaliste, et que l'Azur n'ouvre sur aucun refuge: « Où fuir dans la révolte inutile et perverse<sup>9</sup>? ». Car selon Claudel, Mallarmé, ce « professeur d'attention », voyait clairement que, «... sous la copieuse machine des apparences il y a en réalité vacance, absence<sup>10</sup> ». En fait, ce commun constat correspond à rien de moins que ce que Nietzsche, dans les mêmes années, diagnostiquait comme le « crépuscule des idoles »: le monde ne montre plus rien, sinon les reflets de nous-mêmes que nous y projetons, reproduisons et produisons, miroirs invisibles de nous seuls.

Dans cette situation, les choses du monde ne sont pas, ou plutôt ne sont

Jean-Luc  
Marion

3 « Mallarmé. *La catastrophe d'Igitur* », in Paul CLAUDEL, *Œuvres en prose*, éd. J. Petit, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1965, p.511, qu'on citera désormais.

4 Ode III, « Magnificat », *Œuvre poétique*, op. cit., p.249.

5 « Grands faits divers », *Divagations*, in MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, éd. B. Marchal, « Pléiade », Paris, Gallimard, t.2, Paris, 2003, p.253.

6 Ode III, « Magnificat », *Œuvre poétique*, op. cit., p.251.

7 Respectivement « Mon cœur mis à nu » XXXVIII, « La chambre double », *Le Spleen de Paris V*, in BAUDELAIRE, *Œuvres complètes*, éd. C. Pichois, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1975, t.1, p.281 et 701.

8 « Soleil et chair » III, in RIMBAUD, *Œuvres complètes*, éd. Rolland de Renévill et J. Mouquet, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p. 48.

9 Respectivement « Prose pour des Esseintes », puis « L'Azur », in MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, éd. B. Marchal, « Pléiade », Paris, Gallimard, t.1, 1998, p.29 et 15.

10 « Mallarmé. *La catastrophe d'Igitur* », in CLAUDEL, *Œuvres en prose*, op. cit., respectivement p.510 et p.512,

que ce que nous en connaissons déjà, ce que nous en pensons d'avance. Aucune n'est en soi, ni ne saurait être telle qu'elle-même, chose décidément hors de cause parce que restée hors de toute cause, de toute la dépendance d'un effet envers sa cause. D'où l'appel à la mer: «Non point comme une chose qui commence, mais peu à peu comme la mer qui était là [...]». La mer qui ne nous appartient pas, «comme un carré de pois» que l'on pourrait bêcher, «Mais elle [sc. la mer] est la vie même sans laquelle tout est mort! / La vie même et tout le reste me tue qui est mortel<sup>11</sup>!» Et encore ne faut-il pas s'imaginer la mer ici, sous la main, car comme la chose par excellence qui jamais ne retombe au rang sans honneur de l'objet produit, elle s'ouvre comme «La Chose qui est au-delà de la Mer! [...] l'Espace pur, la Mer qui est au-delà de la mer<sup>12</sup>!» Il ne faut jamais tenir pour

acquis notre accès direct à «[...] la chose même et tout le tonneau et la veine vive, / Et l'eau même, et l'élément même<sup>13</sup> [...]»

Ainsi faudrait-il que l'angoisse du commencement idolâtrique – comprendre enfin que le centre de gravité des choses mêmes ne se trouve pas en elles, car cette prétention en ferait justement des objets, nos simples et mortelles idoles – se renverse en une délivrance. Claudel la voit apparaître en reconnaissant que *l'ultima ratio rerum* provient de la grâce et donc de la muse qui l'apporte et en porte le nom: «Et si tu cherches la raison, il n'en est point / Que cet amour qu'il y a entre toi et moi. / Ce n'est point toi qui m'as choisie, c'est moi qui t'ai choisi avant que tu ne sois né<sup>14</sup>». L'idole ne se dissipe que quand la chose même me vient *d'ailleurs* que de moi.

Signets

### III.

Pourtant, les *Odes* semblent suivre un autre chemin: non déjà l'accès à un autre moi que moi, reçu *d'ailleurs*, mais la considération de ce que devrait accomplir ce moi encore à venir. Une question se formule sans ambiguïté: «Qu'exiges-tu de moi? est-ce qu'il me faut créer le monde pour le comprendre? Est-ce qu'il me faut engendrer le monde et le faire sortir de mes entrailles? / O œuvre de moi-même dans la douleur! ô œuvre de ce monde à te représenter!» Mais pourquoi faudrait-il que l'homme «engendre» et

«représente» le monde, si justement les choses en soi «[...] ne sont pas faites pour moi, leur ordre n'est pas avec moi mais avec la parole qui les a créées<sup>15</sup>»? Si les choses mêmes ne s'anéantissent pas en idoles, n'est-ce point parce que, précisément, elles ne proviennent pas de moi, ni de ma pensée, mais d'ailleurs, d'une autre parole? Or la réponse à la question ne supprime pas l'objection, mais la renforce, jusqu'à paraître une contradiction: le monde n'apparaît pas comme tel, s'il ne se trouve pas repris et dit par la parole du

11 *Ode II*, «L'Esprit et l'eau», *Œuvre poétique*, *op. cit.*, p.235 et 236. Il y a là plus qu'un écho de Baudelaire: «Homme libre, toujours tu chériras la mer! / La mer est ton miroir: tu contemples ton âme/ Dans le déroulement infini de sa lame, /Et ton esprit n'est pas un gouffre moins amer», «L'homme et la mer», *Les Fleurs du Mal*, *op.cit.*, p.19.

12 «Un poème de Saint-John Perse», *Œuvres en prose*, *op.cit.*, p.616.

13 *Ode II*, «L'Esprit et l'eau», *Œuvre poétique*, *op. cit.*, p.236.

14 *Ode IV*, «La Muse qui est la grâce», *op. cit.*, p.275.

15 *Ode IV*, «La Muse qui est la grâce», *op. cit.*, p.274.

poète: «C'est le monde tout entier que tu me demandes! / Je ne suis pas tout entier, si je ne suis pas entier avec ce monde qui m'entoure. C'est tout entier moi que tu demandes! c'est le monde tout entier que tu me demandes<sup>16</sup>!» Pourquoi donc les choses devraient-elles se faire présentes par la représentation que le poète en donnerait?

La première explication de cette exigence – que le poète dise le monde sans pourtant le produire – tient à un axiome claudélien, ici répété: «Car qu'est aucune prise et jouissance et propriété et aménagement/ Auprès de l'intelligence du poète qui fait de plusieurs choses ensemble une seule avec lui, / Puisque comprendre, c'est *refaire*/ La chose même que l'on a prise avec soi<sup>17</sup>.» Ou encore: «Jadis j'ai connu la passion, mais maintenant je n'ai plus que celle de la patience et du désir/De connaître Dieu dans sa fixité et d'acquérir la vérité par l'attention et chaque chose qui est toutes les autres en la *recréant* avec son nom intelligible dans ma pensée<sup>18</sup>.» Ainsi, avant même de déterminer *qui*

est l'homme qui souffle le poème, se trouvent décidés et acquis *quel* rôle tient le poète et quelle fonction il assume: toute chose (de la nature) reste vide et vaine, aussi illusoire qu'une idole, si la parole, le mot, le vers ne la fixe, ne la saisisse et ne l'érige dans son sens: «Car d'une part toute la nature sans moi est vaine; c'est moi qui lui confère son sens; toute chose en moi devient/ Éternelle en la notion que j'en ai; c'est moi qui la consacre et qui la sacrifie<sup>19</sup>».

Comment ne pas voir qu'il s'agit ici du projet même de Mallarmé? «Je me figure par un indéracinable sans doute préjugé d'écrivain, que rien ne demeure sans être proféré; que nous en sommes là, précisément, à rechercher [...] un art d'achever la transposition, au Livre, de la symphonie ou uniment de reprendre notre bien<sup>20</sup>.» Il s'agit, là aussi, d'un axiome et d'un principe: «Une proposition qui émane de moi – si, diversement, citée à mon éloge ou par blâme – je la revendique avec celles qui se presseront ici – sommaire veut, que tout, au monde, existe pour aboutir à

Jean-Luc  
Marion

16 *Ode* IV, «La Muse qui est la grâce», *op. cit.*, p.274. Voir «Nous demandions que tu achèves avec ton esprit les choses qui ne sont pas complètes» (*Ode* V, «La maison fermée», p.278).

17 *Ode* III, «Magnificat», *op. cit.* p.261.

18 *Ode* V, «La maison fermée», *op. cit.*, p.280. Voir «Je mesure l'univers avec son image que je *constitue*» (*ibid.*, p.285). Nous soulignons.

19 *Ode* V, «La maison fermée», *op. cit.*, p.288. – Ce principe de la poésie se trouve théorisé explicitement dans *l'Art poétique*: «Nous disons bien ainsi que les mots sont les signes dont nous nous servons pour appeler les choses; nous les *appelons*, en effet, nous les *évoquons* en constituant en nous l'état de co-naissance qui répond à leur présence sensible. [...] Je deviens maître, avec le mot, de l'objet qu'il représente, je puis le transporter où je veux avec moi, je puis faire comme s'il était là. Nommer une chose, c'est la répéter en court. C'est substituer au temps qu'elle met à être celui que nous prenons à l'énoncer. Ce qui subsiste d'une chose dans le signe qu'est d'elle un mot, c'est seulement son *sens*, son intention, ce qu'elle veut dire et que nous disons à sa place». Et de reprendre en écho l'exemple de Mallarmé: «Cela que nous ne pouvons toujours avoir sous les yeux, imaginons un signe qu'il ne dépende que de nous de produire pour le représenter: "une fleur", la voici» (*Art poétique*, «Traité de la connaissance», in éd. J. Petit, *Œuvre poétique*, *op. cit.*, p.178).

20 MALLARMÉ, «Crise de vers», *Divagations*, *op. cit.*, t.2, Paris, 2003, p.212.

un livre<sup>21</sup>. » Car la poésie, littéralement, crée et crée le monde: « La poésie consistant à créer, il faut prendre dans l'âme humaine des états, des lueurs d'une pureté si absolue que, bien chantés et bien mis en lumière, cela constitue en effet les bijoux de l'homme: là, il y a un symbole, il y a une création, et le mot poésie a ici son sens: c'est en somme la seule création humaine possible<sup>22</sup>. » Comme, en philosophie, suivant Hegel, élever au concept le réel empirique en fixe l'essence et dispense d'en maintenir la contingence, ainsi, en poésie, la notion élève à son idée, à elle-même, la chose du monde: « À quoi bon la merveille de transposer un fait de nature en sa presque disparition vibratoire selon le jeu de la parole, cependant; si ce n'est pour qu'en émane, sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure./ Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets<sup>23</sup>. » Relever l'apparence sensible de la chose, rhapsodie du divers de l'intuition dont le hasard dissout le réel, par une parole – certes, « Mais que je trouve seulement la parole juste, que j'exhale seulement / Cette parole de mon cœur, l'ayant trouvée, et que je meure ensuite, l'ayant dite [...] ». Que je dise la parole qui fasse vraiment apparaître la

chose en soi, la rende à elle-même telle qu'elle fut originairement dite *d'ailleurs*, par un autre Verbe que le mien: « Parmi tout l'univers qui bégaie, laissez-moi préparer mon cœur comme quelqu'un qui sait ce qu'il a à dire, / Parce que cette profonde exultation de la Créature n'est pas vaine, ni ce secret que gardent les Myriades célestes en une exacte vigile; / Que ma parole soit équivalente à leur silence<sup>24</sup>! » Autrement dit: la parole qui voudra dire la notion de la chose en soi devra coïncider avec la Parole qui l'aura fait surgir dans le monde. « Mon Dieu, qui nous parlez avec les paroles mêmes que nous vous adressons<sup>25</sup> [...] ». L'ambition invraisemblable de Claudel fut donc d'accomplir l'invraisemblable entreprise de Mallarmé, et il y parvint en osant prétendre pouvoir substituer à la parole vide et néantisante de son maître en poésie le verbe vivant du créateur. Les *Cinq grandes Odes* accomplissent de fait ce que la poésie, de Hugo à Mallarmé, promettait d'atteindre – dire le monde dans sa vérité absolue (en prophète, mage ou même en « époux infernal ») –, mais en l'inversant: le dire à partir d'un autre moi que moi. Pour « posséder la vérité dans une âme et un corps<sup>26</sup> », il faut parler avec une âme et un corps – que, seul, je ne puis me donner. Il faut pouvoir dire: « L'homme est donc perpétuel comme la fin à qui il est adressé. Incorruptible, dans son âme

Signets

21 MALLARMÉ, « Quant au livre », *Divagations, op. cit.*, t.2, p.224. Voir: « Une ordonnance du livre de vers poind innée ou partout, élimine le hasard » (« Crise de vers », *Divagations, op. cit.*, t.2, p.211). Et: « – Au fond, voyez-vous, me dit le maître en me serrant la main, le monde est fait pour aboutir à un beau livre » (*Entretiens* « Sur l'évolution littéraire », *op. cit.*, 702, et note 1, de « Le livre, instrument spirituel », p.1647). – Rimbaud avait déjà esquissé ce principe: « ...je me flattais d'inventer un verbe poétique accessible, un jour ou l'autre, à tous les sens » (« Délires II. Alchimie du verbe », *Une saison en enfer, Œuvres complètes, op. cit.*, p.233).

22 MALLARMÉ, Entretien « Sur l'évolution littéraire », *op. cit.*, 701.

23 MALLARMÉ, « Crise de vers », *Divagations, op. cit.*, p.213.

24 Ode III, « Magnificat », *op. cit.* p.251.

25 Ode III, « Magnificat », *op. cit.* p.250.

26 RIMBAUD, « Adieu », *Une saison en enfer, Œuvres complètes, op. cit.*, p.244.

comme dans son corps<sup>27</sup> [...]». Ce que seul un chrétien peut oser penser.

#### IV.

Certes mais qui, et surtout quel poète, pourrait se défaire lui-même de lui-même, se soustraire lui-même à ce que Baudelaire pointait comme l'« auto-idolâtrie » de la modernité<sup>28</sup> ?

Ici la première réponse (le modèle de Mallarmé) ne suffit plus ; elle doit se corriger par une seconde réponse (proprement claudélienne, rimbaldienne déjà en creux) : le poète ne pourra parler une autre langue que la sienne (une langue autre que sienne, altérée d'une autre soif) que s'il parvient à ne pas tenir son ipsité de lui-même, mais à la recevoir d'ailleurs. Pour y parvenir, la voie tracée par Mallarmé ne sert de rien, justement parce qu'elle ne mène qu'au manque du sujet censé parler, à son vide, héroïque certes, mais nul, à «...la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots<sup>29</sup> [...]» Car, pour ne fût-ce que rendre l'initiative aux mots, il faut encore un *moi* parlant, mais ne parlant pas à partir de lui seul. Parlant d'un autre. Sûrement : «Je est un autre<sup>30</sup>», mais lequel ? Ce autre doit lui venir d'ailleurs, et donc par la prière, comme Rimbaud

le présentait : «Parle-t-il à Dieu ? Peut-être devrais-je m'adresser à Dieu. Je suis au plus profond de l'abîme, et ne sais plus prier<sup>31</sup>.» Claudel, lui, l'atteint : «Maintenant je me suis parfaitement clair, tout/ Amèrement clair, et il n'y a plus rien en moi/ Qu'une parfaite privation de Vous seul<sup>32</sup> !»

D'où suit le retournement et la décision : s'il «n'y a plus rien en moi», et si pourtant je reste à parler, à dire et à faire en poète, alors ce néant même ne suffit pas à me défaire, ni à me retenir. De fait, j'outrepasse déjà ce «rien en moi». Je peux donc dire : «Je préfère l'absolu. Ne me rendez pas à moi-même<sup>33</sup>». D'où une exigence paradoxale, mais seule vraiment logique : je ne suis au fond pas moi-même moi-même. Et une demande : «Délivrez-moi de moi-même ! délivrez l'être de la condition ! / Je suis libre, délivrez-moi de la liberté ! / Je vois bien des manières de ne pas être, mais il n'y a qu'une manière seule/ D'être, qui est d'être en vous, qui est vous-même<sup>34</sup> !» Ce que je suis ne se trouve pas en moi : «Soyez béni, mon Dieu, qui m'avez délivré de moi-même<sup>35</sup>

Jean-Luc  
Marion

27 *Art poétique*, «Traité de la co-naissance V», in éd. J. Petit, *Œuvre poétique*, op. cit., p.197).

28 BAUDELAIRE, *Fusées*, op. cit., p.658.

29 MALLARMÉ, «Crise de vers», *Divagations*, op. cit., p.211.

30 RIMBAUD, Lettre à G. Izambard, mai 1871, *Œuvres complètes*, op. cit., p.268.

31 RIMBAUD, «Délires I. Vierge folle», *Une saison en enfer*, *Œuvres complètes*, op. cit., p.231.

32 *Ode* II, «L'Esprit et l'eau», op. cit., p.246.

33 *Ode* III, «Magnificat», op. cit., p.255.

34 *Ode* II, «L'Esprit et l'eau», p.238-239.

35 *Ode* III. «Magnificat», p.257. Et dans la même page : «Soyez béni parce que vous ne m'avez pas abandonné à moi-même.» : nulle contradiction ici, car l'abandon à *soi* me condamne à rester à moi seul, donc à ne pas m'atteindre comme je suis, comme engendré et donné à moi-même ; ce que je ne peux atteindre qu'en étant délivré de ce moi carcéral.

[...]». À cette seule condition, le désir du moi ne se perd plus dans l'Azur, cet « arrière-monde » (Nietzsche) encore plus absurde et vide que ce qu'il prétend surpasser (Mallarmé). À cette seule condition le désir du moi ne s'effondre pas seulement dans sa dévastation : « J'ai cru acquérir des pouvoirs surnaturels. Eh bien ! je dois enterrer mon imagination et mes souvenirs ! Une belle gloire d'artiste et de conteur emportée<sup>36</sup> ! » (Rimbaud). Ici, le néant du moi paraît en plein jour, mais pour qu'on le fuie et rejette, non pas pour s'y cramponner comme un suicidé s'approprie son cadavre : « Et je ne vois plus que ma misère, et mon néant, et ma privation, et cela du moins est à moi ! [...] il n'y a plus rien en moi / Qu'une parfaite privation de Vous seul<sup>37</sup> ! » Claudel sait parfaitement, à ce moment, qu'il ne peut poétiquement habiter le monde (donc accomplir le programme du *Livre mallarméen*), que si son moi poétique, son autre *Je lui vient d'ailleurs*, d'un moi antérieur, préalable à moi, plus moi que moi car en Dieu : « – O part ! ô réservée ! ô inspiratrice ! ô part réservée de moi-même ! ô partie antérieure de moi-même ! / O idée de moi-même qui étais avant moi<sup>38</sup> ! »

Claudel n'ignore évidemment pas qu'il rejoint ici la situation accomplie par saint Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ce que je vis maintenant dans la chair, je le vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé » (*Galates 2, 20*). Ou celle découverte par saint Augustin : « *Tu eras interior intimo meo et superior summo meo* – Toi, tu étais encore plus intérieur à moi que le plus intime en moi, et encore supérieur au plus élevé en moi ». Autrement dit, « *Mecum eras et ego foris* – Toi tu étais avec moi, mais c'est moi qui restais en dehors de moi<sup>39</sup> ». Ce que quelques Pères grecs ont nommé « la vie en Christ » définit universellement la spiritualité chrétienne ; mais, dans le cas et le destin de Claudel, la « vie en Christ » devient la condition de possibilité de toute l'entreprise poétique, celle même que lui avait désignée Mallarmé – préférer les choses pour qu'elles demeurent – et que l'Azur vide condamna à l'« aboli bibelot d'inanité sonore<sup>40</sup> ». Ce qui, chez Hugo, restait abstrait, arbitraire et presque un jeu – « Car le mot c'est le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu<sup>41</sup> » – devient, dans les *Odes*, un principe poétique, qui permet seul d'accomplir l'ambition de Baudelaire, Rimbaud et Mallarmé.

Signets

36 « Adieu », *Une saison en enfer*, in RIMBAUD, *Œuvres complètes op. cit.*, p.243.

37 *Ode II, L'esprit et l'eau*, *op. cit.*, p.246. Ce qui surpasse la formule seulement négative de Méta : « Vous ne connaîtrez pas une telle chose que ma douleur. Cela au moins est à moi », Paul CLAUDEL, *Théâtre I*, éd. J. Madaule, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1964, p.1008.

38 *Ode IV, « La Muse qui est la grâce »*, *op. cit.*, p.273.

39 SAINT AUGUSTIN, *Confessiones*, respectivement III, 6,11 et X, 28,39 (voir *Enarrationes in Psalmos*, 134,4, PL 37,1740). Ce qu'à sa manière Thomas d'Aquin transmet : « *Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnibus, quæ in re sunt [...]. Unde oportet, quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* » (*Somme théologique*, Ia, q.8, a.1, resp.).

40 *Poésies, « Plusieurs sonnets »*, in MALLARMÉ, *op.cit.*, t.1, p.37.

41 « *Aurore VIII* », *Les contemplations*, in HUGO, *Œuvres poétiques II*, éd. P. Albouy, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p.503.

## V.

Mais pour parvenir à la possibilité d'un tel accomplissement, il y a un prix, et même un double prix à payer.

Et d'abord il ne suffit pas en effet d'affronter ce que Mallarmé reconnaît comme «l'absence du moi<sup>42</sup>», pour recevoir le vrai moi poétique *d'ailleurs*. Il faut au moins pressentir, comme fit Rimbaud, s'interroger: «Seules, sa bonté et sa charité lui donneraient-elles droit dans le monde réel<sup>43</sup>?» Et surtout, il faut reconnaître la destination de ce moi vide; il se découvre non seulement vide sans Dieu, mais vide *pour* Dieu, au sens où saint Augustin entendait la *capacitas Dei*, le vide approprié et préparé pour recevoir Dieu<sup>44</sup>. Dans les mots de Claudel, il faut (se) demander: «Comment Dieu entrera-t-il dans ton cœur s'il n'y a point de place, /Si tu ne lui fais pas une habitation<sup>45</sup>?» Admettre le néant du moi n'aide en rien, s'il ne conduit à accepter le passage du néant de mon moi à la réalité de moi en Dieu, au moi plus intérieur à moi que le plus intime en moi. Le néant devient alors une condition transitoire mais *positive* d'accès à Dieu, et en lui, au véritable moi poétique: habiter «[...] ce nom propre en qui nous avons été appe-

lés à naître pour l'éternité<sup>46</sup> [...]». Une telle méthode (ou plutôt contre-méthode) inverse celle de Mallarmé et, cette fois, abolit le hasard; car cette image et cette notion de chaque chose, Dieu seul la donne et la fixe: «Le grand poème de l'homme enfin par delà les causes secondes réconcilié aux forces éternelles, / La grande voie triomphale au travers de la Terre réconciliée pour que l'homme soustrait au hasard s'y avance<sup>47</sup>!»

Car, et c'est la seconde condition, il y a un autre prix, cette fois moins à payer qu'à recevoir. Certes, comme Mallarmé l'admet parfois, la chose à voir en sa notion surgit – «Gloire du long désir, Idées / Tout en moi s'exaltait de voir/ La famille des iridées/ *Surgir* à ce nouveau devoir<sup>48</sup>». Mais ce surgissement ne surgit au fond et de son fonds que parce qu'il se trouve donné et d'abord donnable. «Le Verbe de Dieu est Celui en qui Dieu s'est fait à l'homme *donnable*./ La parole créée est cela en qui toutes choses créées sont faites à l'homme *donnables*./ O mon Dieu, qui avez fait toutes choses *donnables*, donnez-moi un désir à la mesure de votre miséricorde! / Afin qu'à mon tour à ceux-là qui peuvent le recevoir, je donne en

Jean-Luc  
Marion

42 «Car tel est son [Igitur] mal: l'absence du moi, selon lui», et: «...il sent l'absence du moi, représentée par l'existence du Néant en substance [Igitur]», *Igitur*, in MALLARMÉ, *op. cit.*, t.1, respectivement p.474 et 481.

43 «Délires I. La vierge folle», *Une saison en enfer*, in RIMBAUD, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p.231.

44 Voir: «L'être vivant est un appareil de constatation: il ne subit pas son contour, il a lui-même à le trouver et à l'établir. Il se remplit par reprises de l'énergie brute qu'il a à puiser, suivant la mesure de son corps, alentour, comme la pinte est une mesure de capacité» (*Art poétique*, «Traité de la co-naissance V», in éd. J. Petit, *Œuvre poétique*, *op. cit.*, p.193sq.).

45 Ode V, «La maison fermée», *op. cit.*, p.283.

46 *Art poétique*, «Traité de la co-naissance V», in éd. J. Petit, *Œuvre poétique*, *op. cit.*, p.198.

47 Ode IV, «La Muse qui est la grâce», *op. cit.*, p.267.

48 «Prose pour des Esseintes», in MALLARMÉ, *op. cit.*, t.1, p.29 (nous soulignons).

moi cela qui à moi-même est *donné*<sup>49</sup>.» Dire le monde poétiquement, donc l'habiter (car il n'y a pas d'autre manière de l'habiter que poétiquement) implique d'y voir chaque chose en soi, comme telle, non point comme objet ou idole, fabriqués, bref de la recevoir comme *donnée*. Le poète ne donne que parce qu'il a reçu le donné comme tel: «On ne rend que ce que l'on a reçu<sup>50</sup>». On ne donne qu'à la mesure où l'on redonne, par redondance, ce qu'on parvient à recevoir comme un donnable donné: «Et chacun donne ce

qu'il peut<sup>51</sup>». Voir le donnable comme donné permet de dire le monde comme donné et ainsi de viser l'œil qui me donne de le voir: «Mais que m'importe toute chose vue au regard de l'œil qui me la fait visible, / Et la vie que je reçois, si je ne la *donne*<sup>52</sup> [...]»

La poésie, ainsi déployée par Claudel accomplirait une manière de phénoménologie de la donation du visible, dit, ou plutôt *redit* comme *re-donné*.

## VI.

Car, en effet et à la fin, le monde ne se découvre que parce que reçu et redit; ou plutôt reçu par l'homme comme il fut donné par le Verbe, en se trouvant redit, puisque dit (pour la seconde fois) dans les mots du poète. La parole poétique reprend en elle-même le monde entier, le rapporte à soi parce qu'elle le redit comme Dieu l'a dit: «Je ne suis pas tout entier si je ne suis pas entier avec ce monde qui m'entoure. C'est tout entier moi que tu demandes! c'est le monde tout entier que tu me demandes! [...] Et moi c'est le monde tout entier qu'il me faut conduire à sa fin avec une hécatombe de paroles! / [...] Et elles [sc. toutes choses] ne sont pas faites pour moi, leur ordre n'est pas avec moi, mais avec la parole qui les a créées<sup>53</sup>». Le monde reçu se trouve alors rendu à son universalité, sa totalité et sa «raison», bref à sa catholicité par le poète: «Je vois devant moi l'Église catholique qui est de

tout l'univers! / O capture! ô pêche miraculeuse! ô communion d'étoiles prises aux mailles de notre filet, / Comme un grand butin de poissons à demi sorti de la mer dont les écailles vivent à la lueur de la torche! / Nous avons conquis le monde et nous avons trouvé que Votre Création est finie [...] / Un seul chiffre à ce Nombre en extase devant Votre Unité!» Le poète transfigure le monde en Création, monde enfin unifié par ce qui n'est pas lui, mais d'autant plus habitable. D'où une catholicité correctement entendue: l'accès au monde en totalité: «Tout est à moi, catholique, et je ne suis privé d'aucun de vous<sup>54</sup>».

Si, comme le diagnostique Claudel, «le drame de la vie de Mallarmé est celui de toute la poésie du XIX<sup>e</sup> siècle qui, séparée de Dieu, ne trouve plus que *l'absence réelle*<sup>55</sup>», alors son triomphe

Signets

49 Ode V, «La maison fermée», *op.cit.*, p.281 (nous soulignons).

50 Ode II, «L'Esprit et l'eau», *op.cit.*, p.242.

51 Ode V, «La maison fermée», *op.cit.*, p.283.

52 Ode III, «Magnificat», *op. cit.*, p.255.

53 Ode IV, «La Muse qui est la grâce», *op. cit.*, p.274.

54 Ode V, «La maison fermée», *op. cit.*, p.289.

55 «Mallarmé. *La catastrophe d'Igitur*», in CLAUDEL, *Œuvres en prose, op. cit.*, p.514.

fut d'atteindre une universelle présence en recevant de redire les choses comme Dieu les a dites en créant le monde: «Salut donc, ô monde nouveau à mes yeux, ô monde maintenant total! O cre-

*do entier des choses visibles et invisibles, je vous accepte avec un cœur catholique! Où que je tourne la tête/ J'envisage l'immense octave de la Création<sup>56</sup>!*»

*Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions: Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008; Certitudes négatives, Grasset, 2010; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010. La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012. Courbet ou la peinture à l'œil, Flammarion, 2014, Givenness and Revelation, Oxford U. P., 2016. Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017.*

Raul  
Caruso



## Vers une économie de la paix

### 1. Définir l'économie de la paix : entre échange, intégration et menace

L'économie de la paix étudie les causes des conflits, infimes ou maximales, ainsi que les mesures de politique économique tendant à les atténuer ou à les faire disparaître pour identifier les projets de développement réalisables à long terme. La première étape pour comprendre la nature de l'économie de la paix est de reconnaître qu'il existe des comportements, des activités et des actions strictement économiques qui ne se trouvent pas ou n'ont pas leur origine dans ce qu'on appelle traditionnellement le marché. Selon l'interprétation classique de l'économie, les marchés et les réseaux qui les structurent sont basés sur l'existence des prix. En réalité, nous sommes conscients que de nombreuses actions humaines qui ne s'inscrivent pas dans un rapport de prix sont cependant proprement économiques, puisqu'elles utilisent de maigres ressources et induisent des résultats économiques. À partir de cette simple considération, Kenneth Boulding<sup>1</sup>, l'un des fondateurs de la science de la paix, proposait une distinction des activités, et donc des institutions humaines et sociales, selon trois critères: 1. l'échange; 2. l'intégration; 3. la menace.

Dans les formes les plus simples, les relations d'échange consistent en un rapport strictement correspondant

entre deux acteurs: l'un échange des biens et des services, l'autre reçoit en contrepartie de l'argent ou un autre bien équivalent. Ce sont là les relations traditionnelles du marché. Les relations d'intégration, au contraire, sont caractérisées par des versements unilatéraux de la part d'un des agents en faveur d'un autre. Ils peuvent être des actes purement gratuits, ou, selon des mécanismes de réciprocité, des versements visant à accroître leurs bienfaits dans le temps, mais de dimension incertaine. Au contraire, les systèmes de menace sont caractérisés par une promesse d'expropriation ou de rétorsion violente de la part d'un acteur vis-à-vis d'un autre au cas où celui-ci ne se soumettrait pas à un ordre impérieux du premier.

En résumé, tous les événements et toutes les institutions économiques et sociales se caractérisent par la présence et la combinaison simultanées des trois éléments, à des degrés divers. Les trois types de relations existent soit à un niveau micro soit à un niveau macro. On peut dire plus simplement que toutes les relations entre les individus, les organisations et (même) les États sont composées de menace, d'échange ou d'intégration à des niveaux différents. Pour expliquer ce point, partons du niveau macroéconomique: quand des

Signets

États-nations signent un accord commercial, il comprend des éléments d'échange (ce sont les obligations qu'ils s'engagent à respecter et qui sont quantifiables à l'aide de mesures de valeur), des éléments de menace (des rétorsions et des sanctions qui peuvent être graves au cas où ils ne respectent pas les clauses du traité) et des éléments d'intégration (des concessions réciproques entre ces États sur des aspects-clés de l'accord). Il apparaît clairement que le dosage des trois composantes changera selon le niveau d'hostilité entre les deux pays. Deux pays « amis » mettront l'accent sur les composantes *échange* et *intégration* tandis que deux pays rivaux ou même ennemis, augmenteront la composante *menace*. En fait, les relations commerciales peuvent soit afficher des obstacles et des barrières, soit être plus intégrées comme dans le cas d'une zone de libre-échange, ou d'une plus grande intégration encore, comme dans le cas de l'UE. Dans le premier cas (obstacles et barrières), l'interdépendance entre les États met en relief les composantes d'échange et de menace beaucoup plus que l'intégration, alors que dans le second cas (libre-échange) ces aspects d'intégration seront plus évidents. Il peut y avoir aussi des cas où l'échange est fortement influencé par la menace ou le conflit. Considérons celui des sanctions économiques. Dans un contexte de ce type, bien que des relations commerciales continuent à exister entre ces pays, elles sont influencées par les hostilités en cours.

Si au contraire nous regardons le micro-niveau, c'est-à-dire celui des interactions entre les individus, nous pouvons nous arrêter par exemple sur une relation de travail. Tout d'abord, cela se caractérise par une relation d'échange: le travailleur donne une partie de son temps libre à l'employeur qui lui propose un travail contre rétribution. Mais en même temps, il existe une relation de menace puisque celui qui donne du travail peut aussi licencier le travailleur. En troisième lieu, un contrat de travail peut être aussi une relation d'intégration, car il est assez fréquent que de nombreuses prestations de travail soient faites sur une base de volontariat qu'on ne peut pas réduire à la base d'un échange, ni de pouvoir, ni d'une menace. Le volontariat est une prestation où la composante d'intégration domine celles d'échange ou de menace. Par contre, l'esclavage est une relation de travail où domine la menace au détriment de l'échange ou de l'intégration.

Raul  
Caruso

L'exemple de l'esclavage nous fait immédiatement comprendre les conséquences économiques d'une telle structure théorique. L'esclavage est un système intrinsèquement non productif<sup>2</sup> qui tend à perpétuer dans le temps des effets négatifs sur le développement. Mais si nous retournons au premier exemple donné, celui des relations commerciales entre pays, il est clair qu'une zone de libre-échange dégage un plus grand potentiel de bien-être économique que lorsque le commerce se heurte à des barrières tarifaires. En pratique, la domination d'un système sur

2 Voir par exemple, K.J. MITCHENER, I. W. MCLEAN, "The Productivity of US states since 1880", *Journal of Economic Growth*, 2003, vol. 8, n.1, pp. 73-114. Cette étude montre que les États des États-Unis ayant un nombre élevé d'esclaves en 1860 ont gardé un niveau de productivité plus bas que les autres, et cela, même pendant les années suivantes.

les autres tend à modifier la répartition des ressources entre les activités productives et les activités non productives générant des résultats économiques différents. Dans un contexte où les relations d'échange dominant, nous avons une large palette d'activités productives, alors que dans les contextes caractérisés par des relations intégratives ou menaçantes, on retrouve les activités non productives bien que de natures différentes. Les activités productives sont toutes celles qui concourent à augmenter le bien-être d'une société grâce à la production de nouvelles richesses. On y trouve donc toutes les activités liées à l'entreprise, l'investissement et l'échange, ce qui relève traditionnellement du domaine de la science économique. Les activités non productives, au contraire, ont recours à de maigres ressources et ne produisent pas de nouvelles richesses pour la société. Celles-ci peuvent être distinguées en *activités non productives transactionnelles* et en *activités non productives destructrices*. Dans le premier cas, elles ont leur origine dans l'exploitation de rentes ou de comportements transactionnels qui, tout en ne créant pas de nouvelles richesses, sont cependant neutres en termes de développement. Les relations d'intégration génèrent des activités non productives transactionnelles. L'exemple classique est celui des avocats. Ceux-ci n'exercent pas une fonction que l'on pourrait appeler productive, mais leur but est de redistribuer les richesses existantes entre des personnes engagées dans un procès. Ce n'est pas un hasard si une société qui comprend un nombre excessif d'avocats aboutit à être non productive et querelleuse. L'existence même de l'État est une manifestation d'activité non productive transactionnelle puisque,

parmi ses fonctions propres, on trouve toujours celle de la redistribution de la richesse entre les différents groupes de la société. Différents types de gouvernement conduisent à des résultats différents du point de vue économique, mais de toute façon un poids excessif de l'État est perçu comme un obstacle au développement économique sur le long terme. Si nous regardons maintenant les activités non productives destructrices, elles réduisent considérablement les développements, puisqu'elles « détruisent » le capital productif, en particulier le capital humain. Toutes les activités violentes ou visant à endiguer la violence appartiennent à cette seconde catégorie. Pour résumer, la clé du développement économique réside dans l'équilibre entre activités productives et activités non productives.

Cette distinction parmi les activités économiques a recours à l'élaboration conceptuelle effectuée par des théologiens franciscains précurseurs tels que Pierre-Jean Olivi (Olivi, 1248-1298) et Duns Scot (c. 1266-1308) à l'intérieur du débat concernant la pratique du crédit dans l'activité économique. À une période plus récente, la première indication systématique d'une distinction parmi les activités économiques se retrouve dans le *Tableau économique* de François Quesnay en 1758. Cet ouvrage établit que l'équilibre entre activités productives et activités non productives détermine les résultats économiques d'une société. En second lieu, le rôle d'un gouvernement dans l'économie se précise: il est celui de favoriser les activités de production, de garantir les droits de propriété qui facilitent les investissements productifs, et d'éviter la formation de rentes financières non productives.

## Signets

Plus récemment, William Baumol<sup>3</sup> a expliqué dans un cadre plus général l'impact de la présence d'activités non productives (et aussi destructrices) sur le développement à long terme des sociétés. En particulier, il met en évidence le fait que, bien que l'esprit d'entreprise soit toujours présent dans l'homme, il peut prendre différentes formes selon la manière dont la société récompense respectivement les comportements productifs et non productifs. Ceci détermine de profondes différences entre les sociétés en termes de développement. Dans le Haut Moyen Âge par exemple, le principal moyen d'acquérir de la richesse était les initiatives militaires. La conquête violente des territoires et des châteaux était le moyen légitime pour les nobles d'augmenter leur fortune personnelle. Bien que de tels conflits violents aient apporté des innovations (en particulier en technologie militaire), le résultat de ces faits de guerre était de toute façon négatif pour la société. Si nous retournons à Boulding, on peut donc affirmer que, à la différence des systèmes où prévalent l'échange et l'intégration, dans les systèmes dominés par la menace, et donc en l'absence de paix, le développement économique est affaibli à cause d'une distorsion<sup>4</sup> des activités non productives et destructrices.

Il est évident que, dans la réalité, les activités non productives comme les activités destructrices ne peuvent être supprimées. Même en admettant qu'il puisse

exister des niveaux désirables d'activités non productives, une économie qui est exclusivement caractérisée par la menace, la violence et par la répression est de toute façon non productive et conduit au déclin économique. Si nous voulons donner un dernier exemple simple, nous admettons tous l'importance d'avoir un système de police, mais en même temps, nous ne voudrions pas vivre dans un état policier. Nous sommes tous d'accord pour reconnaître que l'existence d'une armée est nécessaire pour la sécurité d'un pays, mais nous reconnaissons immédiatement qu'une armée qui occupe une importance excessive est souvent l'apanage d'États dictatoriaux où nous ne voudrions pas vivre, à cause du danger de la violation des droits individuels. Dans ce sens, il existe une relation possible non-linéaire entre l'importance de la police et de l'armée d'une part, et le bien-être des citoyens d'autre part. En d'autres termes, les niveaux de développement et de la sécurité pourraient augmenter quand l'importance de tels engagements serait réduite, pour diminuer ensuite quand ceux-ci visent à s'étendre au-delà d'un certain seuil. L'Union Soviétique a été un exemple exceptionnel de la menace non productive. Il s'agissait d'une société contrôlée jusque dans ses plus infimes parties par différents corps de police; elle dépensait régulièrement plus de 15% de son PIB dans la course aux armements et décourageait de manière systématique l'activité économique productive<sup>5</sup>. À la lumière

Raul  
Caruso

3 W. BAUMOL, "Entrepreneurship. Productive, Unproductive, and Destructive", *The Journal of Political Economy*, vol. 98, n. 5, 1990, pp. 893-921.

4 Distorsion économique: perturbation du fonctionnement d'un secteur d'activité provoquée par un facteur exogène.

5 Pour comprendre la nature de l'économie soviétique voir P. GREGORY et M. HARRISON "Allocation under Dictatorship: Research in Stalin's Archives", *The Journal of Economic Literature*, 2005, vol. 43, n. 3, pp. 721-761

de ces considérations, l'implosion et la fragmentation de l'Union Soviétique ne sont pas des surprises. Les systèmes de menace, en tant qu'intrinsèquement non productifs, sont en fait voués au déclin.

Par conséquent, c'est en ce sens que nous pouvons proposer une définition de la paix où sont inclus des arguments économiques : *la paix est un bien public, elle est précisément cette assiette institutionnelle qui favorise la consolidation des activités productives sur une longue*

*période, tout en limitant le poids des activités non productives, et particulièrement de celles qui sont destructrices.* En tant que bien public, elle ne cherche pas de rivaux et n'exclut rien. En tant qu'« institution », la paix doit offrir aux individus et aux organismes un ensemble de normes et de règles de références qui influencent et guident leur comportement. En outre, elle est la clé qui permet de comprendre la dynamique du développement des économies ou du déclin sur une longue période.

## 2. Comment naît un mensonge : l'étrange cas de la dépense militaire

Nous venons de rappeler qu'il existe une catégorie d'activités économiques, les activités non productives destructrices, qui sont un frein important au développement économique. Les activités non productives sont celles qui dérivent de l'exercice potentiel ou factuel de la violence. La plus évidente est sans conteste la dépense militaire qui est une des composantes du déclin économique d'un pays. Samuelson repérait en fait dans le fameux *trade-off* (ou compromis optimal) entre « beurre » et « canon » le principal problème de la politique économique. Selon son analyse, le terme « beurre » représente tous les biens<sup>6</sup> dérivant de la production civile, alors que par « canons » on indique le montant des ressources affectées d'ordinaire à des buts militaires. Un des objectifs classiques de la politique économique était d'augmenter la production du beurre et de limiter celle des canons.

Toutefois, en dépit des études, on remet sur le tapis dans les médias et les débats politiques, l'argument fallacieux de la guerre et des dépenses militaires comme moteurs potentiels de la croissance économique. Malheureusement, cette conviction est très répandue malgré son inconsistance<sup>7</sup>. La vulgarisation de cet argument remonte au nazisme. Adolf Hitler et les dirigeants nazis se devaient de justifier et de couvrir leur propre faillite économique en insistant sur la rhétorique raciste et militaire. Bien qu'elle ne soit nullement fondée, l'idée que l'activité non productive-destructrice *par excellence*, c'est-à-dire les dépenses militaires, puisse en quelque sorte contribuer au progrès économique d'un pays a pris racine dans les classes dirigeantes, et il faut de nouveau travailler pour démontrer le pouvoir de nuisance qu'elle engendre. Il existe différents canaux par lesquels se produit cette nuisance. Pour être bref nous pouvons dire

6 P. A. SAMUELSON, *Economics*, New York, McGraw-Hill, 1970.

7 À ce sujet, voir un résumé de la littérature concernant le rapport entre les dépenses militaires et le développement économique dans J. P. DUNNE, N. TIAN, « Military expenditure and economic growth : A Survey », *The Economics of Peace and Security Journal*, 2013, vol. 8, n. 1.

que les dépenses militaires: 1) entraînent un détournement des ressources publiques; 2) réduisent la croissance du capital humain; 3) détournent les politiques de la recherche et de l'innovation technologique; 4) diminuent la productivité; 5) contribuent à l'inégalité; 6) augmentent l'instabilité fiscale d'un pays; 7) augmentent le niveau d'insécurité et d'hostilité.

L'argument le plus simple à expliquer est celui du «détournement des ressources publiques». Cette expression indique que, alors qu'un montant important des ressources publiques est fixé pour une dépense non productive au lieu de l'être pour une dépense productive, le résultat de la capacité économique d'une société ne peut être que négatif. Le préjudice causé par les faibles niveaux d'éducation et donc par le manque d'accumulation de capital humain est beaucoup plus important. Cet impact négatif sur les niveaux d'éducation s'explique par le fait que la carrière militaire et le parcours des études universitaires ou du secondaire sont considérés comme des choix alternatifs par les jeunes. Ceux qui s'enrôlent dans l'armée renoncent aux études, ou du moins les reportent. À long terme, si l'engagement militaire d'un pays reste constant, voire croissant, il se produit une distorsion importante dans la production et l'accumulation du capital humain<sup>8</sup>. Cela est particulièrement vrai dans les pays où la conscription obligatoire est en vigueur.

À cause de la Guerre froide, dans les pays de l'OCDE, le service militaire obligatoire a fait diminuer considérablement le niveau du capital humain entre les années 1960 et 2000. L'impact négatif sur le capital humain est encore plus prononcé si on considère les conséquences de la participation des individus à la guerre elle-même. Dans ce cas, les retombées sur la scolarité sont beaucoup plus graves. Par exemple, si l'on compare les résultats en termes de niveaux d'éducation pendant la Seconde Guerre mondiale des combattants d'Autriche et d'Allemagne engagés dans le conflit, avec les jeunes de Suisse et de Suède, il en ressort de manière éloquentes une diminution importante de la scolarité<sup>9</sup>.

Un autre argument que l'on utilise souvent pour l'engagement public dans le système militaire est celui de la recherche et de l'innovation technologique. L'idée est assez répandue que la recherche scientifique dans le domaine militaire peut entraîner des retombées technologiques dans le domaine civil. Cette confiance aveugle peut, elle aussi, être soumise à la critique si l'on considère l'extrême spécialisation de la recherche scientifique dans ce domaine et les coûts d'adaptation nécessaires en vue d'un éventuel usage par l'économie civile, ainsi que la nécessité du secret typique de la recherche militaire. Tout d'abord, la nature de la technologie la met en évidence<sup>10</sup>. En pratique,

Raul  
Caruso

8 K. KELLER, P. POUTVAARA et A. WAGENER, "Military Draft and Economic Growth in OECD countries", *Defence and Peace Economics*, 2009, vol. 20, n. 5, pp. 373-393.

9 A. ICHINO, R. WINTER-EBMER, "The Long-run Educational Cost of the World War II", *Journal of Labor Economy Economics*, 2004, vol. 22, n. 1, pp. 57-87.

10 Voir K. J. ARROW, "The Basic Economics of Arms Reduction", *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 2000, vol. 6, n.3; Arrow, K. J., et Li, J.E. (1993), A note on the peace dividend and reallocation of knowledge skills, in J. Brauer and M. Chatterji (éd.), *Economic Issues of Disarmament*, 26-32, Macmillan, Londres, M. D. INTRILIGATOR, "On the nature and scope of defence economics", *Defence and Peace Economics*, vol. 1, 1990, n.11, 3-11; Isard, W. (1988), *Arms Races, Arms Control and Conflict Analysis*, New York, Cambridge University Press.

les technologies développées dans le domaine militaire sont, dans la plupart des cas, tellement spécialisées qu'elles entraînent des coûts d'adaptation particulièrement élevés au point de décourager les investissements nécessaires pour leur application dans le domaine civil. Le second point critique de la recherche militaire est le secret. Citons les mots mêmes de Keith Hartley, pionnier de l'économie de la défense: «La recherche et le développement en matière de défense sont entourés de secret, de mythes et d'émotions<sup>11</sup>». Les produits de la recherche militaire sont en effet destinés à obtenir un avantage stratégique concret vis-à-vis des ennemis et des adversaires; traditionnellement, les inventeurs qui s'y engagent sont tenus de respecter le secret, ce qui d'une part, engendre un retard dans l'innovation, et d'autre part, rend impossible d'exploiter les retours dans le domaine commercial. Les exigences du secret sont tellement absolues et contraignantes qu'elles arrivent à limiter non seulement les applications civiles d'innovations nées dans le domaine militaire, mais aussi les innovations qui, produites dans le do-

maine civil, pourraient être utilisées dans le domaine militaire<sup>12</sup>.

La distorsion produite dans l'accroissement du capital humain et dans les processus de recherche et d'innovation nous montre pourquoi une économie de non-paix conduit à une baisse des niveaux de productivité, qui est l'une des principales mesures du niveau de développement d'une économie. La perte de productivité est évidente en temps de guerre, quand une grande partie de la force de travail est détournée des activités productives de l'économie civile. C'est ainsi que le Prix Nobel d'économie Lawrence R. Klein (1920-2013)<sup>13</sup> avait calculé l'impact des dépenses militaires sur la productivité et la croissance dans certains pays d'Amérique Latine pour la période 1971-1991. De façon analogue, on a estimé l'impact négatif des dépenses militaires sur la productivité soit dans le cas de l'Italie pour la période 1988-2011<sup>14</sup> soit dans le cas d'un ensemble de pays européens pour la période 1989-2011<sup>15</sup>. En outre, la distorsion dans l'accumulation du capital humain associée au détourne-

Signets

11 K. HARTLEY, "Defence R&D Spending: a critical review of the economic data", *World Economics*, vol. 12, n. 1, pp. 103-104 [R&D: Recherche et Développement – NdE].

12 À ce sujet l'*Invention Secrecy Act* de 1951 est emblématique <http://tiny.cc/invention-secrecy-act>

13 K. MARWAH et L. R. KLEIN, "Lost Productivity and Defense Burden of the Southern Cone of Latin America: a Page from History", *Peace Economics, Peace Science and Public Policy*, 2005, vol. 11, n. 1, pp. 1-30

14 R. CARUSO et F. ADDESA, "Country Survey: Military expenditure and Its Impact on Productivity in Italy, (1988-2008)", *Defence and Peace Economics*, 2012, vol. 23, n.5, pp. 471-484.

15 R. CARUSO, *Economia della pace*, Il Mulino, Bologne, 2017. Parmi les études les plus récentes, la confirmation qu'à des dépenses militaires accrues est toujours associée une diminution du niveau de productivité, vient de S. A. SOLARIN, «Sources of Labour Productivity: a Panel Investigation of the Role of Military expenditures», *Quality and Quantity*, 2016, vol. 50, n.2, pp. 849-865 qui analyse l'impact des dépenses militaires sur la productivité du travail pour un groupe de soixante-dix pays pour la période 1983-2011. Pour les effets négatifs sur la productivité de la recherche dans le domaine militaire voir D. GUELLEC, B. VAN POTTELSBERGHE DE LA POTTERIE, «From R&D to productivity growth: do the institutional settings and the source of funds matter?», *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 2004, vol. 66, n.3, pp. 353- 378.

ment des ressources publiques contribue également à augmenter les inégalités des revenus au sein de la société. L'abaissement du niveau d'instruction du personnel militaire se traduit par une moindre rentabilité du monde du travail civil en creusant en fait l'écart de revenus avec la population non-militaire<sup>16</sup>. Et en même temps, la diminution des ressources publiques allouées à l'aide sociale (*Welfare*) réduit les politiques sociales inclusives visant à réduire les inégalités<sup>17</sup>. Enfin, on ne doit pas oublier que les dépenses militaires augmentent les risques de viabilité budgétaire à long terme. Pensons seulement à la croissance de la dette publique due aux dépenses militaires et, dans les cas les plus graves, aux coûts de gestion de la guerre. Au cours des époques passées, la dette publique excessive générée par les guerres a conduit à la ruine des empires, entraînant un déclin économique général. L'empire romain en est un exemple patent. Sous Septime Sévère, les dépenses militaires ont triplé et continué à croître avec ses successeurs. Il s'en est suivi une réelle stagnation économique ainsi que l'instabilité politique pendant la crise du III<sup>e</sup> siècle entre les années 235 et 284. On peut retrouver une analyse de ce type du temps des Habsbourg d'Espagne avec la grande crise du dix-septième siècle. À partir de Philippe II (1556-1598) et jusqu'à Philippe IV (1621-1665) l'empire espagnol s'est trouvé en crise financière à cause de son engagement militaire. Ces derniers mois, de nombreux observateurs ont remarqué que la dette américaine pourrait être une

source possible d'instabilité globale. En particulier, la dette américaine reste fixe autour de 105% par rapport au PIB. La principale cause de cette augmentation est les dépenses militaires des États-Unis dans les guerres d'Afghanistan et d'Irak, que l'administration sous la tutelle de Donald Trump a promis d'augmenter.

En dernier lieu, mais non pas en termes d'importance, ne manquons pas de citer l'effet négatif des dépenses militaires sur le niveau de la sécurité et de la paix. En règle générale, contrairement aux idées reçues, la sécurité d'un pays diminue lorsque croissent les armes disponibles. En effet, les dépenses militaires d'un pays conduisent à une augmentation de celles-ci dans les autres pays, surtout chez ceux qui ne sont pas des alliés. L'augmentation des dépenses militaires est de fait perçue comme « une menace » par les autres pays qui augmentent les leurs, entraînant une prolifération généralisée affaiblissant la sécurité. L'expérience de la dissuasion nucléaire et la guerre évitée entre les États-Unis et l'Union Soviétique pendant la Guerre froide ont développé chez beaucoup l'idée qu'un armement plus important contribue à accroître non seulement la sécurité, mais encore la stabilité du système politique international. Cette croyance est, elle aussi, trompeuse, mais malheureusement souvent utilisée pour justifier le réarmement. On ne peut reproduire la dissuasion de la Guerre froide. Comme on le sait, son efficacité

Raul  
Caruso

16 Pour le cas des vétérans du Viet-Nam, voir l'exemple de J. D. ANGRIST, "Lifetime Earnings and the Vietnam-era Draft Lottery: Evidence from Social Security Administrative Records", *American Economic Review*, 1990, 80 (3) : 313-336.

17 On trouve une analyse en ce sens étudiant vingt-six économies en transition pour la période 1990-2015 dans BISCIONE e CARUSO, *Military Expenditures and Income Inequality Evidence from a Panel of Transition Countries (1990-2015)* (work in progress, 2018).

était évidemment et inexorablement liée aux armes nucléaires : dans ce cas, l'hypothèse d'une destruction réciproque a modifié énormément les incitations et les résultats attendus par les acteurs sur place (cette thèse est à la base de l'idée de la *mutual assured destruction*). La dissuasion avec des armes conventionnelles n'est pas stable<sup>18</sup>. Du point de vue théorique, on ne peut obtenir une dissuasion stable que dans deux cas : (a) lorsque les coûts que chaque acteur peut imposer à l'autre sont trop faibles ou (b) lorsqu'ils sont trop élevés au point qu'ils seraient insupportables : dans le premier cas en vertu du fait que chaque acteur impliqué réalise qu'il ne peut pas infliger d'énormes pertes à l'ennemi, dans le second cas parce que l'on est conscient que l'on s'expose à des dommages excessifs.

## Signets

Plus important encore est le fait que les situations de dissuasion sont généralement analysées à partir des rivalités entre seulement deux acteurs – qu'il s'agisse des États ou des alliances. En présence de la multiplication des sujets impliqués, comme dans notre monde actuel multipolaire, l'analyse de la dissuasion devient plus complexe, et les conditions qui laisseraient penser à une

stabilité intrinsèque de tels scénarios tendent à disparaître. La probabilité qu'un acteur soit fortement incité à renoncer à la stabilité du *statu quo* est décidément plus élevée au cas où il lui serait possible d'obtenir des gains plus importants en retour, ce qui modifierait unilatéralement sa propre dotation en armements. En outre, quand croît le nombre des acteurs, l'acquisition et le partage des informations croissent de manière significative par rapport à la relation duelle et ceci a un impact important sur la connaissance que les acteurs ont entre eux, et de leur arsenal, et donc finalement sur la stabilité. Ce dernier aspect est particulièrement important lorsqu'on considère que la confiance entre les acteurs est la condition essentielle pour assurer une dissuasion stable. En résumé, dans un monde multipolaire, la dissuasion n'est pas une option stable pour le système international. Dans ce contexte, les dépenses militaires servent de « signal » envers les autres pays qui, par conséquent, tendent à accroître leurs propres dépenses militaires comme par contagion. En outre, une telle prolifération d'armes enclenche des processus de déclin économique, pour les motifs que nous avons exposés plus haut.

### 3. Les politiques pour construire la paix

À la lumière des réflexions exposées ci-dessus, il est maintenant possible d'indiquer quelques principes capables de guider et d'organiser une politique économique apte à produire le bien public : *la paix*. Invoquer le désarmement nous oblige à redessiner un *policy mix* qui ait réellement pour orientation la

*production de la paix*. Les aspects cruciaux d'une telle politique pour la paix devraient être 1) le désarmement et la limitation du commerce mondial des armes ; 2) un changement dans les objectifs du gouvernement ; 3) le libre-échange ; 4) un investissement dans la démocratie.

18 M. D. INTRILIGATOR et D. L. BRITO, "Can Arms Race lead to Outbreak of war?", *Journal of Conflict Resolution*, 1984, vol. 28, n.1, pp.63-84.

### 3.1 Désarmement et limitation du commerce mondial des armes

Après ce qui a été exposé précédemment, il est clair que le premier pilier d'une politique pour la paix ne peut être qu'un processus de désarmement. Pour autant qu'il puisse être désirable dans le cadre national, il ne pourra jamais se concrétiser s'il n'est pas coordonné au niveau mondial. La nécessité du désarmement constitue la base logique de la limitation du commerce international des armements qui, pour être efficace, doit être appliquée par le plus grand nombre de pays possible. Quoique désirables, des limitations unilatérales ont, en fait, une efficacité assez réduite. Comme cela a été analysé en théorie par le modèle de Levine et Smith, différents régimes institutionnels ont une influence sur l'impact que le commerce des armes a sur la sécurité, le bien-être et la paix<sup>19</sup>. Dans ce modèle il est clair que la structure du marché et les variations des coûts de l'armement influencent les choix ultimes des gouvernements. Les variations de ceux-ci au niveau international influencent en définitive le bien-être des pays. À la différence de ce que l'on imagine pour les biens de consommation, une augmentation des coûts internationaux des armements ne cause pas nécessairement une aggravation de la situation des pays importateurs. L'intuition qui sous-tend ce résultat dépend de la nature externe négative de la sécurité décrite précédemment : la sécurité d'un pays est également la source de plus grande insécurité pour les pays rivaux. Plus simplement, un plus grand nombre d'armes dans un pays détermine

un rapport externe négatif en termes de sécurité pour les autres pays. Par conséquent, la sécurité de chaque pays est associée négativement aux importations d'armement des rivaux. Levine et Smith confrontent différents régimes institutionnels afin d'en évaluer les effets sur le bien-être. En particulier, ils confrontent et classifient : 1) le laissez-faire (LF) ; 2) la réglementation non-coopérative (NCR) ; 3) la coopération militaire (MCC) ; 4) la politique de défense commune (CDP). Les différents régimes constituent différents niveaux de bien-être et de sécurité en vertu des différents volumes de commerce des armes que cela développe, en particulier l'ordre de préférence est CDP>MCC>NCR>LF. Une politique de défense commune est le régime institutionnel le plus sûr et qui procure le bien-être majeur. Dans la réalité, nous pouvons trouver l'existence formelle d'un régime de régulation non coopératif tel qu'il est défini dans le modèle de Levine et de Smith, c'est-à-dire le Traité international sur le commerce des armes conventionnelles (*Arms Trade Treaty*, désormais : ATT). Il est entré en vigueur le 24 décembre 2014<sup>20</sup>. L'ATT est comparable à un régime de régulation non-coopératif (NCR) puisqu'indépendants les uns des autres, les régimes décident d'y adhérer ou pas. Il est donc préférable au régime du *laissez-faire* qui, *de facto*, semble se répandre ces dernières années.

Raul  
Caruso

Tout en étant ratifié, ce traité n'est pas encore capable de montrer ses effets, car il y manque la signature de quelques-uns des acteurs principaux (Russie, Chine) et qu'il n'est pas encore ratifié par les États-

19 P. LEVINE et R. SMITH, "The Arms Trade Game : from laissez-faire to a common Defence Policy", *Oxford Economic Papers*, 2000, vol. 52, n. 2, pp. 357-380.

20 Pour l'état et la chronologie de l'ATT voir les pages <http://tiny.cc/a-t-t> (dernier accès janvier 2018).

Unis. Bien que l'ATT ne soit pas encore devenu efficace, il vérifie le principe selon lequel le critère du libre-échange ne vaut pas pour les armes en vertu de la sauvegarde du bien public mondial, comme la paix et la préservation des droits de l'homme. En termes du GATT<sup>21</sup>, puis ensuite de l'OMC, seul le principe de la sécurité nationale était demeuré pendant des années le motif permettant de faire exception aux règles internationales du commerce. Ceci donnait le moyen d'accroître le commerce des armes et a été aussi utilisé pour attribuer des subventions aux entreprises exportatrices d'armement. Le fait d'introduire la paix – cet objectif que le bien public vise à rejoindre – parmi des principes aptes à guider le commerce international constitue un pas en avant significatif. Si l'ATT était appliqué, on verrait une diminution du volume des échanges d'armes conventionnelles au niveau mondial. Dans ce contexte, il est intéressant de citer le cas des pays européens, membres de l'UE. Lors de la réunion du 11 décembre 2017, le Conseil de l'Europe a institué la *Coopération structurée permanente en matière de défense* (*Permanent Structural Cooperation*, désormais: PESCO) qui devrait aboutir à une politique de défense commune. Globalement, il est intéressant de noter, que le PDC<sup>22</sup> européen pourrait apporter une externalité globale positive. En effet, en intégrant l'industrie militaire européenne, la concurrence mondiale potentielle entre entreprises européennes aurait tendance à se contracter, limitant ainsi l'offre mondiale d'armes classiques et toute pression à la baisse sur les prix.

On gagnerait ainsi énormément en termes de sécurité et de paix au niveau mondial. Afin de renforcer les externalités positives découlant de la PESCO, il serait alors nécessaire de créer une agence indépendante européenne capable d'intervenir de façon ponctuelle et opportune pour sanctionner les entreprises qui violeraient l'esprit et la lettre de l'ATT ratifié par tous les pays de l'UE.

### 3.2 *Changer les objectifs des gouvernements*

Comme cela a été dit précédemment, les dépenses militaires constituent un frein pour le développement économique. Si le désarmement est clairement la voie idéale à suivre, lorsque, pour des motifs stratégiques de coopération au sein d'une alliance militaire, il doit être nécessaire de consacrer des ressources à l'armement, on devrait privilégier les autres investissements publics dans les secteurs en développement qui pourraient contribuer à alléger les nuisances que les dépenses militaires causent à l'économie. À la lumière de ce qui a été exposé précédemment le secteur à privilégier est celui de l'éducation. Un nouvel indicateur que les gouvernements devraient utiliser est le rapport entre la dépense en vue de l'instruction et la dépense militaire. En bref, cet indicateur n'est rien d'autre que le rapport entre l'investissement public en capital humain et une politique qui, de fait, endommage ce même capital. Quel est le poids que les élites des gouvernements attribuent au capi-

21 *General Agreement on Tariffs and Trade*, traité commercial international signé en 1948 pour relever l'économie mondiale dévastée par la guerre (NdE).

22 PDC: Plan de Développement des Capacités militaires européennes (NdE).

tal humain par rapport aux exigences stratégiques ordinaires<sup>23</sup> ?

Pratiquement, pour chaque euro dépensé dans le domaine militaire, chaque gouvernement devrait s'engager à multiplier ses efforts pour compenser le coût social de la dépense militaire. Les pays avec un engagement militaire élevé limitent ce rapport à des valeurs basses. Les États-Unis par exemple en 2014 avaient un rapport autour de 1,4 – ce qui signifie que, pour chaque dollar dépensé pour le domaine militaire, le gouvernement allouait seulement 1 dollar et 4 cents pour l'instruction publique. En 2012, la Russie présentait un rapport à peu près égal à 1. Les grands pays européens présentent des valeurs supérieures à 2, montrant une dépense pour l'éducation au moins deux fois plus importante par rapport aux dépenses militaires. En 2011, le rapport pour l'Italie était de 2, 47; pour la France de 2, 44; alors que l'Allemagne était le plus vertueux avec un rapport équivalent à 3, 63. On peut imaginer pour les pays les plus industrialisés que le niveau désirable soit au moins supérieur à 3, et l'on peut aussi affirmer qu'il devrait être encore plus élevé en ce qui concerne les pays émergents et ceux à faible revenu. Introduire un tel indicateur dans le discours public et dans le débat politique pourrait représenter un tournant significatif dans l'approche du thème de l'engagement militaire.

### 3.3 Libre-échange et institutions

Un des thèmes classiques dans l'étude des conflits et de la paix est la relation,

voire le lien de causalité, entre le commerce international et les hostilités entre les États. En d'autres termes, les effets politiques de l'interdépendance économique sur la rivalité et la coopération entre les États. Cette thèse libérale repose sur les fondements de l'économie classique selon laquelle l'échange produit nécessairement un avantage mutuel pour les parties en présence. Le commerce international réduirait les conflits armés en vertu du fait que leur coût apparaîtrait trop élevé en présence d'économies intégrées sur le plan commercial qui peuvent profiter des avantages mutuels de l'échange. Cet argument est souvent l'objet de critiques et semble risqué dans une période historique comme la nôtre où les forces de la mondialisation ne semblent pas avoir réduit les occasions de conflits armés. Il nous faut considérer au moins trois aspects comme des ajouts nécessaires à la thèse libérale, à savoir : 1) le régime politique des pays considérés 2) la présence d'investissements étrangers directs 3) l'adhésion à des organisations internationales.

En résumé, le commerce aurait une fonction pacificatrice à condition que les pays en question soient démocratiques. Ce n'est que dans les démocraties libérales que pourraient prendre forme ces *vested interests* (droits acquis) qui pourraient influencer l'action des gouvernements en faveur d'une résolution pacifique des controverses internationales. Les groupes d'intérêt d'un système économique ont comme objectif de ne pas mettre sérieusement en péril les relations économiques avec les

Raul  
Caruso

23 Voir un traitement plus complet in R. CARUSO, *Economia della pace*, Il Mulino, Bologne, 2017. Voir aussi R. CARUSO, "Peace Economics and Peaceful Economic Policies", *The Economics of Peace and Security Journal*, 2017, vol. 12, n.2.

acteurs économiques des autres pays. En pratique, des autocraties ouvertes au commerce international ne seraient en aucun cas des acteurs orientés vers « la paix ». Cet argument acquiert de la force si l'interdépendance économique entre les pays se manifeste aussi à travers des investissements directs des entreprises en pays étrangers. Ces investissements directs étrangers, en plus de produire des flux commerciaux, reposent sur un niveau de coopération supérieur en vertu de l'acceptation par les entreprises qui investissent d'un *set* (ensemble) de règles communes<sup>24</sup>. De plus, on peut affirmer que ce n'est pas l'interdépendance commerciale qui entraîne l'harmonie entre les pays, mais bien plutôt les interactions économiques conduites sur la base d'un ensemble de règles acceptées. Des accords préférentiels et régionaux et des organisations commerciales plus structurées contribueraient de façon plus significative à la paix, augmentant l'impact des gains dérivant du commerce. En pratique, l'adhésion des pays à des accords multilatéraux, à des institutions et à des organisations internationales est la voie royale pour construire la paix<sup>25</sup>.

### 3.4 La refonte des démocraties ?

Au paragraphe précédent, nous avons considéré comment la différence des régimes politiques pèse sur la production de la paix. Il s'agit d'un pléonasme, mais il faut répéter que *seule la démocratie peut garantir sur une longue période la stabilité pour la chaîne de production*. Le lien entre la démocratie et le développement réside en peu de mots : dans une démocratie, le système de garantie et la possibilité d'infléchir les processus de décision, de la part des citoyens, quelle qu'en soit leur forme, constituent un frein à l'appétit des dirigeants et à la possibilité de confisquer à leur profit le patrimoine de façon arbitraire. Ce sentiment de garantie favorise le droit à la propriété, l'épargne, et par conséquent les investissements des particuliers et, en dernier lieu, le développement économique. En pratique, la démocratie favorise l'expansion des activités productives. En conséquence, renforcer la démocratie est un objectif souhaitable au regard de l'objectif supérieur de la construction de la paix. Cet engagement doit se concrétiser même à travers des formes de démocratie pas forcément issues d'un modèle

Signets

24 Les retombées des investissements directs à l'étranger des entreprises en termes de « paix » ont été analysées empiriquement par S. W. POLACHEK, C. SEIGLIE, et J. XIANG "Globalization and International Conflict: Can Foreign Direct Investment Increase Cooperation among Nations ?", in M. Garfinkel et S. Skaperdas (éd.), *The Oxford Handbook of the Economics of Peace and Conflict*, New York, Oxford University Press, 2011.

25 Voir E. D. MANSFIELD et B. M. POLLINS, *Economic Interdependence and International Conflict, New Perspectives on an Enduring Debate*, Ann Harbor, The University of Michigan Press, 2003 ; E. D. Mansfield et J. C. Pevehouse "Trade Blocs, Trade Flows, and International Conflict", *International Organization*, 2000, vol. 54, n. 4, pp. 775-808. Cette idée a été confirmée empiriquement par B. J. R ONEAL et D. R. DAVIS "The Third Leg of the Kantian Tripod for Peace: International Organizations and Militarized Disputes, 1950-1985", *International Organization*, 1998, vol. 52, n. 3, pp. 441-467 et aussi dans H. DORUSSEN et H. WARD, "Intergovernmental Organizations and the Kantian Peace, A Network Perspective", *The Journal of Conflict Resolution*, 2008, vol. 52, n. 2, pp. 189-212.

électoral qui résulterait d'une majorité, celle-ci pouvant risquer de se révéler divisée, donc entraînant non la paix mais de nouveaux conflits. D'un point de vue conceptuel, il est possible de se référer au travail d'Arend Lijphart sur les avantages de la *démocratie consensuelle* pour les sociétés divisées à l'intérieur d'elles-mêmes<sup>26</sup>. Les sociétés qui sortent de conflits armés sont des sociétés divisées, mais comme le montrent les événements des dernières années, les démocraties occidentales apparaissent aussi divisées en elles-mêmes. Il ne faudrait pas pour autant écarter *a priori* l'objectif de refonder la démocratie. Il y a en effet deux éléments clefs permettant d'établir des gouvernements démocratiques dans des sociétés divisées: 1. le *power sharing* (le partage du pouvoir) et 2, l'autonomie des groupes minoritaires de la société. Un système fondé sur le partage du pouvoir (*power sharing*) exprime en pratique la participation des représentants des groupes sociaux aux mécanismes de *decision making* (prise de décisions politiques). En même temps, les groupes sociaux

de moindre importance doivent avoir la possibilité de conserver une relative autonomie, surtout en ce qui concerne les aspects culturels et éducatifs. Du point de vue économique, la *démocratie consensuelle* pourrait avoir l'avantage de favoriser la décentralisation de certaines fonctions économiques gouvernementales, en particulier en matière de politique budgétaire et de production des biens publics. La capacité fiscale, gérée à un niveau infranational en particulier, peut plus facilement satisfaire la demande de redistribution par les collectivités locales. En résumé, un processus de décentralisation des fonctions économiques, et en particulier de la fonction fiscale, est préférable dans des situations de conflits latents ou d'après-conflits armés, car il favorise les espaces pour la démocratie en permettant la participation des divers groupes sociaux à la vie de sociétés fragmentées. Cela peut contribuer à concrétiser une démocratie consensuelle qui diffère de manière significative de la démocratie majoritaire en termes de production de la paix.

Raul  
Caruso

## Conclusion

Au cours de ce bref travail, nous avons cherché tout d'abord à définir ce que peut être une économie de la paix, puis à montrer les bénéfices qui découleraient d'une attitude différente

de la part des gouvernements face aux dépenses militaires. Nous avons classé celles-ci comme des dépenses non productives-destructrices qui minent considérablement les processus de déve-

26 Voir entre autres A. LIJPHART, "Consociational Democracy", *World Politics*, 1968, vol. 21, n. 1, pp. 207-225 e A. LIJPHART, "Constitutional Design for Divided Societies", *The Journal of Democracy*, 2004, vol. 15, n. 2, pp. 96-109. Les bénéfices de la décentralisation sont démontrés de manière empirique dans S. M. MURSHED, M. Z. TADJOEDDIN et A. CHOWDURY "Is Fiscal Decentralization Conflict Abating? Routine Violence and District Level Government in Java", *Oxford Development Studies*, 2009, vol. 37, n. 4, pp. 397-421 et dans A. DREHER et J. FISHER, "Government Decentralization as a Disincentive for Transnational Terror? An Empirical Analysis", *International Economic Review*, 2010, vol. 51, n.4, pp. 981-1002.

loppement à long terme des économies. Pour réduire ces dépenses non productives, il faut pouvoir configurer, aussi bien au niveau national qu'au niveau international, un système d'échanges qui repose sur des relations intégratives. À ce propos, une politique économique pour la paix est possible uniquement lorsque les démocraties et la coopération internationale recommencent à se répandre dans le monde entier. La carte maîtresse d'un tel retour à des équilibres pacifiques est la réduction des armements. Elle est nécessaire, car le réarmement d'un pays engendre toujours en conséquence le réarmement d'autres pays, augmentant ainsi le niveau d'insé-

curité et les recours fréquents à des scénarios de menaces. Bref, la paix étant un bien public mondial, la coopération entre les membres de la communauté internationale dans le domaine du désarmement est nécessaire. Et il est également nécessaire que les gouvernements en leur sein ne se laissent plus enchanter par les sirènes des bénéfices économiques de l'industrie militaire et qu'ils interprètent les dépenses militaires pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des dépenses non productives-destructrices. Chaque fois qu'elles n'ont pas été comprises ainsi, les coûts pour l'humanité ont été incalculables.

*(Traduit de l'italien par Odile Vetö. Titre original: Verso un'economia della pace)*

## Signets

Raul Caruso, né en 1972, est un économiste italien – Université catholique du Sacré-Cœur, Département de politique économique et Centre d'économie appliquée (CSEA) et Université catholique «Notre-Dame du bon conseil», Centre européen de la science pour la paix, l'intégration et la coopération (CESPIC), spécialiste de l'économie de la paix. Il est le rédacteur en chef de Peace Economics, Peace Science and Public Policy (chez De Gruyter, Berlin). Auteur de nombreux articles, il a reçu le Prix Capri – San Michele pour son dernier livre *Economia della pace*, Bologne, Il Mulino, 2017.

Le Christ Héritier –  Édouard Adé  
*Une esquisse africaine de christologie*

Les essais de christologie africaine ont cherché par le passé, dans les cultures locales, des titres à attribuer au Christ<sup>1</sup>, titres pour lesquels des fondements scripturaires, patristiques et magistériels sont par la suite trouvés. Au regard de l'importance que revêt la question de l'héritage dans les cultures africaines, présenter le Christ comme Héritier pourrait être une nouvelle illustration de cette approche. Pour légitime qu'elle soit, cette démarche développée dans le cadre de la théologie contextuelle soulève aujourd'hui de plus en plus de critiques<sup>2</sup>. Celles-ci en appellent à une théologie africaine qui aille « au-delà des idéologies<sup>3</sup> ». La question qui se pose dès lors est de savoir comment répondre à un tel réquisit sans partir de ce que *Dei Verbum* présente comme l'âme de la théologie: la Sainte Écriture (DV 24). Mais avec la recherche de plus en plus spécialisée en exégèse biblique, l'exercice théologique ne se ferme-t-il pas au chrétien de base comme le redoutaient les Pères du concile Vatican II (DV 23-25)? Même le systématicien peu équipé dans l'analyse philologique mais soucieux de dire Dieu aux hommes et femmes de son temps ne se trouve-t-il pas contraint de substituer, dans son élaboration, les sciences humaines et sociales à la Parole de Dieu? Si telle est la condition de la

théologie aujourd'hui, que devient alors le paradigme apostolique et patristique pour la théologie s'élaborant dans les jeunes Églises qui, pour la plupart, vivent ce que l'on pourrait, par analogie, appeler leur « âge patristique »?

L'hypothèse que la présente réflexion se propose de vérifier est que seul un acte de théologie qui partirait d'une herméneutique de la Parole de Dieu accueillie et approfondie dans une expérience authentique d'intelligence de la foi au cœur de la culture est susceptible d'échapper à la sociologisation de la théologie sans se perdre dans les méandres de l'analyse philologique. Pour ce faire, elle examinera d'abord la question de la méthode en exégèse biblique, ce qui lui permettra de retenir, dans la variété des méthodes disponibles, celles qui peuvent favoriser le dialogue avec les cultures africaines. Un tel dialogue étant le fait de sujets culturels en quête d'intelligence de la foi, l'approche qui sera ensuite développée consistera à esquisser, sous les traits bibliques du Christ Héritier (*Hébreux* 1,2), une christologie dialoguée avec un sage de la culture traditionnelle africaine converti au christianisme. La voie heuristique à frayer consisterait en définitive à proposer le chemin inverse des essais habituels d'inculturation: partir de la

Édouard  
Adé

1 Voir J. Doré (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, coll. Jésus et Jésus-Christ 25, Paris, Desclée, 1986.

2 Voir A. Nouwavi, *La Pâque de l'Afrique. Jalons pour un renouveau théologique*, Paris, Ed. du Cerf, 2016.

3 On pourrait se reporter ici à notre article « Au-delà des idéologies, une christologie pour l'Afrique » in NRT, tome 141 n° 1 (janvier-mars 2019), p. 45-65.

Parole de Dieu pour y retrouver une figure du Christ susceptible d'avoir un

écho particulier dans la culture et pour la culture.

## 1. La question de la méthode

La constitution dogmatique sur la Révélation divine du concile Vatican II, *Dei Verbum*, a indiqué la Parole de Dieu comme l'âme de la théologie (DV 24). Cela veut dire que tout discours qui prétendrait au qualificatif théologique devra pouvoir donner la preuve de son enracinement biblique et non se limiter à un discours second saupoudré de quelques versets bibliques ou usant abondamment du nom de Dieu sans passer par un effort d'intelligence de la foi prenant sa source au cœur de la révélation que Dieu a faite de lui-même et de son plan d'amour sur l'humanité; une révélation consignée dans les Saintes Écritures. Or les Écritures, toutes inspirées qu'elles soient, gardent un double caractère: divin et humain. Ce sont des hommes enracinés dans une société et dans une culture historiquement définies, qui ont été les instruments de Dieu pour l'écriture de la Bible. À cet égard, une fidélité aux Saintes Écritures, qui sont «Parole de Dieu en langage d'homme», demande une prise au sérieux des caractères que revêt l'étude de tout langage humain. C'est la raison pour laquelle à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, à la faveur du développement des sciences historiques, l'exégèse biblique s'est rendue attentive à la dimension historique des textes sacrés, développant ainsi ce que l'on a appelé la méthode historico-critique<sup>4</sup>. Mais cette

méthode, par son recours à des techniques philologiques très savantes, est devenue un domaine réservé aux seuls spécialistes; ce qui n'est pas sans soulever quelques questions au regard de la perspective indiquée par Vatican II pour que la théologie devienne l'affaire du Peuple de Dieu tout entier théologien. Par sa rigueur, cette méthode a tout de même contribué à préserver l'interprétation biblique du déferlement fidéiste à un siècle où s'opèrent un réenchâtement du monde et une poussée des mouvements charismatiques qui, bien souvent, ont une forte propension à l'interprétation fondamentaliste de la Bible.

Les limites épistémologiques de la méthode historico-critique et le contexte séculariste de son émergence ont non seulement appelé d'autres méthodes plus attentives aux divers aspects du texte, comme la rhétorique et la narration, mais aussi et surtout suscité un mouvement théologique en faveur du caractère global de la Tradition. Cette nécessité de sortir du texte isolé pour recourir à l'ensemble des témoignages, que constitue la Bible telle que la communauté croyante l'a reçue, a été au cœur d'autres approches comme celle dénommée «canonique». Celle-ci recourt à des procédés herméneutiques proches du midrash<sup>5</sup> et d'autres traditions juives

Signets

4 Pour l'ensemble des approches méthodologiques, voir Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Cerf, 2010.

5 Le midrash vient du terme *darash*, rechercher. Le midrash est la recherche du sens caché des Écritures. Il représente le troisième des quatre modes d'interprétation rabbinique de la Bible. Appliqué aux parties narratives de la Torah, il est appelé le «midrash halakha», aux textes législatifs, il est le «midrash aggada».

d'interprétation<sup>6</sup>. L'attention a été portée, par ailleurs, au contexte socioculturel d'écriture des textes sacrés. La prise en compte de l'anthropologie sociale et culturelle ainsi que des herméneutiques philosophiques dans l'étude des textes sacrés permet d'ouvrir un dialogue interculturel au cœur de l'exégèse'. Mais au-delà de tous ces aspects linguistiques, littéraires, socioculturels et historiques des textes, qui demandent qu'une étude minutieuse soit faite de leurs sources et de leurs auteurs, il y a l'exigence de garantir une fidélité à la révélation attestée par la Bible. Or cette fidélité requiert que l'on tienne pour ferme que la Parole inspirée par Dieu et écrite par des hommes d'un temps et d'un lieu n'avait pas pour seuls destinataires les contemporains de leurs auteurs humains mais les hommes de toute génération et de toute culture. La distance historique et culturelle doit donc être assumée à l'intérieur de la foi en Celui qui a choisi de se révéler à sa

créature humaine. Et c'est précisément dans cette double distance que prend place le processus de l'inculturation et donc aussi toute théologie inculturée. L'inculturation est, avant tout, l'œuvre du Peuple de Dieu, tout entier théologien, c'est-à-dire du peuple des croyants en tant qu'il accueille la Parole de Dieu, la réfléchit pour parvenir à l'intelligence de la foi et la transmet en enseignement.

L'approche développée dans cette étude est le fruit d'un cheminement interculturel<sup>8</sup> avec ceux que le mouvement d'inculturation de la foi en Afrique – le Sillon Noir<sup>9</sup> – appelle les intellectuels communautaires et qui sont des sages imprégnés des valeurs de vie des traditions africaines et qui ont eu la grâce de rencontrer Jésus-Christ. L'une des figures emblématiques de ce mouvement est Daa René Akanzan<sup>10</sup>. Dans sa manière de commenter l'Écriture Sainte, ce Sage, qui n'a jamais reçu d'instruction scolaire,

Édouard  
Adé

6 Voir P. BERE, « Auditor in fabula – la Bible dans son contexte oral: Le cas du livre de Ruth », *Old Testament Essays* 19/3 (2006) 1089-1105; « Oralité et connaissance de l'Écriture: définition de méthodes d'approche », *Biblical Apostolate in Africa* 2 (2006) 21-32; « De magistro: La parabole du prochain en Lc 10,25-37 et son auditeur », in Kabasele Mukenge A. (dir.), *Bible et promotion humaine: Mélanges en l'honneur du Professeur P.-M. Buetubela Balemba*, Kinshasa, UCC-Mediaspaul, 2010, p. 113-128.

7 Voir P. POUQUOTA, *Quand la parole de Dieu visite l'Afrique. Lecture plurielle de la Bible.*, Paris, Karthala 2011.

8 Cette interculturelité est liée au fait que, comme prêtre et universitaire, nous avons été initié à la tradition théologique de l'Église universelle avec sa multiculturalité. Dans nos schèmes de pensée et même notre expression – nous utilisons la langue française comme Africain – nous habitons d'office un univers interculturel qui dialogue avec celui de l'intellectuel communautaire. Notre élaboration ne peut se prétendre être une théologie africaine que dans la mesure où nous acceptons que l'interculturelité de fait soit une marque de la culture africaine contemporaine. Nous renvoyons ici à la typologie de la situation culturelle de l'Afrique que nous faisons dans « La réception du témoin: la responsabilité des intellectuels africains face à l'histoire » in Association des théologiens du Bénin, *Christianisme et humanisme en Afrique*, Paris, Karthala, 2003, p. 303-319.

9 Voir Adoukonou, B., « Le Sillon Noir. La théologie africaine comme œuvre de l'intellectuel communautaire » in *Communio*, XI, 5 n° 67, septembre-octobre 1986, p.86-101; voir aussi le texte de Mgr Adoukonou de 2010 sur le site culture.va, qui donne l'histoire du Sillon noir. AAVV., *Une expérience africaine d'inculturation*, Cotonou, Ed. QIC, 3 vol. 1991-1992.

10 Voir AAVV., *Hommage à un quêteur de Dieu: Daa René Akanzan Tindo*, Cotonou, Ed. QIC, 2016.

élabore sa théologie du sein même de la Parole de Dieu. C'est en nous appuyant sur sa méthode que nous essayerons de styliser la figure du Christ comme héritier. Notre point de départ ne sera donc pas la culture même si celle-ci a une riche conception de l'héritier. Le souci ici est d'éviter d'imposer des limites culturelles à ce qui peut être saisi dans l'économie du texte sacré lui-même. Il est heuristique plus pertinent de laisser la Parole se dire elle-même (*xo do na do ede e*). Elle a besoin d'être racontée, non pas à partir de n'importe quelle source, mais à partir des origines. C'est ainsi que, pour ins-taurer quelque discours théologique ou catéchétique que ce soit, Daa Akanzan partait toujours des origines pour aboutir à l'accomplissement en Jésus-Christ mort et ressuscité, donnant mission à son

Église de poursuivre son œuvre jusqu'à la fin des temps. Au cœur de ce récit, qui part de la protologie et se déploie en tension vers l'eschatologie, chaque mot, chaque symbole est expliqué, jamais comme un élément isolé mais toujours dans son contexte de signification, qui est ici l'histoire du salut. En définitive, si, dans sa méthode, il s'agit, selon le génie de la culture orale dominante, de raconter le salut, il lui tient toujours à cœur de le raconter en vue du salut.

À cet égard, pour esquisser la figure de l'Héritier, notre démarche consistera à réunir les éléments de ce que nous appelons une « christologie inchoative », dans un récit sur le Christ narré à partir de la figure d'Adam, que le Nouvel Adam vient accomplir.

## 2. Une christologie inchoative

### Signets

« Tout ce que le limon [dont est formé Adam] exprimait, présageait l'homme qui devait venir, le Christ<sup>11</sup> » (Tertullien).

*Gaudium et Spes* 22 se réfère à cette affirmation de Tertullien pour expliquer pourquoi toute anthropologie théologique devait découler de la christologie. Mais ce passage pourrait nous aider à comprendre aussi comment la christologie pourrait, à son tour, découler de cette logique d'accomplissement dans le Nouvel Adam qui révèle l'homme à sa pleine vérité. Une telle christologie partira du « limon » et ne saurait être confondue avec ce qui a été naguère dépeint comme une « christologie d'en-bas » et qui n'a été en réalité qu'une subalternation de la théologie aux sciences humaines. Le point de départ qu'autorise la perspective ici indiquée est la parole de

Celui-là même qui a pris l'initiative de former le « limon » et de lui insuffler une haleine de vie: Dieu en personne.

Si Dieu pensait à son Fils qui allait venir au moment où il modelait Adam, comment a-t-il choisi de manifester ce Fils pour que sa créature humaine se reconnaisse en Lui et cherche à atteindre en Lui sa plénitude? Comment entrons-nous dans l'économie de ce mystère? Par quel récit pourrions-nous relater cela? Voici le récit que nous retenons d'une *lectio* que nous avons eue avec Daa Akanzan sur le Christ Héritier:

*Quand Dieu, au commencement, entreprit de créer le monde, il inscrivit son œuvre dans le cadre d'un projet d'Alliance qui prend pour modèle son propre mystère di-*

vin de Dieu-Amour (Un seul Dieu en trois personnes). En créant l'homme à son image et à sa ressemblance – homme et femme, il les créa – il conclut avec eux une alliance dont les clauses pouvaient se résumer à ceci : vivant dans l'amitié de Dieu, Adam et Ève sont promis à une grande fécondité (une descendance nombreuse) et à une souveraineté sur la création (Genèse 1,26-28). Comme ils avaient perdu l'amitié de Dieu en se détournant de Lui, Il ne les a pas abandonnés au pouvoir de la mort<sup>12</sup>. Il a non seulement couvert la nudité où le péché les plaçait (Genèse 3,21), mais Il a aussi annoncé Celui qui viendra, à la plénitude des temps, écraser la tête du Serpent antique : son propre Fils, qui sera en même temps fils d'homme, afin que rien de ce qui est humain n'échappe à son œuvre de rédemption. Dieu, ainsi, inventait pour l'homme, l'Espérance (Genèse 3,15).

Pour mener cette œuvre à son accomplissement, Il suscita Abraham, un païen, et lui enjoignit de quitter la terre de malédiction (Genèse 3,17) pour une Terre promise, terre de bénédiction, terre qui deviendrait héritage pour la descendance (Genèse 15). Il lui a donc promis deux choses qui reprennent le contenu de l'alliance adamique :

- une descendance, et
- une terre.

Avec la conquête de Canaan – après l'Exode –, le Peuple de Dieu avait cru voir la réalisation de la promesse par Celui qui s'est nommé le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Mais les déceptions de l'histoire, surtout l'Exil à Babylone, conduisirent le peuple à élever le niveau de son attente. Israël en vint à la conscience qu'un Messie devrait venir

accomplir toutes choses. Ce Messie pour être l'accomplissement de l'attente d'Israël devrait assumer en sa personne les deux composantes de l'attente : il doit être le descendant qui écraserait la tête du serpent et aussi le garant de la terre promise. Si ce Messie a été annoncé sous différentes figures (le Nouveau Moïse, le Serviteur de Yahvé, le Fils de David, etc.), ce que le Père, de toute éternité, préparait, c'est ce qu'il annonça lui-même dans l'un des psaumes : « Je proclame le décret du Seigneur ! Il m'a dit : "Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. Demande, et je te donne en héritage les nations, pour domaine la terre tout entière" » (Psaume 2,7-8). Dans son dessein éternel, il préparait pour son Fils un héritage. L'accomplissement de son plan divin, arrivé « à la plénitude des temps », lorsque « Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme » (Galates 4,4), est attesté dans la Lettre aux Hébreux : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes » (Hébreux 1,1-2). Dieu voulait ainsi faire de son Fils l'Héritier de la création entière.

Édouard  
Adé

Ce que relève le sage intellectuel communautaire dans ce récit qui redit simplement le mystère du salut, c'est la manière dont la finale présente l'héritage. Tout héritage est référé à la mort du testateur, mais ici, il semble relié aussi au début de la création. Il y a là un mystère que tous les premiers énoncés dogmatiques sur la médiation créatrice du Christ ont cherché à restituer chacun à sa manière<sup>13</sup>.

12 Voir Prière Eucharistique IV.

13 Voir HURTADO, L. W., *Le Seigneur Jésus-Christ. La dévotion envers Jésus aux premiers temps du christianisme*, Paris, Cerf 2009 ; McDONOUGH, S. M., *Christ as Creator. Origins of New Testament Doctrine*, New-York, Oxford University Press 2009 ; ZERLAUTH, P., *Le Christ, Parole créatrice. Religions – Université de Strasbourg*, 2013 – Français < NNT : 2013 STRAK009 >, < tel-00961175 >.

Ainsi, dans la plus ancienne confession de foi au Christ médiateur de la création (1 Corinthiens 8,4-6), Celui-ci est présenté comme le Kyrios « par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Corinthiens 8,6). Dans la même ligne, Colossiens 1, 15-20 développe l'idée de la primauté du Christ<sup>14</sup>, une idée fortement soulignée à travers des formules comme *prôtotokos pasès ktisëōs* – Premier-né de toute la création – (1,15) et *prôtotokos ek tôn nekron* – Premier-né d'entre les morts<sup>15</sup> – (1,18). Il s'agit d'une primauté qui concerne à la fois l'ancienne création et la nouvelle. Le Christ, en effet, doit posséder « en tout la primauté » (1,18). Il n'est pas seulement « avant toutes choses » (1,17), il faut encore que « tout subsiste en lui » (1,17) parce que tout a été créé « pour lui » (1,16) et « en lui » (1,17). « Il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute la plénitude » (1,19).

[Dieu] a créé les mondes » (Hébreux 1,2), est présenté par le Prologue johannique comme le Logos créateur – « tout fut par lui et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » (Jean 1,3).

Ainsi, l'affirmation de Romains 5,14 selon laquelle Adam était la « figure (litt. le type) de celui qui devait venir » et celle de 1 Corinthiens 15,45v « le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie » pourraient orienter vers une intelligence de la manière dont Dieu a pu regarder Adam en le créant comme l'image de l'Image (voir Colossiens 1, 15) ainsi que l'affirment les Pères de l'Église : « Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (GS 22).

## Signets

Dans la *Lettre aux Éphésiens*, c'est l'expression « en Christôï<sup>16</sup> » qui rythme la Bénédiction introductive: Dieu nous a bénis de toute bénédiction spirituelle dans les cieux en Christ (1,3). « Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde » (1,4); il nous a comblés de grâce « en son Bien-aimé » (1,6); « en lui, par son sang, nous sommes délivrés » (1,7); « en lui, nos fautes sont pardonnées » (1,7); « en lui, nous avons reçu notre part » (1,11); « en lui », nous avons entendu la parole de vérité (1,13); « en lui » nous avons cru (1,13).

À travers ce récit introductif qui dépeint le Christ *Pantocrator*, le sage intellectuel communautaire perçoit l'horizon de l'héritage à trois niveaux: au niveau de la créature humaine elle-même, au niveau du Corps ecclésial dont le Christ est la Tête, et au niveau de la création tout entière. Le passage du premier niveau au deuxième est envisagé par lui comme moment de conversion personnelle et culturelle pour une pleine incorporation au Corps ecclésial, et le passage du deuxième niveau au troisième comme achèvement vicair de la culture au Christ-Roi de l'Univers.

Enfin, Celui qui dans la *Lettre aux Hébreux* est « héritier de tout, par qui aussi

C'est à ces trois niveaux que le sage nous invitait à rester attentif, en cher-

14 Voir ALETTI, J.-N., *Colossiens 1, 15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle* (Coll. Analecta Biblica, 91), Rome, Biblical Institute Press, 1981.

15 L'expression revient dans d'autres passages: le « *Prôtotokos* d'une multitude de frères » (Romains 8,29), le « *Prôtotokos* que Dieu introduit dans le monde » (Hébreux 1,6).

16 Voir BALTHASAR, H. U. von, *La Dramatique divine, II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, Paris, Culture et Vérité, 1988, p. 197-200.

chant dans le Nouveau Testament (NT) le contenu que les différents auteurs sacrés donnent au terme d'héritier et d'héritage. De cette enquête littéraire sans prétention exégétique particulière, les résultats obtenus peuvent être présentés

comme prolégomènes à une christologie dialoguée à partir du sentir spirituel d'un sujet profondément enraciné dans sa culture et en quête d'intelligence de la foi en ce Dieu vivant qu'est le Christ.

### 3. Prolégomènes à une christologie dialoguée : la figure du Christ Héritier

Dans le NT le terme "Klêronomos" (héritier) revient sous plusieurs occurrences :

- dans l'Évangile: *Marc* 12,7; *Matthieu* 21,38; *Luc* 20,14,
- chez Paul: *Romains* 4,13,14; 8,17; *Galates* 3,29; 4,1,7; *Tite* 3,7,
- chez Jacques: *Jacques* 2,5
- dans la *Lettre aux Hébreux*: *Hébreux* 1,2; 6,17; 11,7.

• Dans les évangiles, *klêronomos* apparaît uniquement dans la parabole des vigneronniers homicides rapportée par les synoptiques. La parabole le met en corrélation avec *klêronomia* (héritage) qui y désigne la vigne dont devrait prendre possession le fils tué par les vigneronniers. Elle présente en condensé tout le drame de l'histoire du salut et le sort réservé aux prophètes que Yahvé a envoyés à son peuple. La plantation de la vigne, la tour de garde, le pressoir, le soin attendu des vigneronniers, tout cela décrit l'amour prévenant de Dieu pour son peuple. En face, nous avons la volonté d'accaparement et d'usurpation des vigneronniers, leur méchanceté disproportionnée et leur homicide prémédité. À la logique du don, ils

opposent la logique de l'accaparement<sup>17</sup>. Ainsi la figure de l'héritier dans un contexte de violence, prélude au récit de la passion, surtout chez Marc. L'évangéliste souligne ainsi le caractère christologique, kénotique et dramatique de cette figure<sup>18</sup>, dite et rythmée en une polyphonie, lugubre certes, mais qui suggère la pluralité de sens dont elle est porteuse.

Celui contre qui est exercée cette violence extrême est présenté par Marc et Luc comme le "fils bien-aimé" (*Marc* 12,6 & *Luc* 20,13). Il est le fils de prédilection auquel est réservé l'héritage. Cette mention particulière qui n'est pas sans rappeler la scène du baptême et de la transfiguration est certainement voulue par les deux évangélistes afin qu'il soit clair que la parabole s'applique bien à la personne de Jésus. Au moment d'envoyer son fils, le maître de la vigne, dont les envoyés ont été déjà massacrés par les vigneronniers, s'est dit en lui-même: «ils respecteront mon fils». Le sage intellectuel communautaire voit dans ces propos de Dieu le signe de la grande confiance que Dieu fait à l'homme. Dieu est le premier à espérer contre toute

Édouard  
Adé

17 Voir P. POUCOUTA, «Langage parabolique et violence. Une lecture de Mc 12, 1-12», in Kabasele Mukenge A. (dir.), *Bible et promotion humaine. Mélanges en l'honneur du Professeur P.-M. Buetubela Balemo*, Kinshasa, Mediaspaul, 2010, p. 129-145.

18 Il faudrait signaler ici l'écho que la figure dramatique de l'héritier a particulièrement chez certains théologiens africains comme Barthélemy ADOUKONOU (voir *Jalons pour une théologie africaine*, Paris, Lethielleux, 1980) et Jean-Marc ELA (*Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1993).

espérance, à dire jusqu'au bout son amour à l'homme. Dans la lumière de cet amour, il est difficile de penser que le Père en envoyant son Fils bien-aimé dans le monde, ait voulu l'envoyer vers la mort. Il y a dans l'amour, commente le sage, « une ignorance du mal ». Si, à vue humaine, après le sort réservé aux prophètes par Israël, il était prévisible que le Fils de l'homme subisse le même sort, que rien n'échappe non plus à l'omniscience de Dieu, et que le Christ lui-même avait conscience du sort qui l'attendait – et qu'il l'exprimait dans les annonces de sa passion, de sa mort et de sa résurrection – il est le propre de Dieu d'espérer jusqu'au bout. Le Père avait espéré jusqu'au bout pour le Fils que « les siens l'accueilleraient » (voir *Jean 1*). Mais ils l'ont tué. Ils pensaient ainsi avoir l'héritage alors qu'ils tuaient leur propre espérance du salut.

## Signets

C'est le sens dans lequel il faudrait entendre la plainte qu'ensemble le peuple de Dieu fait monter vers le ciel au cœur de la célébration inculturée du Vendredi Saint que le Mèwihwendo/Sillon-Noir, a mis au point dans les années 1980<sup>19</sup> : le péché est venu ruiner l'existence de l'homme et le Père, dans sa miséricorde, envoie son Fils nous délivrer de ce mal tragique ; mais notre péché l'a tué. D'où nous viendra le salut ?

• Dans les lettres de Paul, le terme *kléronomos* apparaît sous six occurrences : *Romains 4,13-14* ; *Romains 8,17* ; *Galates 3,29* ; *Galates 4,1* ; *Galates 4,7* ; *Tite 3,7*. Avec les Lettres, nous passons, sur le plan méthodologique, de la narrativité à la rhétorique, de la parabole appliquée au Christ à la situation de ceux à qui le salut est destiné. La transposition

est aussi temporelle : nous sommes passés du temps de la vie publique de Jésus au temps de l'Église. Ce qui était annoncé par les prophètes, et que le Christ lui-même a annoncé dans les paraboles, s'est déjà réalisé. L'Héritier est rétabli dans ses droits. Mais alors d'où vient qu'il apparaisse qu'il y ait d'autres héritiers ?

Si le domaine de l'héritage est la création tout entière, sur laquelle le Christ détient la primauté, le cœur de son héritage semble être indiqué dans les *logia* ci-dessus cités. Il est constitué par :

- la descendance d'Abraham,
- ceux qui sont libérés par l'Esprit et à qui l'Esprit atteste qu'ils sont enfants de Dieu,
- ceux qui appartiennent au Christ,
- ceux qui ont été justifiés par le Christ et qui ont reçu l'Esprit.

Ceux auxquels renvoie Paul sont de la postérité d'Abraham et héritent selon la promesse qui avait été faite à celui-ci par Dieu (*Genèse 15*). Ils héritent avec le Christ, qui les a rendus aptes à l'héritage, en faisant d'eux des enfants, alors qu'ils étaient des esclaves. Et c'est l'Esprit répandu en abondance qui atteste cette élévation des descendants d'Abraham à la dignité de fils et d'héritiers de par Dieu.

En réalité, la clé herméneutique de ces passages est donnée dans *Philippiens 2, 5-11*. Par sa kénose Jésus refuse de revendiquer ses droits d'héritier. Par sa résurrection dans la puissance de l'Esprit-Saint, il ouvre l'héritage à l'univers et à l'humanité tout entière, disqualifiant ainsi les rapaces d'héritages. C'est donc à la lumière de cette kénose que doivent être compris le lien que fait Paul entre

le transfert du statut d'héritier, d'une part, et la promesse, l'espérance, la paire opposée "fils/esclave", l'adoption, la justification, d'autre part. Ceux que le Christ fait héritiers à travers sa mort et sa résurrection, héritent en fait de la vie éternelle. Dans l'unique Héritier du Père, c'est en définitive toute la Trinité Sainte qui a œuvré à recréer les cohéritiers du Fils.

• Chez Jacques, on ne retrouve qu'une mention du terme *kléronomos*. Il le rattache au Royaume comme à l'objet de l'héritage, et à la promesse faite par Dieu à ceux qui ont été l'objet de sa libre élection et qui, enrichis par la foi, répondent à cet amour qui les a précédés. L'héritier apparaît ici comme le pauvre, l'élu de Dieu, l'aimé de Dieu, que Dieu enrichit par la foi en lui donnant d'être citoyen par avance du Royaume. Élection et Royaume constituent les deux bornes du segment où se tient l'héritier. L'élection indique le point de départ et le royaume la fin. À l'élection est rattaché l'amour gratuit de Dieu et au royaume la foi confiante du pauvre.

Si dans les lettres pauliennes et les épîtres catholiques, les termes appartenant au champ sémantique de *kléronomos* ont été l'objet d'usages variés, c'est dans la *Lettre aux Hébreux* que nous rencontrons la première application directe, sans médiation parabolique ou autre, du terme *kléronomos* au Christ (*Hébreux* 1,2). Les deux autres mentions en 6,17 et 11,7 se réfèrent respectivement à l'alliance abrahamique et à l'alliance noachique. Les termes de promesse irrévocable, de serment, de salut, d'héritier de la justice, de foi définissent le champ sémantique dans lequel s'inscrivent ces deux autres applications. En *Hébreux*

11,8 l'auteur utilisera le mot *kléronomia* (héritage) à propos précisément d'Abraham. Le contexte de *Hébreux* 11 est justement celui de la célébration de la foi de la longue nuée des témoins, depuis la geste créatrice de Dieu jusqu'au temps des prophètes, lesquels annoncent l'accomplisseur de notre foi (12,2) comme celui qui en est en même temps l'initiateur (12,2). Nous sommes ici en pleine perspective d'alliance, une alliance qui ne remonte pas seulement à Abraham, mais aussi à Noé et, avant lui, à Adam. Mais comme le remarque le sage intellectuel communautaire, si la perspective dominante de la *Lettre aux Hébreux* est le sacerdoce du Christ, *Lui qui, aux jours de sa vie mortelle, présenta avec cris et dans les larmes sa supplication à celui qui pouvait le sauver*, il serait illusoire de penser l'héritage dans la perspective d'une Église-Famille en ne l'envisageant que sous le seul aspect de la chaleur fraternelle de la vie familiale. Toute alliance est scellée dans le sacrifice aussi bien dans les institutions anciennes d'Israël que dans celles de l'Afrique traditionnelle : du pacte de sang, qui signifie versement de sang, aux formes les plus subtiles de renoncement à soi.

Cependant, en s'adossant à la figure de Melchisédech, l'auteur de la *Lettre aux Hébreux*, disqualifie la théologie et les rites sacrificiels de l'Ancienne Alliance. Désormais, le sacrifice qui sauve est celui du don de soi, dans l'amour, dont témoigne Jésus jusqu'au bout. Il convient d'accepter ici la consécration de la rupture théologique et existentielle avec les sacrifices, vétéro-testamentaires ou traditionnels africains. C'est à ce prix que l'héritier régénère nos héritages : tu n'as voulu ni sacrifice ni holocauste<sup>20</sup>. L'héri-

Édouard  
Adé

20 Voir aussi *Romains* 12.

tier nous introduit ainsi dans le régime et l'héritage de la gratuité, le seul capable de propulser l'humanité et donc l'Afrique dans la dynamique christique du salut.

Avec les différentes corrélations mises en lumière autour du terme, se dessine la ligne de fond de ce qui sert de cadre compréhensif pour le sage intellectuel communautaire: l'alliance scellée dans le sang. Au sein de ce cadre, nous avons la relation de paternité-filiation dont l'initiation et l'accomplissement nous sont donnés par le Père en son Fils bien-aimé, et ceci au bénéfice des descendants non seulement d'Abraham mais également de tous les descendants d'Adam, puisque c'est dans le Nouvel Adam, Jésus-Christ, que tous sont vraiment descendants d'Abraham et héritiers de la promesse (*Galates* 3,29). Le premier protagoniste de cette relation est l'Esprit-Saint (*Romains* 8,1-17; *Galates* 4,1-7; *Tite* 3,7...), Lui qui dispose le cohéritier du Christ à posséder selon la foi et l'espérance l'objet de la promesse.

Dans la trame culturelle traditionnelle africaine de l'investiture de l'héritier, l'oracle tient une place importante. Même si dans la succession au trône ou à n'importe quel siège de responsabilité, le droit d'aînesse semble prévaloir, il doit toujours être confirmé par l'oracle; de sorte que l'on dit que le chef est toujours choisi par Dieu. C'est l'oracle qui

concède le droit d'aînesse. L'aîné peut le perdre au profit du cadet. Cette disposition proche de celle de l'Ancien Testament où Dieu manifeste sa préférence pour le cadet remet au centre le dessein de Dieu révélé par les prophètes. Dans les Écritures, de manière quasi-récurrente, Dieu ne prend pas l'ayant-droit, mais un autre, comme «héritier des promesses<sup>21</sup>»: l'économie des promesses ne repose pas sur des privilèges, mais sur la gratuité et le service. C'est en cela que Dieu révèle la nature profonde de l'héritage: pur don et expression de la pure libéralité de Dieu. C'est dans cette logique du don et de la gratuité que le Christ Héritier nous introduit.

Les cultures africaines, comme toutes les cultures humaines, sont marquées par un instinct de possession et d'accaparement, elles ont donc besoin de s'ouvrir à la logique du don et de la gratuité de Dieu. Elles ne peuvent le faire que si elles cherchent véritablement Dieu. C'est ce que le Sage intellectuel communautaire Akanzan n'a cessé de redire tout au long de sa vie d'apôtre: «*Mawu ba wè mi dé, Mawu na mo sin kanxo wè midé*» (c'est Dieu que nous cherchons, nous sommes en quête pour voir Dieu). Saurons-nous, comme Philippe et André (*Jean* 12,20-23), présenter à bon es-cient la requête des chrétiens ordinaires qui habitent le cœur des cultures africaines et qui veulent voir Jésus?

21 Il faudrait se référer ici à deux articles sur l'ayant-droit dans l'Ancien Testament, où Laurent Monsengwo s'attarde sur le cas de Jacob (voir MONSENGWO PASINYA L., «L'ayant droit dans l'Écriture sainte», in Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (APECA), *L'Église-famille et perspectives bibliques. Mélanges Paul Cardinal Zoungana*, Kinshasa, J. B. Matand, P.D. Njoroge / Ch. Mhagama Éditeurs, 1999, pp. 73-87) et sur le cas de Joseph (voir MONSENGWO PASINYA L., «L'ayant droit dans l'Écriture; Le cas de Joseph (Gn 37; 39-41)», in Association Panafricaine des Exégètes Catholiques (APECA), *L'Église-famille et perspectives bibliques. Actes du 9<sup>e</sup> congrès de l'APECA*, volume II, Kinshasa, J. B. Matand Éditeur, 2002, pp. 43-56). Deux articles en lien avec la thématique de l'Église-famille.

## Conclusion

Élaborer une christologie africaine avait longtemps été considéré comme donner une couleur africaine au Christ. Si, replacée dans son contexte historique, cette manière de voir la théologie ne manque pas de pertinence, elle est, depuis quelques décennies déjà, sujette à débats. La théologie africaine contemporaine cherche à sortir du schéma d'une pensée « régionale » pour être simplement une théologie catholique, élaborée selon le « sentir ecclésial » africain. C'est dans cette perspective que la présente réflexion est partie, non de la culture africaine, mais de la Parole de Dieu accueillie par des Africains. « Quand la Parole de Dieu visite l'Afrique », l'Afrique elle aussi annonce Jésus-Christ, avec son langage, pour rejoindre des hommes et des femmes en quête du salut. En nous

mettant à l'école d'un sage de la tradition africaine, la figure, qui s'est imposée à nous comme exprimant le mieux l'effort d'une inculturation authentique de la foi chrétienne dans les jeunes Églises, est celle du Christ *Héritier des nations*. Le déploiement concret d'une telle christologie – encore inchoative – appelle son articulation avec l'ecclésiologie de Famille de Dieu dans une Afrique où les questions d'héritage mettent à rude épreuve le tissu familial et social. L'horizon d'une sotériologie et d'une éthique de la gratuité devra aussi être exploré afin de proposer des lignes de conversion culturelle à une humanité aux prises avec le fléau de la rapacité liée à la gestion des héritages, non seulement familiaux, mais aussi nationaux et mondiaux. Notre monde a besoin d'entendre à nouveau l'évangile du don.

Édouard  
Adé

*Édouard Adé, né en 1960, est prêtre du diocèse de Cotonou (Bénin). Docteur en sociologie - Docteur en théologie systématique, chercheur au Centre de recherche et de spiritualité Notre Dame de l'inculturation, il est actuellement Président de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest – Unité Universitaire à Bobo-Dioulasso (Burkina Faso). Publications récentes : outre des articles publiés dans différentes revues, il a dirigé plusieurs ouvrages : Édouard Adé (dir.), Recueillir l'héritage théologique de Benoît XVI, Paris, Parole et Silence, coll. « Sagesse et cultures », 2016, 276 p. Et aussi : Édouard Adé et Paul Béré (dir.), Nouveaux jalons pour une théologie africaine, Mélanges en hommage à Monseigneur Barthélémy Adoukonou, préface du cardinal Robert Sarah, Paris, L'Harmattan, 2018, 344 p.*

Joseph Ratzinger  
Benoît XVI



## Pas la mission, mais le dialogue

*Herder-Korrespondenz* 12, décembre 2018, p. 13-14  
Mise au point

*Le judaïsme et le christianisme représentent deux façons d'interpréter les Écritures. Pour les chrétiens, les promesses faites à Israël sont l'espérance de l'Église. Ceux qui s'y tiennent ne remettent nullement en cause les fondements du dialogue judéo-chrétien.*

*Herder-Korrespondenz* a jugé bon de publier, après l'article objectif de Thomas Söding, en août, sur mes notes sur le judaïsme publiées dans la revue *Communio*, un autre article de Michael

Böhnke (sept. 2018, p. 50-51), qui répète les critiques dominantes en Allemagne sur mon essai. Devant cette situation, qui, pour ainsi dire, ne rapporte qu'une seule opinion globalement négative, il me semble juste et raisonnable de m'exprimer de nouveau, indépendamment du dialogue, beaucoup plus agréable, que j'ai entretenu avec le grand rabbin de Vienne, Arie Folger – qui doit paraître prochainement dans *Communio*<sup>1</sup>. Je voudrais aborder brièvement deux points.

### Il n'y a jamais eu une « théorie de la substitution »

#### Signets

Premier point: l'affirmation essentielle du texte de Michaël Böhnke est que j'ai remis en question la pierre angulaire du dialogue judéo-chrétien. Cette affirmation est tout simplement fautive. À l'origine de mon article, fut la demande du Père Norbert Hofmann, sbd, secrétaire de la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme, de donner mon avis sur le petit document: « Questions théologiques sur les relations judéo-catholiques » (10 décembre 2015<sup>2</sup>). Le document dans son ensemble m'a semblé être une synthèse réussie de la réflexion théologique après le Concile Vatican II. En réponse à la demande du P. Hofmann, j'ai ré-

digé quelques notes que je voulais lui soumettre. Au cours du travail, il m'a semblé plus approprié de réunir ces remarques dans un texte complet. C'est ici l'origine de l'essai publié par *Communio*. Ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas d'un bouleversement radical de ce qui a été jusqu'à présent élaboré, mais de la poursuite du dialogue en accord avec l'enseignement de l'Église.

Tout d'abord, il m'a paru nécessaire de clarifier le concept de « substitution » et de mieux connaître la « théorie de la substitution », car c'est d'elle que dépend la réponse aux questions essentielles du dialogue entre juifs et chré-

1 Il est paru depuis dans l'édition allemande de *Communio*, novembre-décembre 2018, p.611 et dans J. RATZINGER-BENOÎT XVI, *L'Alliance irrévocable*, *Communio - Parole et silence*, Paris, 2018 (NdT).

2 « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rm 11, 29) – Une réflexion théologique sur les rapports entre catholiques et juifs à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de *Nostra Aetate* (n° 4) [10 décembre 2015]

tiens. J'ai toujours été étonné de n'avoir jamais entendu parler de cette « théorie de la substitution ». Même si je n'ai jamais abordé directement le problème christianisme-judaïsme, il me semblait étonnant d'ignorer la plus importante théorie sur ce sujet. Je me suis donc mis à la chercher, et j'ai dû constater qu'une telle théorie n'a jamais existé avant le Concile. J'ai toujours trouvé important de savoir comment par la suite l'idée d'une « théorie de la substitution » désormais dépassée a pu être construite. En tout cas, je n'ai pas renoncé à un consensus sur ce point essentiel, j'ai seulement constaté qu'il n'existait pas de « théorie de la substitution » cohérente en tant que telle.

En second lieu : j'ai fait une distinction entre l'Ancien et le Nouveau testament plus claire qu'elle a pu l'être par ailleurs. L'Ancien testament est la Bible commune des juifs et des chrétiens. Après la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth, dans la communauté de ceux qui croyaient en sa Résurrection, s'est développée une interprétation nouvelle de l'Ancien tes-

tament, fondée sur sa vie, sa mort et sa résurrection, qui a été présentée dans l'espoir d'être reconnue par tout Israël. Cet espoir, comme on sait, n'a pas été rempli, de sorte que deux façons d'interpréter la Bible se sont toujours davantage séparées et affrontées. La communauté de ceux qui ont lu l'Écriture à partir de Jésus a reconnu, au cours des premiers siècles, un certain nombre d'écrits comme « canoniques », c'est-à-dire comme la représentation authentique de leur nouvelle lecture. Ce groupe d'écrits qui s'est ajouté au canon précédent porte maintenant le nom de « Nouveau testament », tandis que ce qui était jusqu'alors la seule Bible a été désormais appelée par les chrétiens « Ancien testament ». Les deux « Bibles » se trouvaient désormais si proches que pour les chrétiens le Nouveau testament prescrivait l'interprétation correcte de l'Ancien. Ce qui fait que les deux communautés, toutes deux fondées sur la Bible des juifs, ont fini par se séparer en deux communautés, deux « religions », le judaïsme et le christianisme.

Joseph Ratzinger  
Benoît XVI

## Le christianisme comme nouvelle interprétation de l'Ancien testament

Le dialogue entre les deux restait bien entendu une nécessité intérieure en raison de ce fondement commun de l'Ancien testament. Il n'a jamais totalement disparu, mais il fut de plus en plus éclipsé depuis le pouvoir politique de la chrétienté jusqu'à la tentative de destruction du judaïsme par le national-socialisme. Devant les souffrances du peuple juif, l'Église catho-

lique a cherché, au deuxième Concile du Vatican, un nouveau fondement au dialogue, dont la meilleure expression reste le document *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne* (24 mai 2001<sup>3</sup>). Par sa méthode comme par son contenu, ce document devrait désormais tracer la voie du dialogue juéo-chrétien.

3 Texte publié dans le vol. cité n. 1 (NdT).

## Une mission vers les Juifs n'est ni envisageable ni nécessaire

C'est ce que soutient mon essai publié dans *Communio*. En conséquence, j'ai essayé d'interpréter les grandes promesses faites à Israël comme espérance pour l'Église et de présenter à la fois ce qui divise et ce qui unit. C'est avec une grande joie que j'ai pu constater à quel point le nouveau travail de l'exégèse des deux côtés rendait possibles des rapprochements jusque-là difficilement imaginables, notamment sur des points de division traditionnels comme la figure du Messie et le problème de la Loi et de la liberté. À mon âge, je ne peux pas espérer continuer à travailler là-dessus, mais c'est pour moi un grand réconfort de voir s'ouvrir tant de nouvelles possibilités.

### Signets

Qu'il me soit permis une courte remarque: l'Évangile de saint Matthieu se termine sur la mission donnée aux disciples: aller dans le monde et faire de toutes les nations des disciples de Jésus (*Matthieu 28, 19*). La mission chez tous les peuples et dans toutes les cultures est

le commandement que le Christ a laissé aux siens. Il s'agit de faire connaître à l'homme le « Dieu inconnu » (*Actes 17: 23*). L'homme a le droit de connaître Dieu, car seul celui qui connaît Dieu peut vivre vraiment l'humanité. C'est pourquoi la mission est universelle – à une exception près: une mission vers les Juifs n'est ni envisageable ni nécessaire, parce que, de tous les peuples, eux seuls connaissent le « Dieu inconnu ». Il n'y a donc pas eu et il ne peut pas y avoir pour Israël de mission, mais seulement le dialogue pour savoir si Jésus de Nazareth, « le Fils de Dieu, le Logos », est attendu par Israël en vertu des promesses faites à son peuple et, sans le savoir, par toute l'humanité. Renouveler ce dialogue est la tâche que cette heure nous demande.

Ce que Michael Böhnke<sup>4</sup> a écrit dans *Herder-Korrespondenz* est un non-sens grotesque, qui n'a rien à voir avec ce que j'ai dit à ce sujet. Je rejette donc son article comme une insinuation totalement infondée.

*Herder-Korrespondenz* 2018, 12, p. 13-14: *Nicht Mission, sondern Dialog*  
Traduit par Jean-Robert Armogathe.