

**UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTÉ DE THÉOLOGIE**

**LA PERTINENCE DU CONCEPT DE STYLE
POUR ANALYSER
LA SPIRITUALITÉ DEHONIENNE**

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du diplôme de Master en théologie,
à finalité approfondie
par **Michel SIMO TEMGO**

Promoteur : Professeur Olivier RIAUDEL

Année académique 2011-2012

AVANT-PROPOS

Au seuil de cette étude, nous voulons rendre grâce au Seigneur qui nous a permis d'accomplir cette recherche. Nous disons merci de façon particulière au Frère Olivier RIAUDEL (O.P.) qui a dirigé ce travail. Merci aussi à tous ceux et celles qui nous ont aidés d'une manière ou d'une autre à élaborer ce travail. Nos remerciements s'adressent à la Province SCJ de l'Europe francophone et à la fédération SCJ Pays-Bas-Flandre qui ont financé nos études et notre séjour en Belgique. Pour finir, nous disons sincèrement merci à tous les confrères SCJ de la communauté de Bruxelles et de la Province SCJ du Cameroun qui nous ont soutenus durant nos études à Louvain.

INTRODUCTION

Aujourd'hui, l'intérêt pour le concept de style dans le domaine théologique et pour les théologiens est indéniable. Ces dernières années nous avons noté un intérêt pour les études en rapport avec le style théologique. Soulignons particulièrement l'ouvrage de Christoph Theobald sur *Le Christianisme comme style*¹ et celui de Gilles Routhier sur *Penser l'avenir de l'Église* dans lequel il réfléchit sur « Vatican II comme style ». Nous rappelons également le colloque qui a eu lieu du 3 novembre 2010 au 5 novembre 2010 à l'Université Catholique de Louvain sur *Vatican II comme style théologique*. Ce regain d'intérêt pour les théologiens de se servir du concept de style dans le domaine théologique ne nous a pas laissé indifférent. Raison pour laquelle, nous nous posons la question suivante : En quoi le concept de style peut-il être pertinent pour lire la spiritualité des Prêtres du Sacré Cœur de Jésus (SCJ) ?

Dans cette perspective, nous avons jugé pertinent l'approche stylistique par Christoph Theobald du christianisme et particulièrement sa façon d'aborder la théologie propre à la Compagnie de Jésus dans ce qu'il appelle « la théologie du discernement »². Dans cette approche, Theobald montre non seulement qu'il existe une théologie propre des *Exercices Spirituels* de Saint Ignace mais qu'il est important de recourir à la tradition spirituelle dans la réflexion théologique aujourd'hui³. Il reconnaît que « l'Église est traversée par une multitude de courants et d'écoles spirituels. Certains de ceux-ci ont généré et génèrent encore des manières spécifiques de pratiquer la théologie et de répondre à la question de son unité interne »⁴.

Dans ce sens, il convient de « se rappeler cette richesse inestimable »⁵ qu'est la tradition spirituelle et surtout de « mettre en valeur les multiples manières de relier la conception même de la théologie au patrimoine »⁶ de chaque famille spirituelle. C'est précisément cette remarque de Theobald qui nous a touchés et nous avons trouvé judicieux de la prendre en considération et de mener une étude sur « la pertinence du concept de style pour lire la spiritualité des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus » en partant de leur *Règle de vie*.

¹ Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style : une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007.

² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413-437.

³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 415.

⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

Dans cette recherche, nous utiliserons la méthode analytique et critique. Les ouvrages de base que nous utiliserons seront, *Le Christianisme comme style de Christophe Theobald* et la *Règle de vie* des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Le premier ouvrage nous permettra de baliser le terrain en nous interrogeant sur la conception du style chez Theobald. Nous nous poserons surtout la question de savoir pourquoi il juge utile d'utiliser le concept de style pour lire l'identité chrétienne. Mais avant d'en venir à ce que ce dernier entend par style, nous situerons ce concept dans un cadre plus général pour montrer que l'intérêt pour le style n'est pas seulement propre à la théologie aujourd'hui. Cette étude sur le style en général et particulièrement le style dans l'ouvrage de Theobald nous conduira à un deuxième chapitre qui portera précisément sur la difficulté de parler de la spiritualité des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus aujourd'hui.

Mais avant, nous signalerons la difficulté de cerner ce qu'est une spiritualité dans le contexte actuel. Cette approche nous permettra de nous rendre compte de la difficulté de parler de la spiritualité aujourd'hui en raison de sa diversité de conceptions : spiritualité laïque ou athée, spiritualité d'un Institut, spiritualité chrétienne, spiritualité dehonienne. Nous retrouverons la même difficulté de parler de façon claire lorsqu'il s'agira d'aborder la spiritualité dehonienne. C'est précisément en raison de ces difficultés que nous ferons recours à la conceptualité du style pour analyser la spiritualité dehonienne dans le troisième et dernier chapitre.

Ce troisième chapitre sera basé essentiellement sur la *Règle de vie* dehonienne. Le concept de style sera particulièrement opératoire dans cette partie puisque nous analyserons la structure stylistique littéraire de cette *Règle de vie*. En partant des différentes sources du Concile Vatican II auxquelles elle fait référence, nous montrerons qu'elle reflète le style théologique de Vatican II. Nous nous arrêterons de façon particulière sur ce que cette *Règle de vie* dit de la mission des dehoniens dans le monde, nous verrons que cette mission est toujours informée par la spiritualité et inscrite dans une « visée spirituelle »⁷ qui constitue le *modus procedendi* dehonien.

C'est cette dynamique entre spiritualité et mission qui caractérise le style dehonien et se concrétise dans les orientations dites apostoliques qui sont citées dans cette *Règle de vie* pour dire en quoi la mission dehonienne pourrait se résumer de façon pratique. Un dernier point dans ce troisième et dernier chapitre portera sur la manière de vivre en communauté

⁷ CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Notre Règle de vie*, 26, Rome, Curie Générale SCJ, 2001.

fraternelle dans la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Cette étude s'appuiera toujours sur la *Règle de vie* qui y consacre vingt numéros. Nous terminerons par une conclusion qui, tout en reprenant ce qu'est le style dehonien fera une évaluation du degré de pertinence du concept de style dans notre étude. Il s'agira de répondre à la question suivante : le concept de style a-t-il été opératoire dans notre recherche ?

CHAPITRE 1 - LE CONCEPT DE STYLE CHEZ

CHRISTOPH THEOBALD

Le concept de style semble s'être imposé aujourd'hui car il apparaît dans plusieurs domaines de l'existence humaine. Ce regain d'intérêt actuel est aussi lié à un contexte épistémologique d'extension du concept : style comme manière d'être au quotidien, comme principe identitaire, comme langage ou encore comme traditions intellectuelles⁸. D'où l'importance pour nous de marquer un point d'orgue sur le débat contemporain.

Partant de cette vue panoramique sur le débat actuel autour du concept de *style*, nous reviendrons à Theobald dans un moment pour présenter sa conception du *style* dans son ouvrage : *Le christianisme comme style*. Cette présentation balisera notre champ épistémologique et nous conduira à la question qui constitue le leitmotiv de cette partie : pourquoi Theobald utilise-t-il le concept de style pour lire l'identité chrétienne ?

La réponse à cette question constituera le troisième moment de notre recherche. Nous partirons d'un regard extérieur de l'auteur lui-même sur son ouvrage pour essayer de proposer des pistes de réponses. Puis nous nous attarderons à ce que le jésuite parisien dit à ce sujet dans son ouvrage. Enfin, nous parlerons du rapport de son ouvrage à la modernité et au monde sécularisé comme éléments de réponse.

1.1. Les débats contemporains autour du concept de style

1.1.1. Être au quotidien comme style

Cette étude s'inspire particulièrement de l'article de Marielle Macé sur *Avant-propos. Extension du domaine du style*⁹. Partout s'inventent des styles, c'est-à-dire des manières de vivre, des façons de faire individuelles ou partagées. Macé note que cette notion a été « longtemps discréditée (accusée d'être imprécise, subjective, réduite au domaine des beaux-arts ou aux oscillations de la mode) »¹⁰ mais cette « idée de style est en train de devenir une notion-clé des sciences humaines. On n'y cherche plus un supplément d'âme ou un instrument de distinction, mais la dynamique qui est à l'œuvre dans nos perceptions, nos gestes et nos conduites ; autrement dit, on reconnaît dans le style une donnée essentielle de l'humain »¹¹.

⁸ Cf. Bruno MARTINELLI (éd.), *L'interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique : anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005, p. 11.

⁹ Cf. Marielle MACÉ, *Extension du domaine du style*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66 (2010), p. 3-5.

¹⁰ M. Macé, *Extension du domaine du style*, p. 3.

¹¹ M. MACÉ, *Extension du domaine du style*, p. 4.

Aujourd'hui, l'actualité du concept excède les simples conceptualisations et le style « au quotidien, affecte chacun de nos mouvements, de nos comportements ou de nos façons de percevoir le monde »¹². Ce concept connaît une ouverture sur plusieurs domaines où l'on n'a pas l'habitude de le considérer comme « l'économie, la politique, la psychologie, voire dans la religion »¹³. Cette extension du domaine du style nous oblige à poser la question suivante empruntée à Marielle Macé : « le style est-il en train de devenir un fétiche ? »¹⁴.

Du latin *stilus*, le style se définit comme la manière d'écrire par son instrument¹⁵. Cette notion de style connaît en français une très grande extension. Elle renvoie à une manière de faire, qui engage en dernière analyse une question de la façon de vivre. De nos jours, le concept fait l'objet de débats chez les auteurs contemporains. Marielle Macé parle de « style d'une ville, allure, façon d'être d'un individu ou d'une espèce animale, style de présence à sa propre histoire »¹⁶, le concept de style est passé du « domaine du style de l'art aux pratiques de vie »¹⁷, à une véritable « anthropologie du style qui couvrirait tout le spectre de l'agir humain »¹⁸.

Pour Mireille Macé, la pensée du style dont nous avons aujourd'hui besoin est double : d'une part, il nous faut étendre la notion de style à l'existence même, à son inventivité et à ses formalités propres, il faudrait mettre le style au centre des réflexions sur la subjectivation. D'autre part, il faut opérer un mouvement réciproque, et partir des stylisations concrètes pour comprendre effectivement ce que c'est qu'avoir un style, mieux : être soi-même un style¹⁹.

Pour Macé, le style est un « phénomène, un processus à saisir 'sur pièce' ; le comprendre réclame une attention et une plongée dans le concret et dans sa force de différenciation, c'est-à-dire dans les œuvres, les formes d'être et les individus qui les reçoivent ou qui en font usage »²⁰. Marielle Macé pense que le style ne doit « plus être pris dans son acception distinctive et statutaire, comme s'il pouvait être le mot-clé, le mot d'ordre d'une esthétisation de soi, en restant pourtant le nom de l'ineffable »²¹.

¹² M. MACÉ, *Extension du domaine du style*, p. 4.

¹³ M. MACÉ, *Extension du domaine du style*, p. 5.

¹⁴ M. MACÉ, *Extension du domaine du style*, p. 5.

¹⁵ Paul ROBERT, *Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, p. 1699.

¹⁶ Marielle MACÉ, *Être un style*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66 (2010), p. 12.

¹⁷ M. MACÉ, *Être un style*, p. 12.

¹⁸ Cf. M. MACÉ, *Être un style*, p. 12.

¹⁹ M. MACÉ, *Être un style*, p. 15.

²⁰ M. MACÉ, *Être un style*, p. 13.

²¹ M. MACÉ, *Être un style*, p. 14.

1.1.2. Le style comme expression de l'identité et combat contre la rhétorisation

Ici, le style devient une anthropologie d'un lieu commun selon Arnaud Bernadet²². Comme dans la façon d'être comme style évoquée précédemment, le style devient un lieu d'affirmation de soi dans une société donnée. Arnaud Bernadet partant de l'ouvrage d'Éric Bordas intitulé *Style : Un mot et des discours*, montre la diversité d'emplois de style et l'intérêt que ce mot suscite aussi bien dans l'univers du sport et des relations commerciales que dans les médias ou la sphère proprement académique²³. À travers ce regain de style, Bernadet perçoit une pensée de la société. Le style traduit un « principe identitaire ontologique unique »²⁴. Dans ce sens, en partant du style d'un individu, on conclurait que le style singularise et en même temps collectivise dans la mesure où le style remplace le sujet unique dans un ensemble dont il est la condition et la cause.

C'est dans ce sillage que reprenant une citation de Bordas : il se demande « si le succès populaire croissant du mot style dans notre société laïque n'a pas pour fonction (...) d'assumer la part de sacré et d'ineffable »²⁵ dont l'homme a besoin pour résister aux positivismes. L'auteur se situe dans le domaine de la foi et parle finalement d'une « théologie du singulier »²⁶.

Au plan collectif, le style devient une pratique de vie. Un individu se reconnaît dans l'ensemble des styles possibles qui sont identifiés et localisés par la représentation sociale qu'il se fait de l'espace où il prend position. Mais il note tout de même qu'il y a « autant de styles de vie que d'individus observables »²⁷ dans la mesure où on ne peut réduire chaque individu à tous les autres vu les spécificités de chacun. L'auteur en vient à signaler que finalement, l'intérêt de la notion de style de vie cherche à rendre compte notamment « des minorités, des socialités marginales, déclassées voire proscrites »²⁸. L'exemple éloquent qu'il propose est celui du « gay style of life » qui se veut singularisant²⁹.

²² Cf. Arnaud BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66 (2010), p. 47.

²³ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 48.

²⁴ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 48.

²⁵ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 51.

²⁶ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 51.

²⁷ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 52.

²⁸ A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 52.

²⁹ Cf. A. BERNADET, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, p. 52.

Dans une présentation de l'ouvrage de Philippe Jousset sur l'*Anthropologie du style*, Laurent Jenny évoque la « difficulté dans la pensée du style »³⁰. En effet, l'appel à une anthropologie du style pourrait être saisi dans le sens d'un combat contre la rhétorisation du style. Pourquoi ? Parce que la question du style déborde la seule sphère esthétique et marque l'ensemble des pratiques humaines si bien qu'elle semble indissociable du fait humain total³¹.

1.1.3. Le style comme addition de caractéristiques

Nelson Goodman est un des auteurs contemporains dont la théorie sur le style est un versant d'exemplification du langage. À savoir que le style est le versant perceptible du discours. Sa théorie est basée sur l'exemplification qui est un mode de symbolisation important et très utilisé dans le domaine des arts et ailleurs³². Quelle est la teneur de la théorie goodmanienne du style ?

Dans son étude sur « le statut du style »³³, Nelson Goodman présente le style d'une époque, d'un artiste, d'une période de l'artiste ou d'une œuvre comme une addition de caractéristiques. Pour lui, toutes les caractéristiques d'une œuvre ne sont pas stylistiques. Pour qu'une caractéristique puisse être reconnue comme style, deux conditions sont requises : d'une part, il faut que la caractéristique ait une valeur distinctive. En d'autres termes, une propriété ne pourra compter comme stylistique que si elle renvoie une œuvre à tel artiste, période, région ou école. D'autre part, il faut que la caractéristique en question fasse partie « des propriétés du fonctionnement de l'œuvre comme symbole »³⁴.

Goodman fournit un exemple de fonctionnement de l'exemplification mais extérieur à l'art. C'est l'échantillon du tissu. Un échantillon de tissu rouge ne possède pas selon lui, seulement des propriétés de couleur et de texture, il les exemplifie. Pour lui, ce tissu possède des propriétés qu'il n'exemplifie pas : par exemple sa taille ou sa forme. À ce sujet, il déclare : « Songez aux liasses de petits morceaux d'étoffe que possède un tailleur. Ceux-ci fonctionnent comme échantillons, comme symboles qui exemplifient certaines propriétés. Mais un tel spécimen n'exemplifie pas toutes ses propriétés ; c'est un échantillon de couleur, du tissage, de la texture, et de l'impression, mais non de la taille, de la forme, du poids spécifique et de la valeur. Et il n'exemplifie pas même toutes les propriétés comme d'avoir

³⁰ Laurent JENNY, *Une difficulté dans la pensée du style*, dans *Critique :Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66 (2010), p. 36.

³¹ Cf. L. JENNY, *Une difficulté dans la pensée du style*, p. 38.

³² Cf. Nelson GOODMAN, *Langages de l'art*, Nîmes, Chambon, 1990. p. 86.

³³ N. GOODMAN, *Langages de l'art*, p. 86.

³⁴ N. GOODMAN, *Langages de l'art*, p. 86.

été achevé un mardi »³⁵. Mais comment faisons-nous la différence entre les unes et les autres ? se demande Goodman.

Il dit à ce sujet que la réponse est d'ordre pragmatique. En effet, l'usage de l'échantillon est le résultat d'une convention apprise selon laquelle les échantillons de tissus exemplifient des propriétés définies. La situation d'utilisation de l'échantillon peut aussi être accompagnée d'une explication ou d'un mode d'emploi qui précise les propriétés exemplifiées et exclut celles qui ne le sont pas. Il faut noter cependant que le rapprochement entre œuvre d'art et échantillon a ses limites. Dans une œuvre d'art, l'exemplification est ouverte et un nouveau regard critique pourra toujours faire apercevoir de nouvelles propriétés exemplifiées par l'œuvre³⁶. Cette conception du style chez Nelson Goodman nous conduit à la conception du style chez Christoph Theobald.

1.2. Le concept de style selon Theobald

Pour Theobald, le *style* « relève de l'art ou de l'esthétique et désigne la qualité d'une œuvre ou d'une série d'œuvres »³⁷. Le concept est utilisé dans un sens général pour parler de la forme des objets produits par le travail humain ou la manière de vivre des groupes et des êtres humains³⁸. L'auteur souligne que deux significations différentes mais complémentaires semblent s'imposer de nos jours.

D'une part, le style « signifie le système de moyens ou de codes en jeu dans la production des œuvres »³⁹ et dans ce sens il a une fonction descriptive et sert à la clarification. Il peut avoir « un sens normatif dans un cadre académique ou dans une société où l'art joue un rôle d'intégration »⁴⁰. D'autre part, le style définit « une propriété ou une qualité à savoir la cohérence interne d'une œuvre singulière ou la maîtrise qu'elle manifeste chez son auteur »⁴¹.

Partant de la distinction de P. Guirand et L. Spitzer d'une stylistique de l'expression qui met en valeur les possibilités d'une langue et une stylistique de l'individu, qui s'intéresse à l'art de l'écrivain, le style ou l'effet de style se définit « comme une propriété du message,

³⁵ N. GOODMAN, *Langages de l'art*, p. 87.

³⁶ Cf. N. GOODMAN, *Langages de l'art*, p. 87.

³⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.16.

³⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.17.

³⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.17.

⁴⁰ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.17.

⁴¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.17.

mais en tant qu'il est conditionné par les moyens et les codes mis à disposition par une langue »⁴².

Le théologien parisien parlant de Gilles-Gaston Granger dans son *Essai d'une philosophie du style*, souligne que ce dernier a tenté d'élargir le terrain d'enquête et de développer une stylistique générale, dans la ligne d'une théorie du jeu. Celle-ci recouvrait non seulement l'ensemble des arts mais encore tous les « 'objets produits par le travail humain', en tant qu'ils échappent à un codage manifeste et donnent lieu à un « surcodage » multiple permettant une individuation »⁴³.

S'interrogeant sur la signification du style à l'époque moderne et postmoderne, l'auteur s'intéresse à Maurice Merleau-Ponty dans son débat avec Malraux. Merleau-Ponty définit le style comme « emblème d'une manière d'habiter le monde, de le traiter, de l'interpréter par le visage comme par le vêtement, par l'agilité du geste comme par l'inertie du corps, bref d'un certain rapport à l'être »⁴⁴. En effet, « tout style est la mise en forme des éléments du monde qui permettent d'orienter celui-ci vers une de ses parts essentielles »⁴⁵. Il s'agit pour Maurice Merleau-Ponty et pour Theobald de la création d'un autre monde et dans le cadre d'une œuvre d'art le même monde que le peintre voit. Pour Theobald, il y a signification lorsque les données du monde sont par nous soumises à une déformation cohérente⁴⁶.

Theobald note deux aspects du concept moderne de style : selon le premier aspect, il montre le déplacement qu'il y a eu lieu dans la conception même de l'inspiration qui a fait basculer son centre de gravité vers l'idée de « génie ». En effet, si au temps de la chrétienté le style du poète et du prophète était attribué à l'action de l'Esprit Saint, la disparition d'un texte ou d'une nature déjà établie a déplacé l'expérience d'inspiration vers l'idée de génie. Pour étayer son propos, il cite Kant dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790) qui affirme que l'esthétique moderne vient de « genius », c'est-à-dire l'esprit donné en propre à un homme à sa naissance, chargé de le protéger et de le diriger, et qui fournit l'inspiration d'où proviennent ses idées originales⁴⁷.

Pour le deuxième aspect, Theobald montre que ce déplacement de l'inspiration vers la génialité ne représente qu'une facette qui est le côté spirituel de l'avènement du concept

⁴² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.17.

⁴³ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.18.

⁴⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.19.

⁴⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.18.

⁴⁶ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 19.

⁴⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 23.

moderne de « style ». Sur l'autre face, il y a la recherche de leur autonomie par les arts. Ce tournant est achevé et signé par Kant dans sa *Critique de la raison pure* lorsqu'il parle d'« esthétique transcendantale »⁴⁸.

Le théologien jésuite articule deux stylistiques théologiques : le style selon le luthérien Friedrich Schleiermacher, fondateur de l'herméneutique moderne et le style selon le catholique Hans Urs von Balthasar qu'il considère comme initiateur d'une phénoménologie théologique.

La conception de Schleiermacher du style renvoie à l'herméneutique. Le style d'une œuvre se situe au point d'articulation de son interprétation grammaticale et psychologique. L'interprétation grammaticale éclaire le sens sur la base de la langue alors que celle psychologique fait une approche du point de vue de la personnalité en tant qu'expression de l'intention de l'auteur⁴⁹. En définitive, « Schleiermacher pense le style comme unité entre la pensée et le mode d'expression, entre le fond et la forme, unité qui est appréhendée par le récepteur grâce à un cercle herméneutique, une 'recréation congéniale' »⁵⁰. Dans ce sens, ce que le destinataire reconstitue à travers une approche stylistique du texte, c'est la figure de l'auteur comme un principe d'unité. Theobald note que cela « pose problème quant à l'étude des Évangiles car l'unité est d'abord divine en amont (figure déterminante du Christ) et en aval (écrits sous la conduite de l'Esprit Saint) »⁵¹.

L'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar situe la question théologique du style au sein de la tradition catholique. Grâce à sa culture historique, il est allé à contre-courant du système catholique antimoderniste et a pu enraciner de nouveau la foi dans « les trois transcendants du beau, du bien et du vrai »⁵² en faisant de l'esthétique le porche d'entrée de sa grande trilogie⁵³. Il développe une esthétique qui doit être comprise comme la découverte de la figure de Dieu qui se révèle dans l'histoire du salut avec le Christ comme principe et comme fin. Il reconnaît à l'Écriture une figure mais celle-ci ne saurait se dresser en face de la figure christique qui est une figure indépendante et fermée⁵⁴.

⁴⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.22.

⁴⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 27.

⁵⁰ Alexandre DE VITRY, *La manière chrétienne, un outing permanent ?*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66 (2010), p. 105.

⁵¹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 33.

⁵² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 35.

⁵³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 35.

⁵⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 35.

Concernant la notion de style, elle apparaît pour la première fois quand il traite du rapport de la théologie et des théologies aux Écritures. Il utilise la notion d'esthétique de style au pluriel et ne l'applique qu'aux théologies chrétiennes. Il réserve au Christ le concept de figure qu'il maintient au singulier bien qu'il passe au pluriel au moment même où il parle des médiations de cette figure unique. Pour lui, la foi précède l'interprétation et la seule fonction des Écritures est d'indiquer et d'attester la Révélation. On ne pourrait pas dans ce sens parler d'un style, ni de plusieurs styles, à propos du Nouveau Testament mais seulement à propos de la théologie. C'est ici que Theobald reproche à Balthasar son refus de la pluralisation du texte par l'intervention des auteurs qui sont à la fois récepteurs et créateurs par le 'laisser-faire' qu'implique la sainteté messianique⁵⁵.

1. 2. 1. Le style messianique

Pour Theobald, le style messianique ou la « sainteté » de Jésus est le point de jonction entre l'invention néo-testamentaire d'une nouvelle manière d'écrire et l'approche stylistique qui seule lui est accordée. En d'autres termes « pourquoi le lecteur des Écritures juives, Jésus, n'a-t-il donc lui-même rien écrit et comment comprendre le passage de cette absence de traces écrites à la nouveauté de l'écriture néo-testamentaire ? »⁵⁶. Cette manière d'être de Jésus est appelé « hospitalité au quotidien (philoxenia) »⁵⁷.

En effet, le style de Jésus s'enracine dans « la fécondité de son réseau relationnel et dans un type d'hospitalité absolument unique »⁵⁸. Jésus adopte une manière de faire, une posture qui est « l'expression de sa singulière capacité d'apprendre du tout-venant comme d'ailleurs de chaque situation nouvelle qui se présente (Cf. Mc 1, 40 s ; 5, 30 ; 7, 27-29 ; etc.) »⁵⁹. Theobald note que par son style, Jésus crée un espace de liberté autour de lui, il communique par sa simple présence, il témoigne d'une proximité bienfaisante à ceux et celles qui viennent à sa rencontre⁶⁰. Ce réseau de relations naît à l'improviste et à l'insu même de Jésus car il est reconnaissable pour les autres et peu visible pour lui-même. Cette manière d'être de Jésus et de faire permet à ceux qui le rencontrent de découvrir ce « qu'ils ont d'unique, au point, pour certains, de pouvoir se laisser identifier à sa manière d'être et de contribuer ainsi à l'engendrement du réseau »⁶¹.

⁵⁵ Cf. A. DE VITRY, *La manière chrétienne, un outing permanent ?*, p. 105.

⁵⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 59.

⁵⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 60.

⁵⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 61.

⁵⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 61.

⁶⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 62.

⁶¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 63.

La manière de Jésus de se positionner dans ses multiples relations que rapportent les récits évangéliques éveille chez des interlocuteurs quelque chose d'unique qui déborde en profondeur et en largeur les marqueurs légaux du judaïsme. C'est ce que Theobald nomme un « élémentaire »⁶². Cet élémentaire advient dans l'hospitalité de Jésus et de ses associés. Cette hospitalité comporte un double trait repéré dans les récits évangéliques : le « dessaisissement de soi au profit d'une présence à quiconque »⁶³ et la capacité d'apprentissage du Nazaréen. Loin d'être une expression de faiblesse, ce double trait est le « signe d'une « autorité » (exousia) ou d'une « force » (dynamis) dont le secret est sa concordance avec lui-même : il « rayonne » parce qu'en lui, pensées, paroles et actes concordent absolument et manifestent la simplicité et l'unité de son être »⁶⁴.

La structure relationnelle ouverte en profondeur et en extension qui caractérise le style messianique est perceptible par le tout-venant qui en bénéficie. La sainteté s'y communique grâce aux possibles ultimes que Jésus perçoit en autrui et qu'autrui découvre en lui. Les Douze sont invités à entrer dans ce style de Jésus qui demande une « inversion » du regard, un regard admiratif comme celui de Jésus, de ce qui advient à autrui quel qu'il soit, même au-delà des frontières d'Israël (Cf. Mt 8, 10 et 15, 28)⁶⁵.

Pour Theobald, le style de Jésus est « cette finesse sapientielle qui naît de l'hospitalité ouverte de Jésus, de sa sainteté communicative »⁶⁶. C'est une manière d'habiter le monde initié par le « Saint de Dieu »⁶⁷, c'est le messianisme chrétien. La crédibilité de Jésus se perçoit dans son messianisme à savoir la concordance entre ses actes, ses paroles et ses pensées.

Pour Theobald la crédibilité de la parole heureuse dite par Jésus et la crédibilité de sa sainteté hospitalière vient du fait qu'il ne s'attribue jamais la capacité de convaincre de l'extérieur ses interlocuteurs mais crée les « conditions où leur victoire sur le mensonge devient possible et où se manifeste ce qui habite déjà leur conscience et leur cœur : une foi dont il reconnaît ainsi qu'elle a son origine en celui qu'il appelle Père »⁶⁸.

⁶² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 70

⁶³ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 71.

⁶⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 71.

⁶⁵ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 72.

⁶⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 83.

⁶⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 84.

⁶⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 91.

1.2.2. Le style eschatologique de Jésus

Christoph Theobald parle aussi du style eschatologique de Jésus. Partant de ce qu'il nomme les traces du messianisme de Jésus : « Les aveugles voient (...) les sourds entendent... » (Mt 11, 5), il les qualifie d'eschatologique dans la mesure où elles confrontent l'être humain avec la naissance et la mort et l'ouvre en même temps à la totalité de l'histoire. En effet, le messianisme eschatologique de Jésus se manifeste par la guérison de la cécité et de la surdité et par la victoire définitive sur la violence⁶⁹. Mais comment faire en sorte que ce messianisme eschatologique ne soit marqué « par les effets pervers de tant de messianismes religieux et séculiers ? »⁷⁰.

Seule l'approche stylistique selon Theobald peut rendre sensible à une telle question et permettre de discerner ce qui est juste. Elle consiste en la « concordance absolue entre la forme et le fond de la sainteté hospitalière de Jésus et de ses associés »⁷¹. Elle s'inscrit dans la nouveauté inouïe de la Bonne Nouvelle et de ce qu'elle révèle qui suscite sa propre approche stylistique. La nouveauté stylistique de Jésus prend en compte ce qui est ancien, fait voir et entendre de manière nouvelle et relance ainsi l'histoire d'une tout autre manière. Puisque cette façon de faire constitue aussi une manière « hospitalière » de se situer au milieu des multiples manières d'habiter le monde quotidien et de se situer par rapport à elles, Theobald pense qu'on peut la désigner comme le « 'style de styles', une manière d'honorer aujourd'hui sa particularité eschatologique »⁷².

Pour Theobald, l'approche stylistique permet de tenir ensemble l'absolue singularité de l'évènement eschatologique et sa présence dans l'histoire⁷³. Il assimile l'hospitalité de Jésus à un espace de vie qu'il appelle Règne de Dieu. Cette hospitalité s'enracine dans sa manière d'être présent aux autres. Sa présence apostolique commence par des gestes de guérison en faveur de ceux et celles que la maladie exclut de ce type d'hospitalité radicalement ouverte. Aussi, l'espace nouveau qui s'ouvre à partir de certains gestes susceptibles de rejoindre autrui dans son existence charnelle est en même temps habité par ses paroles qui ont une portée plus universelle. Theobald aborde ces paroles de Jésus sous l'angle de leur unité stylistique⁷⁴.

⁶⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 93.

⁷⁰ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 92.

⁷¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 92.

⁷² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 93.

⁷³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 100.

⁷⁴ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 94.

L'intelligence stylistique intervient au moment du passage à l'écrit de la sainteté hospitalière du Nazaréen. Il s'agit pour Theobald d'un véritable défi et il y a là un danger subtil que ce processus complexe d'une mise en écriture fait courir au mouvement chrétien : un risque de s'attacher à sa propre survie et de prendre ses distances par rapport à ce qui ne peut advenir qu'à l'improviste et sans pouvoir être programmé et toujours de manière unique et définitive. Theobald insiste sur ce fait lorsqu'il ne cesse de s'interroger sur le contraste entre l'absence d'écrits de la main du Nazaréen et la relance du processus d'écriture par le qualificatif « Écriture sainte »⁷⁵.

1.2.3. Densité littéraire de l'Écriture « sainte »

Theobald part de la question suivante pour traiter de la densité littéraire de l'Écriture « sainte » : comment le genre d'écriture et de lecture inventé par les premières communautés chrétiennes réussit-il à maintenir et à relancer la nouveauté du christianisme ?⁷⁶. Pour lui, un nouveau type d'écriture et de lecture totalement ajusté à la sainteté hospitalière du Nazaréen n'a pu naître d'un seul coup. Il a été éprouvé dans un acte de lecture qui correspond aux « qualités objectives et inhérentes aux écrits, pris en eux-mêmes »⁷⁷.

De nos jours, l'exégèse critique permet de faire cet examen. Theobald aborde les « formes » du Nouveau Testament en prenant pour guide les genres littéraires : les apophtegmes, des controverses, des paroles de sagesse et des oracles prophétiques, des paraboles et des exhortations, des récits de miracles. Il note que ces formes ne remontent pas toutes à Jésus de Nazareth mais appartiennent pour l'essentiel au patrimoine culturel du judaïsme du premier siècle de notre ère. Theobald passe en revue les formes et les classes d'écrits du Nouveau Testament pour repérer et comprendre l'ajustement stylistique entre la nouvelle manière d'écrire et l'hospitalité de Jésus. Il distingue en partant de la Bible chrétienne trois classes d'écrits du Nouveau Testament : les lettres apostoliques, les évangiles avec les Actes ainsi que l'Apocalypse de Jean⁷⁸.

En effet, les *lettres apostoliques* et particulièrement celle de Paul forment une première classe d'écrits que Theobald considère comme la plus fondamentale des trois, comme moyen de communication pour une communauté ou un individu. Les pratiques épistolaires de Paul sont liées à son ministère apostolique. C'est un moyen de gouverner à distance et de mettre en

⁷⁵ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 106.

⁷⁶ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 107.

⁷⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 107.

⁷⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 109-110.

relation les communautés qu'il a fondées. L'aspect stylistique se vérifie dans le style de relation que la lettre engage avec ses destinataires⁷⁹.

Tous les éléments stylistiques de l'écriture paulinienne (formes d'argumentation, métaphores utilisées, etc.) montrent un appel de l'apôtre au bon sens et à la conscience du lecteur et permet d'ouvrir un espace culturel d'accueil qui dépasse la frontière que crée la différence initiale entre juifs et non-juifs. Pour Theobald, finalement la lecture des lettres apostoliques consiste à se rendre sensible à la forme ou au style de ces textes⁸⁰. En définitive, « la lecture stylistique ne renonce nullement à évaluer l'argumentation paulinienne mais refuse de la déconnecter de son enracinement dans l'expérience relationnelle, à la fois messianique et eschatologique, que le style des textes véhicule »⁸¹.

Theobald note qu'un même principe de lecture vaut pour ce qu'il considère comme la deuxième classe d'écrits, celle des évangiles. Pour lui, ce sont les évangiles qui nous ont rendus sensibles au jeu relationnel qui est à la base de la littérature paulinienne. Le « genre évangile » se définit par la mise en relation entre le Nazaréen et les lecteurs du texte à travers les personnages du récit. Ainsi, le « genre évangile » nous ramène au plus près du style messianique et eschatologique de la sainteté du Nazaréen. Il s'agit ici d'un trait stylistique qu'on retrouve dans les récits évangéliques. Ici les récits ne racontent pas seulement mais argumentent aussi, ne proposent pas seulement les figures d'identification à leurs lecteurs mais veulent aussi aider ces derniers à rendre compte de leur foi absolument unique. C'est une compréhension intérieure qui se livre au tout-venant ou disciple et qui se perçoit par la cohérence paradoxale de la manière d'être du Nazaréen⁸².

Parlant de la troisième classe d'écrits, l'*Apocalypse de Jean*, elle informe les autres classes à savoir les lettres apostoliques et les évangiles « par sa manière de s'interroger sur le sens de l'histoire dans sa totalité et d'activer les ressorts les plus cachés de l'humanité et de la création »⁸³. Theobald mentionne qu'il faut un recadrage néo-testamentaire de l'apocalyptique pour dire ce qui est définitif ou eschatologique dans l'expérience de la sainteté hospitalière de Jésus. Il faut un mode d'expression adéquat, disponible dans l'univers religieux des premiers chrétiens. Les auteurs néo-testamentaires ont recadrés ce schème apocalyptique à partir des crises d'identité répétées du peuple d'Israël depuis l'exil et jusqu'à l'idée d'un petit reste de

⁷⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 111.

⁸⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 114.

⁸¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 115.

⁸² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 116.

⁸³ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 121.

rescapés. Mais pour Theobald toute cette recomposition s'éprouve dans l'expérience actuelle de l'hospitalité évangélique ou de la sainteté hospitalière de Jésus⁸⁴.

La concordance stylistique de l'écriture apocalyptique de Jean et la sainteté hospitalière de Jésus provient de la relation de l'écrivain avec ses lecteurs. Il y a une sorte d'effacement de la personne de l'écrivain et de son écriture car il est au service des Églises. L'écrivain de l'Apocalypse de Jean se présente comme serviteur à la fin du livre (22, 8s). Theobald note qu'une approche stylistique de l'Apocalypse doit la situer parmi les apocalypses de la littérature intertestamentaire et se rendre sensible au type d'écriture qu'elle met en œuvre⁸⁵.

1.3. Pertinence du concept de *style* pour lire le christianisme

Ici, nous trouvons judicieux d'élargir les perspectives pour répondre à la question de la pertinence de la conceptualité de style pour lire l'identité chrétienne. C'est dans ce sens que nous donnerons tout d'abord la parole à l'auteur lui-même pour porter un regard extérieur sur sa réflexion concernant le Christianisme comme style. Puis, nous nous attarderons sur les propositions qui se dégagent de son ouvrage. Enfin, nous ferons un rapport entre son ouvrage et la modernité ainsi que le monde sécularisé sans oublier l'influence de « l'École de Francfort » sur la pensée de l'auteur.

1.3.1. Réponse de Theobald sur Le Christianisme comme style.

Dans un article consacré à son ouvrage *Le Christianisme comme style*, le théologien affirme que le rapprochement entre théologie et esthétique peut laisser penser que c'est une manière de contourner la structure normative de la foi telle que la tradition dogmatique du catholicisme la défend. Selon lui, ce n'est pas le cas puisque le projet d'exprimer l'identité chrétienne en termes de style est ancien. Il cite les conceptions de Friedrich Schleiermacher et Hans Urs von Balthasar. Pour Theobald, le concept de style présente quelques avantages pour approcher l'identité chrétienne. L'approche stylistique « permet de ne pas réduire le christianisme à son enseignement doctrinal, mais d'honorer l'ensemble de la vie chrétienne en ses expressions tout autant singulières que plurielles, relationnelles et sociopolitiques »⁸⁶.

Pour le théologien jésuite, l'identité chrétienne dépasse ce qu'une simple approche doctrinale peut atteindre, qu'elle soit dogmatique ou morale. Il faut dans cette perspective trouver une autre approche « capable de percevoir ce qui, chaque fois, est de l'ordre d'un

⁸⁴ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 120.

⁸⁵ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 125.

⁸⁶ Christoph THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, dans *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, 251 (2008), p. 236.

avènement ou d'un évènement unique et ultime »⁸⁷ véritablement nouveau. Cela ne peut se faire que dans le sillage de l'approche d'une pensée stylistique.

Un autre défi selon Theobald est de pouvoir spécifier cette pensée stylistique à partir du type d'écriture venu des communautés naissantes tel que les lettres apostoliques, les évangiles et l'Apocalypse. L'idée est de montrer comment ce type d'écriture arrive à maintenir et à relancer la nouveauté inaugurée par Jésus. Pour lui, il faudrait surtout s'interroger sur le fait que Jésus n'a rien n'écrit. Ce qui implique la priorité donnée à sa présence auprès d'autrui car l'écriture en suggérant une volonté de permanence et l'idée d'une répétition risque d'enlever à la présence hospitalière son caractère ultime et inédit⁸⁸. Pour Theobald, il faut « se situer dans le passage entre l'absence d'écriture et l'invention d'un nouveau type d'écriture, entre l'hospitalité du Nazaréen et l'Église naissante pour percevoir la nécessité théologique d'une approche stylistique du christianisme »⁸⁹.

Une autre motivation qui contribue à la conception stylistique de l'identité chrétienne est la « conscience aigüe du pluralisme radical de nos manières d'habiter un même monde, pluralisme intrinsèquement lié au concept de style »⁹⁰. La question essentielle que le théologien jésuite se pose est celle de savoir comment la tradition chrétienne peut se situer au milieu de ces multiples styles de vie, sans que la nouveauté dont elle est porteuse se transforme en nouvelle violence⁹¹.

Theobald évoque avec force le modernisme qu'il définit comme « l'entrée d'une nouvelle pratique historique et (...) des sciences humaines naissantes dans l'univers catholique »⁹². En effet, cette crise a été violente dans la mesure où le catholicisme intégral et intransigeant ne pouvait pas accepter un regard externe sur lui, un regard qui l'obligeait à faire la différence entre ce qu'il représente dans la société, ce qu'il dit à partir de sa foi, de lui-même et du monde dans lequel il vit⁹³.

Parlant de cette crise moderniste, le théologien jésuite reconnaît que Maurice Blondel l'a aidé à mieux comprendre les enjeux de cette crise. C'est précisément dans l'analyse des

⁸⁷ C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 242.

⁸⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 243.

⁸⁹ C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 243.

⁹⁰ C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 244.

⁹¹ Cf. C. THEOBALD, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, p. 244.

⁹² Christoph THEOBALD, *Entretien*, dans *Lumière et Vie*, 282 (2009), p. 7.

⁹³ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 8.

deux défauts majeurs de ce système, à savoir l'extrinsécisme⁹⁴ et l'historicisme⁹⁵. C'est ici qu'il souligne la pointe de la pensée de Blondel qui se situe au-delà des deux écueils. Il s'agit de sa méthode d'immanence qui « consiste à pointer l'essentiel de la foi chrétienne non pas dans tel ou tel objet à croire mais dans la forme du don (...) s'il y a adhésion à la foi, elle ne peut pas être seulement soumission à une autorité ; il faut qu'elle corresponde à une exigence intérieure »⁹⁶. Cette idée de Blondel a permis à Theobald de développer dans son premier ouvrage intitulé *Maurice Blondel et le problème de la modernité*, une épistémologie de la théologie fondamentale dans le sillage de la pensée blondélienne qu'il va exploiter dans le *Christianisme comme style*. Fidèle à la pensée blondélienne qui est pour Theobald un « 'hors texte' de multiples 'voix' qui résonnent aujourd'hui »⁹⁷, le théologien a pu formuler le sous-titre de son ouvrage : *Une manière de faire de la théologie en postmodernité*⁹⁸.

Le développement de la crise moderniste que l'auteur nomme « le modernisme catholique » constitue le porche d'entrée de la première partie de son ouvrage consacré au diagnostic du temps présent. Il situe le mouvement de réforme qualifié par le magistère romain de « moderniste »⁹⁹ en 1893, année de la parution de la toute première encyclique biblique *Providentissimus Deus* de Léon XIII et date de la destitution d'Alfred Loisy de sa chaire d'exégèse à l'Institut catholique de Paris ainsi que l'année 1914, début de la Première Guerre mondiale qui a changé le paysage des sociétés et des Églises européennes. Le jésuite souligne que l'étonnante violence de l'institution a fait en sorte que le mouvement dépasse son contexte restreint¹⁰⁰.

Par ailleurs, Theobald définit *le christianisme comme style* comme « l'esquisse d'une théologie « systématique » qui tente une réinterprétation globale de la tradition chrétienne, après ce qu'on pourrait appeler la fin du « paradigme dogmatique », à savoir l'amalgame

⁹⁴ L'extrinsécisme est défini par l'auteur comme « l'extériorité entre les vérités de la foi et notre humanité ». (C. THEOBALD, *Entretien*, p. 8.)

⁹⁵ L'historicisme qui est opposé à l'extrinsécisme prône l'historicisation radicale du christianisme au risque de faire disparaître le sens de l'absolu ou d'identifier celui-ci à la totalité de l'histoire. (C. THEOBALD, *Entretien*, p. 8.)

⁹⁶ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 9.

⁹⁷ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 14.

⁹⁸ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 14.

⁹⁹ Theobald décrit la crise moderniste en trois étapes : la première étape se manifeste sous la forme de la « question biblique ». C'est la parution de la première encyclique biblique, *Providentissimus Deus* de Léon XIII, et la destitution d'Alfred Loisy de sa chaire d'exégèse biblique à l'Institut catholique de Paris. La deuxième étape selon le jésuite est la parution des deux premiers livres rouges d'Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église* en 1902 et *Autour d'un petit livre* en 1903. Le premier étant une réplique à la théologie libérale et particulièrement à l'*Essence du christianisme* de A. von Harnack et le deuxième une nouvelle théorie des origines et de l'histoire chrétienne. La troisième étape est marquée par l'ensemble des décisions romaines. (Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 229.)

¹⁰⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 207.

intégraliste entre la régulation de l'identité chrétienne, toujours nécessaire, et une vision chrétienne du monde »¹⁰¹. Cette aspiration pour la théologie systématique de réinterpréter la tradition chrétienne est doublée d'un mouvement progressif de laïcisation de la théologie qui devient science religieuse. En 1886, la dernière faculté d'État de théologie de la Sorbonne est transformée en V^e section de l'École pratique des hautes études en science des religions¹⁰².

Face à ce changement, l'auteur note la création d'organes nouveaux de publications. Il note la naissance des revues et des annales ainsi qu'un important commerce intellectuel entre les catholiques européens, symbolisé par la série des grands congrès d'intellectuels catholiques¹⁰³. Il s'agit pour Theobald d'une « nouvelle pratique historique et sur le plan intellectuel de l'emprise des sciences humaines naissantes sur le phénomène chrétien et, sur la plan pratique, d'une nouvelle manière de se situer socialement et politiquement dans la société libérale de l'époque »¹⁰⁴. Ces mutations s'inscrivent dans ce qu'il nomme « une sécularisation de la science » qui fait changer la vision du monde portée par des sociétés en voie de sécularisation¹⁰⁵.

C'est ainsi qu'introduite, la notion de style permet de désigner la foi chrétienne comme une manière d'habiter le monde, formé nécessairement d'une pluralité de « mondes » culturels et religieux. L'enjeu de ce style est « de maintenir le lien spirituel entre le Christ et les temps messianiques qu'il a inaugurés, dans la tension indépassable entre la Galilée et l'ouverture aux nations : le Christ n'est jamais seul parce que sa présence suscite un jeu fécond de relations au sein duquel la Nouvelle de Bonté radicale dont il est le porteur crédible se découvre déjà à l'œuvre en celui dont il suscite la foi ; jeu relationnel complexe et non sans répercussions politiques, mortelles en son cas, qui est le surgissement toujours surprenant du Règne de Dieu »¹⁰⁶.

1.3.2. Réponse de Theobald dans Le Christianisme comme style

Christoph Theobald veut-il être fidèle à une démarche personnelle basée sur la cohérence entre sa pensée théologique et son action? Sans aucun doute car pour lui, celui qui apprend à penser découvre rapidement que l'itinéraire qu'il emprunte n'est pas extérieur à ce qu'il tente de comprendre¹⁰⁷. De plus, on ne saurait dissocier une réflexion sur le

¹⁰¹ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 13.

¹⁰² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 224.

¹⁰³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 225.

¹⁰⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 224.

¹⁰⁵ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 230.

¹⁰⁶ C. THEOBALD, *Entretien*, p. 13.

¹⁰⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 9.

christianisme comme style de la manière de faire de la théologie dans un contexte postmoderne. Theobald estime que cette façon de procéder doit être enrichie par l'expérience de plusieurs courants spirituels au Cours de l'histoire. Courants spirituels qui se sont exprimés en termes de méthode¹⁰⁸. Theobald s'inscrit dans cette tradition qui n'a cessé de rappeler que « la « manière » ou le mode consiste à percevoir ce qui sur le chemin, advient à l'improviste »¹⁰⁹. C'est dans ce sens qu'il pense que le moment est venu de prendre au sérieux les intuitions de la grande tradition spirituelle et de les élargir à la tradition chrétienne du Christianisme tout entière.

Ainsi, « la théologie systématique s'est progressivement rapprochée de la grande tradition spirituelle du christianisme pour se laisser informer par elle »¹¹⁰. L'exégèse biblique a mis particulièrement en valeur la singularité du style de vie de Jésus et des siens dans la société juive de leur époque en attendant de marquer de son empreinte nos propres façons de vivre et de penser. D'après ces différentes approches bibliques, spirituelles ou spéculatives, le contenu de la foi de toujours s'avère inséparable d'une manière de procéder et de se situer dans l'existence¹¹¹.

D'où l'intérêt pour Theobald de concevoir le « Christianisme comme style » qui implique que la théologie qui a pour tâche de penser le christianisme comme manière de faire et non simplement comme exposition d'une doctrine. La théologie spirituelle a joué un rôle dans cette préparation. Mais Theobald note qu'il convient de faire un élargissement, voire une radicalisation¹¹². Pour lui, « il appartient à la foi chrétienne elle-même, à son style, que ceux et celles qui en vivent, en acquièrent une compréhension intérieure et parviennent à être convaincus, intérieurement, de la vérité de ce qui leur a été d'abord transmis par d'autres »¹¹³. Dans ce sens la théologie serait cette manière de faire au service de ce style, manière portée par l'attente de son effacement comme « discipline » et de son accomplissement en ceux et celles en qui elle aura fait naître leur propre intelligence¹¹⁴.

¹⁰⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 9.

¹⁰⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 9.

¹¹⁰ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 10.

¹¹¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 10.

¹¹² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 11.

¹¹³ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 11.

¹¹⁴ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 11.

1.3.3. Le christianisme comme style et la modernité

Selon Theobald, la perception du lien entre le style de vie des chrétiens et l'intelligence intérieure de ce qu'ils vivent est liée aussi à la modernité¹¹⁵. Il y a eu un passage d'une conception dogmatique à la perception stylistique de l'identité chrétienne. Il y a eu une transformation de la théologie en interaction avec la philosophie, les sciences humaines et le terrain de nos sociétés, un glissement tectonique de l'ensemble de la culture européenne de la « modernité » vers un nouvel horizon « postmoderne »¹¹⁶ ou « ultramoderne », encore à cerner.

Theobald note un double processus : « la différenciation interne de la culture européenne »¹¹⁷ et plus spécialement « l'autonomie des arts par rapport au monde de la vie quotidienne, et le déplacement « spirituel » de l'expérience d'inspiration vers l'idée de 'génie' »¹¹⁸. Aussi l'étude de la crise moderniste et de l'œuvre de Maurice Blondel lui a permis d'éprouver le choc produit par l'entrée de la modernité dans la culture catholique. Il note aussi les mutations actuelles qu'il dit en voie d'accélération. Il a aussi étudié les textes normatifs de l'Église catholique entre les conciles Vatican I et II, l'histoire de la théologie, l'histoire de l'exégèse biblique depuis le XVIIIème siècle ainsi que les sciences humaines et la philosophie. Ces travaux l'ont poussé à s'interroger sur une théorie théologique de la modernité. Le but de sa réflexion étant de placer l'ensemble des recherches historiques dans la perspective stylistique d'aujourd'hui. D'où le diagnostic du temps présent qui constitue la première partie de son ouvrage et qui est le résultat d'une décision interprétative et d'une recherche critique¹¹⁹.

¹¹⁵ Theobald définit la modernité comme mouvement de différenciation qui est menacé sans cesse par des divisions entre sphères culturelles. (Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 23.). Gilbert Hottois donne quelques caractéristiques de la modernité qui sont les suivantes : l'universalisme rationaliste, la foi dans la science et dans la technique, la domination-exploitation de la nature par et pour l'humanité, la foi dans la prise en charge de l'humanité par elle-même : humanisme progressiste, le mépris du passé ou son intégration à la manière d'étapes historiques préalables, l'utopisme. (Cf. G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997, p. 644.)

¹¹⁶ Theobald définit la postmodernité comme une prise en charge du nouveau défi de l'unité, celles des sujets, groupes et sociétés, dans un monde en voie d'unification. (Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p.23. Gilbert Hottois décrit la postmodernité par la recherche de la revalorisation de la richesse et de la diversité historique et culturelle de l'humanité. En effet, tous les mythes, toutes les histoires, toutes les cultures, tous les jeux de langage-formes de vie ont leur valeur propre. Il n'existe pas de préférence légitimement imposée. L'homme postmoderne rompt avec les grandes idéologies de l'Histoire que d'autres courants de pensée prolongent par exemple la nouvelle école de Francfort avec J. Habermas et K. O. Apel. (Cf. G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité*, p. 465.)

¹¹⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 137.

¹¹⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 137.

¹¹⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 138.

Theobald se pose lui-même la question qui constitue le leitmotiv de cette partie : Comment est-on parvenu à concevoir le christianisme comme style ? Il l'aborde sous deux angles : du point de vue historique et théologique.

Du point de vue historique, Theobald répond en deux points essentiels : premièrement, il note que la réflexion sur l'identité chrétienne comme style s'est imposé à lui dès son premier regard stylistique sur la sainteté hospitalière de celui qui n'a rien écrit. Pour lui, l'approche théorique de la présence du christianisme au sein des sociétés modernes et postmodernes risque de le faire plonger dans un « rapport instrumental avec la culture environnante ». On l'a remarqué avec le magistère romain dont les réactions au modernisme ont montré une surestimation de la doctrine de l'Église. Il y a eu à la même époque un même reproche fait aux adversaires du catholicisme qui pensaient changer la société de haut en bas à partir de leur idéologie du progrès. Or l'histoire montre des transformations totalement imprévues qui se sont produites dans les profondeurs de la société¹²⁰.

Le second point de la réponse de Theobald porte sur le fait que l'approche stylistique du christianisme implique que « le diagnostic du moment présent soit abordé au sein d'une histoire culturelle qui ne sépare jamais le destin du catholicisme et des autres confessions de celui de l'Europe »¹²¹. Pour Theobald, bien au-delà du jeu d'oppositions qui caractérise l'Occident entre le spirituel et le temporel, il y a leur imbrication mutuelle qui a enclenché ce qu'il nomme le processus d'apprentissage qui a rendu possible la modernité avec ses vecteurs fondamentaux qui sont l'autonomie ou la liberté et surtout la créativité des sociétés ainsi que les groupes et les individus¹²². Dans ce processus, le problème de la crédibilité ou de l'authenticité de tous les acteurs sociaux est capital pour l'avènement d'une conception stylistique du christianisme¹²³.

Du point de vue théologique, Theobald aborde le catholicisme aux prises avec sa forme. En effet, après la mort de Jésus, ses apôtres et leurs communautés ont pris le relais et ont été confortés par la rencontre avec Jésus ressuscité. Ces derniers considèrent désormais « le monde entier (Mc 16, 15) jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1, 8) et toutes les nations

¹²⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 138-139.

¹²¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 139.

¹²² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 139-140.

¹²³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 139.

jusqu'à la fin des temps (Mt 28, 19) comme champ à ensemercer par l'Évangile »¹²⁴. Donc pour les disciples le moment favorable est arrivé de manière définitive et il est appelé à durer.

Theobald souligne que pendant de longues périodes de son histoire, l'Église s'est appuyée sur cette conviction initiale sans toutefois se préoccuper du lien entre l'annonce de l'Évangile et tel moment propice ou non. Aujourd'hui, la situation moderne et postmoderne a fait infiltrer un doute dans cette façon de considérer le moment favorable de l'annonce de l'Évangile dans une durée indéfinie¹²⁵. D'ailleurs, l'auteur se demande si le moment est encore favorable pour l'annonce de l'Évangile ?

Pour lui, l'affaïssement inquiétant des institutions chrétiennes en Europe fait que la présence chrétienne semble se perdre dans la société comme une goutte d'eau dans la mer. Comment comprendre ce processus que les sociologues appellent la « sécularisation interne » et l'« exculturation » du catholicisme ?¹²⁶ En effet, « un groupe humain comme l'Église qui voudrait se soustraire aux transformations historiques des sociétés environnantes serait réduit à l'état de 'secte' ou finalement condamné à mourir »¹²⁷. Si l'Église veut vivre, elle est obligée de prendre position à partir de sa propre identité et avec conviction. Pour Theobald, Il s'agit ici d'une interprétation théologique que les sociologues appellent « sécularisation interne »¹²⁸.

Theobald parle de quatre moments d'apprentissage dans le processus du christianisme : la contestation, la réaction du catholicisme, la césure des deux guerres mondiales et la situation actuelle¹²⁹. Il convient de passer en revue ces moments qui vont nous permettre de saisir d'une façon explicite comment l'auteur est parvenu à concevoir le Christianisme comme style.

Theobald voit dans la contestation du christianisme ou plutôt du catholicisme depuis le XVIII^e siècle un premier moment important. Cette phase se caractérise surtout par la confrontation à des questionnements historiques. On note l'historicisation progressive du

¹²⁴ C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable »*, *Une Nouvelle Chance pour l'Évangile : vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, p. 47.

¹²⁵ Cf. C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable »*, p. 48.

¹²⁶ Cf. C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable »*, p. 49.

¹²⁷ Cf. C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable »*, p. 49.

¹²⁸ Theobald définit la sécularisation interne « comme le processus par lequel la réduction d'emprise du système religieux sur l'ensemble de la société est progressivement acceptée de l'intérieur et jugée légitime par le groupe religieux lui-même ». Ce processus va jusqu'à toucher l'Église elle-même et sa mission dans le monde. (Cf. C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable »*, p. 49.)

¹²⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 141.

christianisme et sa mise à distance culturelle¹³⁰. Celle-ci s'opère à l'intérieur des sciences humaines et aussi des sciences dures comme la cosmologie.

La réaction du catholicisme marque une seconde période dans les moments énoncés par Theobald. L'auteur y voit déjà un processus de transformation interne qui comporte plusieurs niveaux. En effet, « l'Église doit désormais s'interroger sur les fondements ultimes de sa foi ainsi que les rapports entre la 'Nature' et la 'Révélation surnaturelle' »¹³¹. La dimension globale de la critique la fait basculer dans une nouvelle conscience d'elle-même, celle de sa forme¹³².

Contre l'historisation du catholicisme, l'Église conçoit Vatican I de manière juridique. Selon Theobald, la modernité y est lue dans une « perspective « apocalyptique » de décréation et de destruction des fondements de la société humaine »¹³³. Dans un tel contexte, Theobald estime que la crédibilité du catholicisme et de la souveraineté de ses interprètes doit être établie en s'appuyant sur la Révélation et en faisant appel à une raison ouverte à la transcendance.

La double césure des deux guerres mondiales constitue le troisième moment du lent apprentissage que fait l'Église de la modernité. En effet, c'est « tout le système de l'humanisme occidental qui s'ébranle lorsque les camps de la mort commencent à interroger le fond de la conscience européenne »¹³⁴. L'Europe découvre les totalitarismes, le risque destructeur de l'immense potentiel technique. Cette prise de conscience ne s'arrête pas au seuil de l'Église catholique, elle est remise en honneur à travers l'institution conciliaire par Jean XXIII, « un organe qui pouvait se rassembler et concentrer, devant l'opinion publique, l'examen de conscience qui secrètement secouait l'Europe »¹³⁵.

Venons-en à la situation actuelle qui constitue la dernière étape de ce que Theobald nomme la longue histoire d'apprentissage. Il s'agit de la mondialisation de tous les échanges humains, le pluralisme radical des civilisations et traditions qui marquent la fin d'un progrès linéaire selon le modèle occidental. Il y a une globalisation économique, technique, médiatique et politique. On note une distance entre l'existence commune et les idéologies et cela atteint l'Église ainsi que d'autres organisations du même type. Theobald parle de

¹³⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 141.

¹³¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 143.

¹³² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 143.

¹³³ C. THEOBALD, « *C'est aujourd'hui le « moment favorable* », p. 51.

¹³⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 145.

¹³⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 146.

« désinstitutionnalisation »¹³⁶. En effet, certaines sociétés européennes et précisément la France sont restées marquées jusqu'à une époque très récente par le modèle institutionnel du catholicisme (l'école, la médecine ou les institutions du travail social)¹³⁷. Le concile Vatican II représente un compromis entre les forces opposées. Theobald parle ici d'une « sécularisation interne » de l'Église catholique. Il s'agit en fait, d'une conversion, d'un décentrement que l'auteur attribue à l'exigence de crédibilité du christianisme dans un contexte moderne et postmoderne.

À travers les quatre moments Theobald perçoit l'exigence de crédibilité qui oblige le christianisme à s'interroger à nouveau sur sa propre forme. Pour lui, le « moment favorable » (kairos) est venu de s'interroger à nouveau sur la forme du christianisme, sans perdre de vue le changement qui s'opère sous nos yeux et sans non plus rompre les liens avec les deux conciles de la modernité. Aborder le christianisme comme style en considérant l'Écriture comme son canon stylistique dans l'histoire, « c'est une manière de relever le défi que l'aujourd'hui pose à l'Église et à la théologie »¹³⁸.

Après la présentation du processus d'apprentissage marqué par les quatre moments, Theobald estime qu'on peut situer la perception de l'identité chrétienne comme style dans « la ligne du combat spirituel » que le catholicisme mène depuis le XIX^e siècle pour rendre l'Évangile crédible¹³⁹.

1.3.4. Le christianisme comme style dans un monde sécularisé

La réflexion de Theobald sur l'identité chrétienne se situe dans la perspective du regard interne du christianisme sur lui-même comme manière spécifique d'habiter le monde. Dans la modernité et la postmodernité, la Bible s'est progressivement sécularisée et transformée en « classique » parmi d'autres ; l'accès à ce livre s'est « démocratisé ». Le livre biblique reste une trace culturelle du christianisme dans la société, ces multiples fragments restent vivants dans la mesure où ils sont retravaillés¹⁴⁰.

Mais si l'Écriture n'est pas considérée uniquement comme un document archéologique, elle peut « reconduire aussi ses lecteurs vers le socle de leur humanité le plus élémentaire : leurs identités en relation, leur rapport à la vie et à la mort, à la maladie et à la santé, l'échange des biens de ce monde et l'épreuve quand l'essentiel vient à manquer, la violence,

¹³⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 149.

¹³⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 149.

¹³⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 169.

¹³⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 169.

¹⁴⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 170.

le lien social et la construction des sociétés, la religion et le passage par le doute... »¹⁴¹. Pour Theobald, cette école d'humanité suscitée dans la société par le texte biblique en interaction avec d'autres monuments culturels ne peut être bien assumée par la foi chrétienne que dans la mesure où l'approche stylistique de l'Écriture est prise au sérieux et par ricochet l'approche stylistique du christianisme¹⁴².

Le théologien parisien remarque lui-même que « Le croire chrétien ne trouve absolument plus d'appui dans la société globale »¹⁴³ et il est mis à nu dans sa prétention fondamentale d'être une rencontre de Dieu. En effet, il n'est plus facile de « fonder » son croire dans une société où les vérifications comptent. C'est ainsi que la « foi d'un certain nombre de chrétiens se découvre de plus en plus mise à nu dans sa forme invisible, dans son extériorité qui, dans son étrangeté même, contrarie apparemment leur volonté d'autonomie »¹⁴⁴. Theobald parle d'un décapage que les mystiques appellent « nuit de la foi » et qui peut aboutir à la mort du croire mais peut produire aussi l'effet contraire à savoir : dégager le terrain où se produira la conversion¹⁴⁵.

Pour le jésuite, le but de l'approche stylistique du christianisme n'est pas de discuter un point de la doctrine ou de la pratique ecclésiale mais d'interroger le contenu de l'économie doctrinale institutionnelle et sacramentelle de l'Église en fonction de la forme qu'elle a prise dans l'histoire. Pour lui, comprendre le christianisme comme style demande une mise en relation et en tension de la forme normative ou dogmatique de la tradition chrétienne d'un côté et le canon stylistique véhiculé par les Écritures. Tout cela doit être mis en concordance avec la manière de vivre, engendrée par le Nazaréen en personne¹⁴⁶.

C'est dans cette perspective que Theobald évoque la posture d'apprentissage qui caractérise la modernité et la postmodernité. Elle a fait prendre conscience aux chrétiens que l'identité de leur foi n'est pas acquise une fois pour toutes mais que chaque changement culturel et historique le fait changer en sa forme et en son fond. Le problème de crédibilité ou d'authenticité des acteurs sociaux justifie l'avènement d'une conception stylistique du christianisme.

¹⁴¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 170.

¹⁴² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 170.

¹⁴³ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 405.

¹⁴⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 406.

¹⁴⁵ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 406.

¹⁴⁶ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 130.

Dans une partie consacrée à ce qu'il nomme « un diagnostic historique et théologique du moment présent », Theobald montre comment on est arrivé progressivement à comprendre la foi chrétienne comme une manière ou un style.

Le terme « modernité » qui caractérise principalement ce moment est analysé par l'auteur et ce terme comporte des approches diverses surtout aujourd'hui. Il existe un conflit de terminologie, certains parlent d'« ultramodernité »¹⁴⁷ et d'autres de postmodernité. L'Église et la théologie ont participé à ce débat. C'est pourquoi, Theobald montre comment le terme « modernité » a été d'abord accredité dans le catholicisme intransigeant et « antimoderne » sous forme de rejet¹⁴⁸.

Theobald montre comment la pensée de Maurice Blondel a marqué durablement la théologie au XX^e siècle par sa manière de penser le Christ au cœur du tournant anthropologique de la modernité et son apologétique philosophique. Partant de la question suivante : « comment, en partant de son propre centre, la foi peut faire des énoncés théologiques sur le déroulement de l'histoire de l'humanité et du christianisme après Jésus ? »¹⁴⁹, Theobald s'interroge sur une théorie théologique de la modernité. Il aborde la constitution *Dei filius* du concile Vatican I qui prit position théologiquement par rapport à la raison moderne. Le but de Theobald est de tirer de cette Constitution tout le bénéfice d'une approche sapientielle ou stylistique de la tradition chrétienne. *Dei filius* tente d'honorer simultanément l'autonomie radicale de la création et l'Évangile comme autorévélation eschatologique de Dieu, même si cette Constitution propose une lecture apocalyptique antimoderne de la modernité¹⁵⁰.

Présentant la situation de la théologie, Theobald fait remarquer qu'on a l'impression que les « continents de la théologie et des sciences, de la foi chrétienne et du christianisme »¹⁵¹ sont à la dérive. Il se produit une « lente dérive de continents »¹⁵². Par ailleurs, l'entrée de la théologie narrative qui s'intéresse moins à la cohérence interne des doctrines chrétiennes qu'aux sujets croyants et à la communication de la foi telle qu'elle est perceptible dans la relation entre le narrateur du récit et le lecteur, se situe dans la perspective de ce changement¹⁵³.

¹⁴⁷ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 201.

¹⁴⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 201.

¹⁴⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 202.

¹⁵⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 202.

¹⁵¹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 484.

¹⁵² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 485.

¹⁵³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 485.

La Bible est devenue un classique parmi d'autres et « son traitement par les sciences de la littérature (dont l'importance dépassera bientôt l'enseignement exégétique dans les facultés ecclésiastiques) exclut les catégories théologiques d' « alliance », d' « action de Dieu » ou d' « histoire du salut » pour adopter des modèles de type figuratif, psychanalytique, etc., modèles d'analyse qui relèvent de l'anthropologie contemporaine »¹⁵⁴. Theobald qualifie ce tournant de « 'dérive' progressive de l'intellectualité moderne et laïque en matière religieuse par rapport à ce que les théologiens confessants considèrent comme leur propre bien »¹⁵⁵. En même temps ce tournant se passe dans une société qui est devenu un vaste village de plus en plus homogénéisé par les techniques, le marché ainsi que les médias. Cette globalisation a engendré un pluralisme radical qui renonce à toute prétention universelle en termes de vérité de norme¹⁵⁶.

Il est nécessaire selon Theobald dans ce cadre, qu'un soin particulier soit apporté à la transmission de la foi ecclésiale et à la formation d'acteurs pouvant l'assurer. Christoph Theobald critique l'attitude de certains responsables haut placés dans l'Église qui opte pour l'ancien modèle de l' « école cathédrale », proche des « studia » des ordres religieux ou des communautés nouvelles pour la formation des acteurs ecclésiaux¹⁵⁷. En effet, « il ne suffit pas que la théologie s'enracine dans sa propre tradition narrative et respecte les règles de l'identité ecclésiale (...) il faut encore qu'elle sache argumenter devant le forum de la société en faveur de la vérité, capacité traditionnellement liée à son projet de scientificité »¹⁵⁸.

1.3.5. L'influence de « l'École de Francfort » (J. Habermas) dans la conception du christianisme comme style

Répondre à la question : « pourquoi Theobald utilise-t-il le concept de style pour l'analyse de l'identité chrétienne ? » demande aussi que nous puissions nous intéresser à certains auteurs qui occupent une place de prédilection dans la réflexion de l'auteur. Dans cette perspective, nous nous sommes intéressés particulièrement à Habermas qui fait partie de la seconde génération de « l'École de Francfort »¹⁵⁹. Ce dernier a permis à Theobald de penser

¹⁵⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 487.

¹⁵⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 487.

¹⁵⁶ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 487.

¹⁵⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 489.

¹⁵⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 491.

¹⁵⁹ La première école de Francfort se rassemble autour de l'Institut de Recherche Sociale. Max Horkheimer prend la tête en 1931 ainsi que les philosophes et chercheurs en sciences humaines comme Theodor Wiesengrund Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm et Walter Benjamin. Cette école apparaît dans le cadre d'un Institut de recherche en sciences humaines et de l'élaboration d'une théorie de la société. La « théorie critique » est la méthode prônée par cette école. Elle entend souligner que l'analyse de la société ne peut demeurer purement constatative, descriptive, passive, elle doit évaluer d'une manière critique la société. La

la foi selon le « *modus conversationis* »¹⁶⁰. En d'autres termes, de formuler un style chrétien de communication.

Dans sa manière de procéder et de penser le christianisme comme style, Theobald souligne la remarque de Habermas sur le changement de paradigme d'une pensée centrée sur le sujet vers la théorie de l'agir communicationnel grâce au « *linguistic turn* »¹⁶¹. Il mentionne la confrontation des sciences théologiques à des questionnements historiques. En effet, « les sciences humaines y engendrent des cultures d'experts dont le contact avec la culture croyante et ecclésiale de tous les jours produit des secousses de plus en plus inquiétantes (...) ce qu'on appelle 'la crise moderniste' (1893-1913) »¹⁶².

Le style chrétien prôné par Theobald (et qui est une sorte d'accomplissement de la théorie de l'agir communicationnel) s'inscrit dans les grands chantiers inaugurés par les théologiens dans les années 1970 à la suite des difficultés des procédures et stratégies apologétiques¹⁶³.

En effet, à Vatican I, l'apologétique essayait de « défendre à la fois la possibilité de connaître 'Dieu principe et fin de toute chose' et 'les fondements les plus profonds de la société' »¹⁶⁴. Dans le contexte actuel, l'effort doit être celui de rendre compte de la foi dans une confrontation aux défis de l'agnosticisme politique et la responsabilité éthique-politique de toutes les formes de vie vis-à-vis du lien social dans la société. Pour Theobald, les procédés d'argumentation en théologie fondamentale portent en eux-mêmes les germes des réactions antimodernistes¹⁶⁵. Pour le jésuite parisien, aujourd'hui, ces procédés d'argumentation en théologie fondamentale doivent assumer cette tension qui devient de plus en plus problématique, Il faudrait relier la fondation argumentative de la foi à la culture

seconde école de Francfort se poursuit avec Karl-Otto Appel et Jürgen Habermas qui assument l'héritage de la théorie critique. Habermas, philosophe et sociologue, fait une articulation critique interdisciplinaire de la philosophie et des sciences humaines. Il se consacra aussi à une grande philosophie de la communication. C'est ainsi que va s'imposer à partir des années quatre-vingt, la notion nouvelle dite « communicationnelle » ou « procédurale », éthique « du discours » ou encore « de la discussion ». (Cf. Gilbert HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, p. 397-409.)

¹⁶⁰ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 338.

¹⁶¹ Il s'agit ici du « tournant linguistique » de la philosophie anglo-saxonne. Gilbert Hottois affirme que l'espoir et l'ambition de ce courant étaient de surmonter les désaccords qui ont divisé la philosophie traditionnelle. C'est dans ce sens qu'il a adopté un point de vue, une méthode, un langage commun et universel pour aborder les questions philosophiques traditionnelles et les résoudre en mettant tous les philosophes d'accord. Le tournant linguistique propose deux voies : la première propose de régler les problèmes en les reformulant avec l'aide d'un langage ordinaire et la seconde suggère de ramener l'usage de la métaphysique des mots à leur usage ordinaire non problématique. (Cf. Gilbert HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité*, p. 473)

¹⁶² C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 329.

¹⁶³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 339.

¹⁶⁴ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 340.

¹⁶⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 340.

croyante de tous les jours où ces procédés « jouent un rôle médiateur, analogue à celui de la *Théorie de l'agir communicationnel* entre formes de vie chrétiennes particulières et les prétentions à la validité universelles que celles-ci émettent »¹⁶⁶.

Il est donc inévitable que dans cette perspective la crédibilité chrétienne devra tenir compte du lien interne entre son fondement théorique et sa vérification pratique. Cette recherche de la concordance entre la foi et l'agir est présente dans toute l'histoire chrétienne. C'est ainsi que Theobald fait allusion à la « démonstration » paulinienne « d'Esprit et de puissance » (1 Co 2, 4)¹⁶⁷. On retrouve aussi cette vision dans le décret sur *La Déclaration sur la liberté religieuse* de Vatican II au sujet de la figure du Christ. On trouve la même insertion de la vie du Christ dans un réseau spécifique d'agir communicationnel, appelé dans le texte *via Christi et apostolorum*¹⁶⁸.

Theobald décrit ce nouveau style chrétien de communication qui intègre les limites de l'agir communicationnel et une manière spécifique d'espérer la paix universelle en ces termes : « C'est en tant que manière spécifique d'espérer la paix universelle au sein de nos sociétés sécularisées et en tant que capacité précise (autocritique) à maîtriser des situations de conflit et de violence dans tel contexte, que le style de vie chrétien fait preuve de sa force et de l'esprit qui l'habite, précisément aux frontières critiques, menacées de violence, entre les différentes formes de vie et leur universalisation »¹⁶⁹.

Theobald estime que le travail aux frontières de l'agir communicationnel qui appelle la victoire eschatologique sur la violence caractérise le *modus conversationis*, il s'identifie à une expérience de Dieu qui « se montre » dans la figure de vie chrétienne. La tentative de séparer les éléments éthique et théologique détruirait complètement ce style chrétien de communication qui est identifié par le jésuite comme la sainteté¹⁷⁰.

Le théologien jésuite estime que c'est par la formulation biblique de la « Règle d'or »¹⁷¹ que le style chrétien de communication se laisse encore mieux décrire de nos jours. Cette « Règle d'or » joue un rôle médiateur tant au niveau de la cohésion sociale que de la tradition

¹⁶⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 340.

¹⁶⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 341.

¹⁶⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 342.

¹⁶⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 341.

¹⁷⁰ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 343.

¹⁷¹ Theobald souligne qu'avec l'exégèse biblique, il faut distinguer entre la formulation négative et positive de la Règle d'or. Dans ce sens, il rapporte la version négative de Hillel qui est la suivante : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait ») tandis que chez Luc et Mathieu, c'est la formulation positive : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pour eux pareillement » (Lc 6, 31) ou : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (Mt 7, 12). (Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 343.)

biblique et d'autres cultures ainsi que la philosophie politique moderne précisément dans les débats sur la théorie de la justice. Le profil spécifique du style chrétien ne se montre que si, dans la pratique de la « Règle d'or », s'accomplit non seulement la Torah, mais la Loi et les Prophètes selon le passage de Matthieu 7, 12 (qui reprend la formule d'accomplissement de Matthieu 5, 17). En définitive, pour le théologien parisien, si « l'affrontement entre convictions ultimes débouche sur la violence, seul le style de communication des croyants, enraciné dans l'accomplissement messianique de la Loi et des Prophètes, peut « démontrer » (1 Co 2, 4) sa propre crédibilité »¹⁷².

1.3.6. L'influence du « modus ignatien » sur la conception du christianisme comme style

Theobald fait remarquer que tout au long du XX^{ème} siècle la théologie chrétienne s'est considérablement différenciée. Elle a donné la parole à des cultures et à des classes sociales jusqu'alors silencieuses en son enceinte. Cette théologie s'est laissée féconder par des disciplines nouvelles. Dans cette perspective, Theobald note qu'il y a un risque pour le théologien de se focaliser sur les rigueurs méthodologiques et de ne jamais porter son regard au-delà des limites de sa discipline et surtout de s'interroger sur son identité¹⁷³. Le jésuite se pose la question suivante : en quoi la manière de faire d'un théologien peut être qualifiée de théologique si elle ne fait pas référence à l'expérience humaine et spirituelle du théologien et de la communauté à laquelle il appartient ?¹⁷⁴

C'est dans cette perspective qu'il mentionne que l'Église est traversée par une multitude de courants et d'écoles spirituels. Certains de ces courants ont « généré et génèrent encore des manières spécifiques de pratiquer la théologie et de répondre à la question de son unité interne »¹⁷⁵. Pour le théologien parisien, il est important et même utile de se « rappeler cette richesse inestimable et d'en mettre en valeur les multiples manières de relier la conception même de la théologie au patrimoine de telle ou telle famille spirituelle »¹⁷⁶. Il poursuit sa réflexion en rappelant qu'il appartient à la tradition ignatienne et que ce lien est resté implicite pendant plusieurs siècles, avant de s'imposer à sa conscience historique et théologique¹⁷⁷.

Pour le théologien jésuite, il y va de la nouvelle manière de procéder qui désormais ne devrait plus séparer la « théologie dite « scientifique » de l'expérience spirituelle et de la

¹⁷² Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 345.

¹⁷³ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

¹⁷⁴ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

¹⁷⁵ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 414.

¹⁷⁶ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

¹⁷⁷ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 414.

manifestation dans la littérature spirituelle ». C'est dans ce sens qu'il s'interroge sur la théologie des *Exercices spirituels* en s'inscrivant dans la ligne de ses prédécesseurs : Erich Przywara, Gaston Fessard, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar qui se demandaient si les « Exercices spirituels » véhiculaient une « manière propre de faire (*modus procedendi*) de la théologie »¹⁷⁸. En effet pour lui lorsqu'on s'interroge sur la théologie de la Compagnie de Jésus, on n'est pas d'abord renvoyé à un corps de doctrine mais à une « manière de procéder », que l'auteur vise en parlant de la « théologie comme discernement de la vie authentique »¹⁷⁹.

Michel de Certeau affirme que la meilleure définition des *Exercices spirituels* est « une manière de procéder »¹⁸⁰. La façon de faire de saint Ignace engage un « désirant » qui est appelé le retraitant. Celui-ci est poussé par une quête d'une décision à prendre. Le texte est un discours des lieux et caractérisé par des « compositions de lieux » de toute sorte réparties en quatre « Semaines »¹⁸¹. Il est étonnant de constater que l'ouvrage de Theobald *Le christianisme comme style* se subdivise en quatre parties. Est-ce un pur hasard, une simple coïncidence ou bien l'auteur jésuite a-t-il voulu suivre la subdivision des *Exercices spirituels* ? Nous pensons qu'il y a une forte influence de la subdivision des *Exercices spirituels*.

Il a été question dans ce chapitre d'étudier le concept de style chez Christoph Theobald. Avant d'aborder sa pensée sur le style, nous nous sommes arrêtés sur le débat contemporain autour de ce concept pour montrer ainsi que l'auteur s'insère dans un débat de son temps. Ce débat nous a permis d'explorer particulièrement les approches littéraires et des sciences humaines sur le concept de style.

Dans ce sens nous avons pu identifier trois orientations dans le débat contemporain : la première est tout à fait anthropologique. En effet, être au quotidien est un style. La deuxième orientation porte sur le style comme expression d'un principe identitaire et un combat contre la rhétorisation du style. Cette approche soutient que le style singularise l'individu ou les individus dans une société. La troisième orientation porte sur le style comme langage. Celui-ci s'exprime dans une addition de caractéristiques, caractéristiques qui doivent être exemplifiées par une œuvre.

¹⁷⁸ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 415.

¹⁷⁹ Cf. C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 413.

¹⁸⁰ M. DE CERTEAU, *L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels*, dans *Christus* 77 (1973), p. 119.

¹⁸¹ Cf. M. DE CERTEAU, *L'espace du désir*, p. 119.

Quant à la conception du style chez Theobald nous avons retenu quelques approches : le style désigne la qualité d'une œuvre ou d'une série d'œuvres ; il est un système de moyens ou de codes en jeu dans la production des œuvres ; c'est la cohérence interne d'une œuvre singulière ou la maîtrise qu'elle manifeste chez son auteur et dans l'art de l'écrivain, il s'agit d'une propriété du message. C'est une manière d'habiter le monde (Merleau-Ponty). Dans une œuvre, c'est le point d'articulation entre l'interprétation grammaticale et psychologique (Schleiermacher). Parlant du style messianique de Jésus, il convient de noter qu'il se situe à la jonction entre l'invention néo-testamentaire d'une nouvelle manière d'écrire et l'approche stylistique de Jésus qui n'a rien écrit. Il s'agit d'une finesse sapientielle qui naît de l'hospitalité ouverte de Jésus. Le style eschatologique de Jésus se définit en renvoyant aux signes accomplis par lui, que Theobald nomme les traces du messianisme. C'est en définitive, la concordance entre la forme et le fond de la sainteté hospitalière de Jésus et de ses associés.

Enquêtant sur la pertinence du concept de style chez Theobald dans un troisième point, nous avons retenu que l'approche stylistique permet de ne pas réduire le christianisme à son enseignement doctrinal. Theobald s'inscrit dans le passage entre l'absence d'écriture chez Jésus et l'invention d'un nouveau type d'écriture de l'Église naissante. Il y a aussi une conscience du pluralisme radical de nos manières d'habiter un même monde. L'approche stylistique theobaldienne s'inscrit aussi dans une fidélité à une méthode. Il s'agit pour le théologien de ne pas dissocier une réflexion sur le christianisme comme style de la manière de faire de la théologie dans un contexte postmoderne.

Notons la transformation de la théologie en interaction avec les sciences humaines et le glissement de la culture européenne de la modernité vers un nouvel horizon postmoderne. La réflexion sur le style s'est imposée à Theobald dans la contemplation de la sainteté hospitalière de Jésus et l'examen du moment présent dans une culture qui ne sépare jamais le destin du catholicisme et des autres confessions de celui d'Europe. C'est une pensée dans le sens du regard interne du christianisme sur lui-même. Theobald s'inscrit dans les grands chantiers inaugurés par les théologiens dans les années 1970 à la suite des difficultés des procédures et stratégies apologétiques.

Par ailleurs, aborder le christianisme comme style est une nouvelle manière de faire de la théologie au service du style qui implique un certain effacement comme discipline pour laisser son accomplissement en ceux et celles en qui cette théologie aura fait naître leur propre intelligence. Aussi, la notion de style permet de désigner la foi chrétienne comme une manière d'habiter le monde, formé d'une pluralité de mondes culturels et religieux.

Le développement de la crise moderniste constitue le porche d'entrée de la première partie de son ouvrage consacré au diagnostic du temps présent. On ne saurait dissocier une réflexion sur le christianisme comme style de la manière de faire de la théologie selon Theobald dans le contexte postmoderne. L'étude de Theobald s'inscrit dans une tradition qui n'a cessé de rappeler que le style consiste à percevoir ce qui, sur le chemin advient à l'improviste. En nous inscrivant dans la perspective de Theobald qui utilise le concept de style pour lire l'identité chrétienne, nous nous demandons en quoi cette méthode stylistique peut être pertinente pour lire la spiritualité dehonienne ? La réponse à cette question fera l'objet de nos investigations dans la suite de ce travail.

CHAPITRE 2 - LA DIFFICULTÉ DE PARLER DE LA SPIRITUALITÉ DEHONIENNE

La notion de spiritualité est tellement présente dans la culture contemporaine qu'elle peut être comparée à ce que le sociologue Danièle Hervieu-Léger appelle « le retour du religieux »¹⁸². Ce concept revêt des significations diverses. De plus en plus nous entendons les débats sur une spiritualité sans Dieu ou une spiritualité laïque. La discussion sur la spiritualité a débordé ainsi les frontières de la seule religion au point qu'un philosophe comme André Comte-Sponville estime qu'on peut se passer de la religion mais pas de la spiritualité¹⁸³.

Dans un monde en mutation où les lieux de significations évoluent et se transforment, il convient de marquer un arrêt sur les échanges concernant ce thème capital qu'est la spiritualité. Cet arrêt permettra d'élucider dans un premier temps certaines expressions comme la « vie spirituelle », la « spiritualité chrétienne », la « spiritualité d'un Institut »¹⁸⁴.

Nous ferons dans un deuxième moment une étude sur la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne. Nous partirons de la présentation de la structure de la *Règle de vie* et surtout de son historique, historique qui fera paraître la difficulté qu'il y a eu de définir l'identité de la Congrégation SCJ au cours de l'histoire. Puis, nous entrerons en dialogue avec quelques dehoniens qui expriment leur embarras de définir l'identité de la Congrégation SCJ. Nous montrerons ainsi combien il est difficile même dans une Congrégation religieuse comme celle des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ)¹⁸⁵, dont nous sommes membres de s'entendre sur ce qu'est sa spiritualité. Après avoir fait ce dialogue avec quelques dehoniens, nous reviendrons au corpus central de notre étude qui est la *Règle de vie* dehonienne. Nous montrerons comment il est difficile même dans cette *Règle de vie* de dégager sans ambiguïté certains thèmes et expressions qui sont au fondement de la spiritualité dehonienne. Nous ferons allusion précisément au Sacré-Cœur qui a des empreintes historiques, empreintes qui ne permettent pas toujours d'élucider la spiritualité dehonienne surtout lorsque la *Règle de vie* fait allusion au Sacré-Cœur de Jésus. Nous ne manquerons pas d'aborder le thème de la

¹⁸² Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 7.

¹⁸³ Cf. André COMTE-SPONVILLE, *L'Esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 142.

¹⁸⁴ Laurent BOISVERT, *Charisme, Spiritualité, Mission. Éléments d'un Institut religieux partagés avec les laïcs*, Québec, Bellarmin, 2008, p. 41.

¹⁸⁵ La Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ) est un institut fondé par Léon Dehon au XIX^{ème} Siècle. C'est en 1877 que Dehon fonde la Congrégation et les religieux sont appelés « Dehoniens » du nom de leur fondateur Dehon. C'est une famille religieuse internationale. Léon Dehon a vécu entre 1843 et 1925.

‘réparation’ qui est central dans la spiritualité dehonienne surtout dans le but de montrer son ambiguïté même dans la *Règle de vie* dehonienne.

2.1. Difficultés à parler de la spiritualité aujourd’hui

2.1.1. Pour une spiritualité intégrale

Dans une étude consacrée au thème de la spiritualité, Dupuy souligne que celle-ci vient du substantif latin *spiritualitas*. Cette notion a, aux premiers siècles, un triple sens. Au sens religieux, elle est appliquée à la vie spirituelle. Au sens philosophique, elle désigne un mode d’être ou un mode de connaître. Au sens juridique, elle est l’ensemble des biens et fonctions ecclésiastiques, administration des sacrements, juridiction, objets du culte¹⁸⁶. Dupuy rapporte la définition de H. Urs von Balthasar qui définit la spiritualité comme une attitude foncière, pratique et existentielle qui est la conséquence et l’expression de la conception qu’un homme se fait de son existence religieuse.¹⁸⁷ Benoît Lobet la définit comme l’ouverture à la vie de l’esprit de Dieu, l’Esprit Saint, qui vient habiter le cœur de l’homme¹⁸⁸.

La diversité sémantique de ce concept dénote la pluralité des conceptions qui lui est attribuée dans le monde contemporain. Achiel Peelman parle de « spiritualité et conscience planétaire »¹⁸⁹ pour traduire cette complexité. En effet, pour cet auteur, nous vivons dans une époque où ce n’est plus l’Église ou le christianisme, voire la religion qui captivent nos esprits. Il s’agit d’un mouvement global ou englobant qui détermine l’environnement théologique et qui est désigné, faute de mieux, par le terme ‘spiritualité’. Ce terme a connu depuis les années 1970, une évolution rapide qui échappe largement aux professionnels de la religion et aux théologiens. Il s’agit en définitive d’une situation inédite¹⁹⁰.

À l’intérieur du christianisme occidental, la spiritualité devient selon Peelman synonyme de la vie ou de la pratique chrétienne en général. La spiritualité a perdu sa connotation traditionnellement chrétienne et religieuse. C’est pour cette raison que parler de la spiritualité aujourd’hui, ce n’est plus nécessairement parler de religion ou de Dieu. La spiritualité exprimerait une façon de vivre et de penser avec ou sans référence à un être absolu. Peelman fait remarquer que dans les publications contemporaines, la spiritualité renvoie presque toujours à trois réalités : « la façon de réaliser notre existence jour après jour,

¹⁸⁶ Cf. Michel DUPUY, *Spiritualité*, dans Marcel VILLER (éd), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. 14, Paris, Beauchesne, 1990, p. 1143

¹⁸⁷ Cf. M. DUPUY, *Spiritualité*, p. 1143.

¹⁸⁸ Cf. Benoît LOBET, *Quelle spiritualité aujourd’hui ?* (Dialogues), Bruxelles, Labor, 2002, p. 9.

¹⁸⁹ Achiel PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, dans Camil MÉNARD (éd.), *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques*, Québec, Fides, 1996, p. 21.

¹⁹⁰ Cf. A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 22.

l'encadrement de cette expérience vécue par des mouvements ou des organismes ouverts au grand public et, enfin, le retour réflexif sur ce que nous vivons individuellement ou collectivement »¹⁹¹.

Peelman note que la spiritualité aujourd'hui apparaît comme un phénomène aux multiples facettes. Elle n'est plus perçue seulement comme une doctrine bien emballée et immunisée contre toutes sortes de contaminations. Elle est désormais inséparable des personnes qui l'expriment et qui lui donnent une expression concrète. Cet auteur mentionne trois mouvements qui sont comme des manifestations de cette spiritualité. Ces mouvements sont comparables à une dynamique interrelationnelle dont la personne a besoin pour coordonner sa vie et pour réaliser sa capacité de transcendance¹⁹². Il cite le mouvement écologique, le mouvement féministe et le retour des peuples autochtones.

Pour lui, le mouvement écologie est né durant les années 1970. Il s'agissait d'une prise de conscience des limites des ressources naturelles et de la fragilité de nos systèmes de vie. Cette prise de conscience a donné lieu à la naissance de nouvelles recherches. Mais 30 années plus tard, l'écologie est devenue non seulement une science mais une culture et une spiritualité, à savoir, une façon de vivre autrement. D'où la naissance « des théologies écologiques, des théologies de l'environnement, des spiritualités chrétiennes de l'environnement, des spiritualités de la terre et des éco-spiritualités. Dieu est devenu vert et il nous invite à nous réconcilier et à nous re-familiariser avec la terre »¹⁹³.

Quant au mouvement féministe, né d'une prise de conscience de l'oppression et exclusion des femmes dans la société, en particulier dans le domaine de l'éducation, de la politique, de l'économie et de la religion, Peelman note que le mouvement s'impose aujourd'hui comme une culture ou une spiritualité qui concerne les hommes comme les femmes. On parle aujourd'hui d'éco-féminisme, de théologies et spiritualités féministes. En effet, Dieu se dit au féminin et comme « Grand-mère Cosmique »¹⁹⁴, il nous invite à respecter les complémentarités et les différences¹⁹⁵.

Le troisième mouvement est celui de la rentrée en scène des peuples autochtones à travers le monde. Il y a une affirmation de ces peuples dans plusieurs domaines de la vie. Mais au-delà de la revendication de leurs droits fondamentaux, ces peuples confrontent le

¹⁹¹ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 23.

¹⁹² Cf. A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 24.

¹⁹³ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 25.

¹⁹⁴ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 26.

¹⁹⁵ Cf. A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 26.

monde à une nouvelle vision et à une expérience spirituelle. Ce Dieu invite à vivre en partenariat avec tous les éléments qui composent l'univers¹⁹⁶. Ces trois mouvements permettent de saisir quelle est l'orientation de fond de la spiritualité contemporaine. L'observation de ce phénomène fait voir que la spiritualité contemporaine se veut une « démarche d'intégration et une recherche d'intégrité »¹⁹⁷.

2.1.2. Spiritualité athée ou laïque

Le débat sur l'existence d'une spiritualité laïque s'inscrit dans la perspective du retour du religieux signalé par le sociologue Danielle Hervieu-Léger. Les partisans de cette spiritualité entendent combattre l'obscurantisme, le fanatisme et la superstition¹⁹⁸. C'est dans ce sens que le philosophe André Comte-Sponville estime que l'esprit n'appartient à personne ainsi que la liberté. En effet « la spiritualité est une chose trop importante pour qu'on l'abandonne aux fondamentalistes »¹⁹⁹. Pour ce dernier, ne pas croire en Dieu n'empêche pas d'avoir un esprit ou de s'en servir. En effet, il y a lieu de se passer de la religion mais pas de la spiritualité. Mais tout dépend pour Comte-Sponville de ce qu'on entend par religion. Pour lui, s'il s'agit de la religion entendue au sens occidental et restreint, comme la croyance en un Dieu personnel et Créateur, la question est historiquement résolue. Une société peut se passer dans ce cas de la religion. Si on prend la définition dans son sens large, la question reste ouverte²⁰⁰. Nous n'entrons pas dans ce débat sur l'approche sémantique de la religion. Voyons plutôt ce que c'est qu'une spiritualité pour les athées.

Nous avons noté plus haut que pour André Comte-Sponville, si on peut se passer de la religion, on ne peut se passer de la spiritualité. La spiritualité est ce qui fait partie de l'homme intégral. C'est dans cette perspective qu'il déclare : « Ce n'est pas parce que je suis athée que je vais me châtrer de l'âme ! L'esprit est une chose trop importante pour qu'on l'abandonne aux prêtres, aux mollahs ou aux spiritualistes »²⁰¹. L'esprit est la plus haute partie de l'homme ou sa plus haute fonction selon ce dernier. La spiritualité est une partie de notre vie intérieure. C'est « celle qui a rapport avec l'absolu, l'infini ou l'éternité. C'est comme la pointe extrême de l'esprit, qui serait aussi son amplitude la plus grande »²⁰².

¹⁹⁶ Cf. A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 27.

¹⁹⁷ A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 28.

¹⁹⁸ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 9.

¹⁹⁹ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 9.

²⁰⁰ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p.12.

²⁰¹ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 143.

²⁰² A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 145.

Pour ce philosophe, parler d'une spiritualité sans Dieu n'est en rien contradictoire. La spiritualité du christianisme fut pendant longtemps la seule socialement observable en Occident au point qu'on a fini par croire que religion et spiritualité étaient synonymes. En effet, il n'en est rien. Car du côté de l'Orient il a existé et il existe encore beaucoup de spiritualités qui n'étaient ou ne sont en rien des religions au sens occidental du terme. Dans cette perspective, tout est immanent, l'esprit y compris. Comte-Sponville déclare à ce sujet : « Si tout est naturel, la spiritualité l'est aussi. Cela, loin d'interdire la vie spirituelle, la rend possible. Nous sommes au monde, et du monde : l'esprit fait partie de la nature »²⁰³. En définitive, une spiritualité athée est pour ce philosophe une spiritualité de la fidélité, de l'action plutôt que de la foi. C'est une spiritualité de l'immanence, à savoir que tout est dans l'univers. Il s'agit d'un Tout dans lequel l'homme est enveloppé. Il s'agit du 'sentiment océanique' qui se décrit comme « un sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout, et d'appartenance à l'universel »²⁰⁴.

Le philosophe Jean Luc Ferry, abondant dans le même sens, parle d'une transcendance dans l'immanence pour évoquer la spiritualité laïque. C'est une spiritualité qui « s'est débarrassée de ses oripeaux théologiques »²⁰⁵. Pour lui, le divin s'humanise et l'humain se divinise. Il n'est point question d'aller chercher la transcendance en dehors de l'homme. L'engagement humanitaire au service de la vie de l'homme et de sa dignité exprime ce caractère sacré de l'homme. La spiritualité laïque est une spiritualité qui veut se coller au réel. Dans ce sens le sacré ne se trouve ailleurs que dans la vie quotidienne²⁰⁶.

Le devenir-humain de Dieu se réduit à une histoire de sécularisation. De cette histoire, jaillit une liberté de conscience qui s'oppose à toute imposition extérieure. Il s'agit de remplacer le dieu disparu en réinvestissant dans l'espace laïque de la responsabilité humaine le sens qu'a perdu la transcendance religieuse. Luc Ferry considère des questions existentielles : « l'amour et le deuil, les âges de la vie, l'éducation des enfants ou les relations aux proches »²⁰⁷ comme des questions spirituelles. En effet, ce ne sont pas des questions morales mais celles qui relèvent de la spiritualité et ne se confondent pas non plus avec le religieux²⁰⁸.

²⁰³ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 149.

²⁰⁴ A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 159.

²⁰⁵ Bernard DESCOULEURS, *Réflexion à propos d'une spiritualité laïque*, dans *Lumen Vitae*, 2(2002), p. 165.

²⁰⁶ Cf. B. DESCOULEURS, *Réflexion à propos d'une spiritualité laïque*, p. 165.

²⁰⁷ Luc FERRY, *La révolution de l'amour : pour une spiritualité laïque*, Paris, Plon, 2010, p. 308.

²⁰⁸ Cf. L. FERRY, *La révolution de l'amour*, p. 308.

2.1.3. Spiritualité d'un Institut

Selon Thaddée Matura, la spiritualité chrétienne est une vision globale de tout le réel, à savoir : Dieu, l'homme, le monde. C'est une vision dans laquelle l'homme s'insère et qui s'exprime par une manière de vivre. Cette vision et ce *modus vivendi* proviennent et reposent sur la manifestation de Dieu dont le sommet est la venue dans la chair du Fils, le Verbe du Père, et la diffusion universelle du souffle de Dieu, l'Esprit de Sainteté²⁰⁹. En effet, la spiritualité chrétienne repose sur la totalité de la révélation contenue dans l'Écriture et la Tradition de l'Église. Elle s'exprime dans une vie nouvelle que produit en nous l'Esprit. Ce qui fait son originalité c'est qu'elle prend en charge toute la richesse, l'harmonie et l'équilibre de l'ensemble. L'identité d'une spiritualité comme celle d'une personne englobe la totalité de leurs composantes²¹⁰.

Partant du passage de Rm 8, 16, Sylvie Robert montre que l'adjectif « spirituel » est une création du latin chrétien en vue de traduire le grec *pneumatikos*. Ce terme est utilisé par Paul pour désigner ce qui est en rapport avec l'Esprit qui vient de Dieu. Pour elle, il n'y a de spirituel en christianisme que parce que « l'Esprit se joint à notre esprit »²¹¹. Ce qui procède de la relation du Père et du Fils et que Dieu donne comme don à l'humanité ne peut s'établir dans un « sentiment océanique »²¹². Cet Esprit nous renvoie au Christ en nous permettant de le contempler et de l'entendre dans les Écritures, de reconnaître son action dans notre vie par le discernement et « d'entrer avec lui, par la célébration des sacrements, dans le don de sa vie au Père et aux hommes, de nous adresser au Père 'par lui, avec lui et en lui' dans la prière »²¹³. C'est ce qui fait pour Sylvie Robert la spécificité même de la spiritualité chrétienne. Il s'agit d'une expérience personnelle de Dieu d'un individu capable de dire comme Saint Paul : « Je vis mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Car ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2, 20).

En effet pour la théologienne Sylvie Robert, l'expérience ne peut être dite chrétienne que référée au Christ. Cela intègre bien évidemment toute l'histoire de la personne humaine ainsi que le cosmos dont Dieu fait don à l'homme. Dans la spiritualité chrétienne,

²⁰⁹ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 47.

²¹⁰ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 48.

²¹¹ Sylvie ROBERT, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, dans *La Vie spirituelle*, 794 (2011), p. 263.

²¹² Il s'agit ici d'une expression que André Comte-Sponville emprunte à Freud qui à lui-même repris l'expression de Romain Rolland. André Comte-Sponville définit cette expression comme un sentiment d'union indissoluble avec le grand Tout, et d'appartenance à l'universel. Il compare ce sentiment à une goutte d'eau dans la mer. (Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, p. 159.)

²¹³ S. ROBERT, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, p. 263.

l'expérience est unique, singulière, il s'agit du « tu » que Dieu adresse à chaque être humain et ce dernier dans une démarche personnelle s'engage dans la relation avec lui. Cette relation n'est jamais sans communion interhumaine. C'est une expérience intérieure qui ouvre et envoie vers l'extérieur. L'Esprit qui procède de la relation du Père et du Fils façonne le rapport au temps par la référence à « la mort et la résurrection du Christ, non comme un évènement du passé vers lesquels on se tournerait avec nostalgie en manquant, du coup, le présent, mais dans l'aujourd'hui du don fait par le Christ 'une fois pour toutes' (Rm 6, 10) et qui est promesse »²¹⁴. C'est ici que Sylvie Robert prend ses distances par rapport à la spiritualité sans Dieu. En effet, lorsque le spirituel se réduit à une dimension anthropologique, il est une discipline mentale même si il est orienté vers les valeurs les plus hautes. Il s'agit d'un spirituel qui n'est pas relation. Par contre en christianisme, « il est relation avec un Dieu qui a un visage : c'est l'«amitié» vécue par Thérèse d'Avila, c'est l'amour que chante le texte biblique le plus commenté dans la tradition spirituelle chrétienne, le Cantique des cantiques »²¹⁵.

La spiritualité d'un Institut est une spiritualité chrétienne car ses membres perçoivent et vivent l'ensemble des composantes de l'Évangile selon une certaine cohérence qui résulte du charisme qu'une personne ou un groupe a reçu de l'Esprit. Par ailleurs, la forme de vie est exprimée dans la Règle de l'Institut²¹⁶. Selon *Vita consecrata*, la spiritualité propre à un Institut de vie consacrée constitue pour ses membres « un projet concret de relation à Dieu et avec le milieu, caractérisé par des accents spirituels et des choix d'action déterminés, qui font ressortir et représentent l'un ou l'autre aspect de l'unique mystère du Christ »²¹⁷.

Laurent Boisvert souligne que la spiritualité d'un Institut prend en compte une façon particulière de percevoir la totalité de l'Évangile correspondant au charisme²¹⁸ d'un fondateur, une certaine cohérence du donné révélé qui en résulte et l'incarnation de ces composantes dans la forme de vie que la personne fondatrice a précisée et qui est contenue dans la Règle de vie. Il conclut que c'est du charisme institutionnalisé que naît la spiritualité de l'Institut²¹⁹.

²¹⁴ S. ROBERT, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, p. 264.

²¹⁵ S. ROBERT, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, p. 265.

²¹⁶ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 49.

²¹⁷ JEAN PAUL II, *Vita consecrata : exhortation apostolique post-synodale de Sa Sainteté Jean-Paul II sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, Rome, Médiaspaul, 1996, n°93.

²¹⁸ Le charisme est un don gratuit de Dieu dans le sens où il n'est pas en liaison avec le mérite, mais l'Esprit Saint le distribue à qui il veut. Il désigne aussi une grâce. (Cf. Xavier DUCROS, *Charismes*, dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. 2, p. 503.).

²¹⁹ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 50.

En définitive, toute spiritualité d'un Institut doit toujours mobiliser deux éléments selon Laurent Boisvert : la perception particulière d'un aspect de l'Évangile par un fondateur et les diverses manières de vivre ce charisme du fondateur qui sont consignées dans la Règle de vie²²⁰. Il en est ainsi de la spiritualité dehonienne. Elle comporte à la fois l'expérience de foi de Léon Dehon et la *Règle de vie* dehonienne. Laurent Boisvert souligne la différence qu'il y a entre la spiritualité d'un fondateur d'un Institut et la spiritualité de ses membres.

En effet, la différence réside dans la façon de donner corps à la vision du fondateur. Un fondateur d'un Institut vit son expérience spirituelle à un moment de son histoire et les membres de son Institut sont appelés à la fidélité à cette expérience de foi de leur fondateur tout en l'inscrivant dans l'histoire au cours du temps. D'où l'importance et même la nécessité de la Règle de vie qui traduit la façon dont la vision du Fondateur prend corps au cours de l'histoire. Cela ne se fait pas sans difficulté car à chaque fois, il faut s'interroger sur l'identité de l'Institut. C'est tout l'intérêt de ce chapitre consacré spécifiquement à la difficulté de dire ce qu'est la spiritualité dehonienne en général et en particulier, ce qu'est cette spiritualité en partant de certains thèmes fondateurs de la *Règle de vie* dehonienne.

2.2. Difficulté de parler de la Spiritualité dehonienne

2.2.1 La Règle de vie dehonienne

L'édition que nous utilisons dans ce travail est une réimpression de l'édition typique de 1986 avec les amendements apportés par les derniers Chapitres Généraux. Cette réimpression a été faite en 2001 suite à la demande des noviciats et des scolasticats de langue française²²¹. Dans cette édition, après l'Introduction et l'Avant-propos, nous avons les deux premiers chapitres des *Constitutions* de 1956 en latin. Puis, nous avons le Décret d'approbation des *Constitutions* de 1982, le Décret de promulgation du *Directoire général* de 1985, le Décret d'approbation des modifications apportées au *Constitutions* de 1985 et le Décret d'approbation des nouvelles modifications apportées aux *Constitutions* de 1997. Nous avons la 'présentation' de la *Règle de vie* à savoir les *Constitutions* (code fondamental) ainsi que le *Directoire Général* (code complémentaire). Celle-ci comporte 144 numéros. Enfin une dernière partie est consacrée aux Index : l'index analytique, l'index des citations scripturaires et l'index des sources²²².

²²⁰ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 50.

²²¹ Cf. V. D. BRESSANELLI, *Avant-Propos*, dans CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Notre Règle de vie*, Rome, Curie Générale, 2001, p. 10.

²²² Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, p. 211.

2.2.1.1. Structure de la *Règle de vie dehonienne*

La *Règle de vie* dehonienne comporte cinq parties :

- I. Selon le Charisme du Fondateur (1-8)
 - II. A la suite du Christ (9-85)
 - A. Avec le Christ, au service du Royaume (9-39)
 - B. Pour continuer la communauté des disciples (40-85)
 - III. L'initiation à notre vie religieuse (86-105)
 - IV. Le service de l'autorité (106-136)
 - V. L'administration des biens (137-143)
- Conclusion (144)

2.2.1.2. Historique de la *Règle de vie des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ)*

L'intérêt de cet historique est de pouvoir situer la *Règle de vie* que nous utilisons dans ce travail dans un contexte global de l'histoire de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ). Nous commencerons par présenter les différentes dates de cette modification ainsi que les points névralgiques qui en ont fait l'objet. Cette étude nous permettra de saisir comment la spiritualité d'une congrégation prend des formes de vie en tenant compte de la société dans laquelle vivent les religieux dehoniens et surtout en fonction des questions que leur pose cette société. Mais avant cette présentation, il convient de parler des années de la vie du Père Dehon qui ont précédé la date de la fondation de la Congrégation pour mieux saisir le désir qui l'animait au moment de la fondation de l'Institut puisqu'il était prêtre séculier et travaillait comme septième vicaire à la basilique de Saint-Quentin, ville du Nord de la France dans le département de l'Aisne.

De 1871 à 1877

Pendant, les années qui précèdent la fondation de la Congrégation SCJ, l'abbé Dehon travailla, comme vicaire à partir de 1871. À son arrivée à Saint-Quentin, il fait un constat de la situation. Pour lui, il manque dans cette ville un collège ecclésiastique, un patronage et un journal catholique²²³. Léon Dehon commence par la création d'un patronage qui permettait de garder les enfants. C'est ainsi que l'œuvre Saint Joseph vit le jour le 16 Mars 1873. Bientôt, cette œuvre va dépasser les frontières de Saint-Quentin et sous l'impulsion de l'évêque du

²²³ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, Malines, H. Dessain, 1959, p. 53.

diocèse de Soisson, situé au Nord de la France dans le département de l'Aisne (diocèse d'origine de Dehon), se mettra en place l'organisation d'un bureau des œuvres avec la collaboration du clergé et les catholiques militants de l'Aisne. Au milieu de ces engagements, l'abbé Dehon sentait l'attrait pour la vie religieuse sans toutefois savoir quelle était exactement la famille religieuse de son choix.²²⁴

Du 21 au 27 mars 1876, il fit une retraite d'élection sous la direction d'un jésuite nommé Dorr. Après cette retraite, il fut encore dans l'incertitude et il fit de nouveau une autre retraite au mois de juillet 1876 qui ne porta pas toujours de fruit. Entre temps, il fut nommé chanoine honoraire durant cette même année et il effectua un voyage à Rome avec son évêque. A son retour, il décida de mettre fin à ses hésitations. Il ressentit qu'il était particulièrement attiré par le Sacré-Cœur et la réparation. Surtout que le thème de la réparation était en vogue dans la littérature pieuse de cette époque du XIX^{ème} siècle. L'abbé Dehon commença à prendre contact avec plusieurs œuvres sacerdotales de réparation²²⁵. Nous notons particulièrement ici un Institut de Prêtres-victimes fondé à Marseille par le Comte Louis d'Arbaumont, sous le nom de père Jean du Sacré-Cœur. Dehon était en contact aussi avec la fondatrice des Sœurs Servantes du Sacré-Cœur, Mère Ulrich. Une autre tentative fut aussi celle de collaborer avec Mère Véronique Lioger qui avait l'idée de fonder une œuvre sacerdotale de réparation. Mère Véronique Lioger avait réuni en 1876, un petit groupe de prêtres pour mettre en place son œuvre dédiée à la réparation. L'abbé Dehon prit contact avec cette fondatrice au mois de juin 1877 mais paradoxalement lorsque la réponse de celle-ci arriva au mois de juillet 1877, l'abbé Dehon avait pris l'initiative de fonder sa propre Congrégation²²⁶.

De 1877 à 1966

L'année 1877 est celle de la fondation de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus sous l'appellation Oblats du Cœur de Jésus (O.C.J.). Dans sa correspondance avec Mgr Thibaudier évêque du diocèse de Soissons (diocèse d'origine du Père Dehon), à qui il avait exprimé le désir de fonder un Institut, Léon Dehon reçut la réponse ferme de celui-ci qui non seulement approuvait la nouvelle fondation mais lui demandait de prendre la charge de supérieur de la fondation²²⁷. Cet Institut devait commencer sous le couvert d'un collègue à Saint Quentin. Léon Dehon y voit dans cette lettre de l'évêque datée du 13 Juillet 1877,

²²⁴ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 57.

²²⁵ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 71.

²²⁶ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 74.

²²⁷ Cf. Denis MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, dans *Studia Dehoniana*, 4 (1973), 4, p. 10.

« l'acte de fondation de notre Institut »²²⁸. Du 16 au 31 juillet, l'abbé Dehon fit une retraite au cours de laquelle, il rédigea ses premières Constitutions. Pour ce qui est du texte des Constitutions, on ne sait rien du texte exact²²⁹.

Mais un projet de Constitutions n'est soumis à l'évêque qu'en 1881. Pendant sa visite à Rome cette même année, Mgr Thibaudier parla au pape de la Congrégation naissante et celui-ci lui conseilla de consulter le Cardinal Ledochowski, ancien nonce à Bruxelles. Lors d'une rencontre avec le Cardinal Ledochowski, Mgr Thibaudier lui remit le projet des Constitutions de la nouvelle fondation. Le Cardinal fit un rapport au Saint-Père et il écrivit à Mgr Thibaudier en recommandant la prudence et la réserve. En effet, les Constitutions rédigées par le Père Dehon étaient imprégnées des révélations de la Mère Ignace²³⁰. Le fait que les Constitutions soient imprégnées des révélations privées de cette religieuse Servante du Cœur de Jésus porta préjudice non seulement à la future Règle de vie mais aussi à l'Institut.

Ces Constitutions ont été par la suite consignées au Saint-Office sans qu'on ait une idée de leur contenu²³¹. Marcel Denis souligne que pour les années suivantes 1882-1883, nous avons moins de documents qui nous permettent de parler de l'évolution du projet de Léon Dehon. En juin 1883, le père fondateur fut convoqué par le Saint Office. Il alla chez le commissaire du Saint Office pour répondre à certaines interrogations en rapport avec le texte de ces Constitutions. Finalement, il est renvoyé en fin-septembre pour attendre la décision à Saint Quentin. Plus tard Mgr Thibaudier fut chargé de lui communiquer la décision qui portait sur le retrait de l'autorisation de former une nouvelle Congrégation au Chanoine Dehon²³². Le 8 décembre 1883, le Père Dehon reçut le décret du Saint-Office qui lui annonçait la suspension de la Congrégation²³³. L'évêque de Soissons entreprit de faire appel de la décision du Saint Office par l'intermédiaire du cardinal Ledochowski avec lequel il eut de longs entretiens à Rome au mois de Janvier 1884. Cette entrevue porta du fruit car un décret du 29 mars 1884 permettait à l'évêque de Soissons de former une nouvelle société « exclusivement

²²⁸ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 10.

²²⁹ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 76.

²³⁰ Elle est une religieuse de la Congrégation des Sœurs Servantes du Sacré-Cœur de Jésus. Entre 1878-1882, Mère Ignace fut favorisée de grâces de vie mystique et de vues d'oraison très peu communes. Le Père Dehon, directeur spirituel de cette dernière croyait avoir affaire à des révélations. C'est ainsi que le Père Dehon prit en compte certaines vues d'oraison de Mère Ignace pour rédiger ses Constitutions. Cette imprégnation des Constitutions rédigées par le Père Dehon des révélations de Mère Ignace va aboutir à la dissolution de la Congrégation. (Cf. Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 76).

²³¹ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 9.

²³² Cf. D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 115.

²³³ Cf. H. DORRESTEIJN, *Vie et personnalité du Père Dehon*, p. 114.

diocésaine avec les membres de l'ancienne congrégation dissoute et sous sa surveillance spéciale »²³⁴.

Dès la reprise de la société, Mgr Thibaudier confirma Léon Dehon dans sa charge de fondateur. Soutenu par son évêque, et ses directeurs spirituels, Dehon arrangea les Règles de la nouvelle société en tenant compte de la nouvelle situation comme œuvre diocésaine. Marcel Denis se demande sur quel texte le Père Fondateur travailla car il parle de « revoir », « arranger »²³⁵. Il rapporte que dès le 19 avril 1885, Mgr Thibaudier affirmait ce qui suit : « Vos Constitutions sont un beau et saint travail. Cependant je devrai y demander quelques retouches, et j'ai besoin de m'entretenir avec vous sur certains passages »²³⁶.

Après l'année 1885, il y eut une évolution des Constitutions en rapport avec les chapitres généraux. Du 15 au 16 Septembre 1886, il y eut un Chapitre Général de la Congrégation mais celle-ci n'était qu'une agrégation exclusivement diocésaine sous la responsabilité de son Ordinaire, Mgr Thibaudier, évêque de Soissons. Ce dernier approuvait pour la « Société des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus établie à Saint-Quentin, diocèse de Soissons, un Projet de Constitutions en français »²³⁷.

Ce texte fut présenté à la Sacrée Congrégation des Évêques en vu d'obtenir le décret de louange le 25 février 1888. Ce décret de louange conférait à l'Institut une réelle autonomie juridique, sous l'autorité non plus de l'évêque mais de son Supérieur Général. Ce texte dont la révision fut complétée au Chapitre de 1896 régira la Congrégation jusqu'au Chapitre de 1902. Ce sera la première édition²³⁸. En 1906, il y aura une approbation des Constitutions par le Saint Siège pour dix ans. Ce sera la deuxième édition. Elles seront adaptées conformément au Code de 1917 et approuvées définitivement par le Saint Siège en 1924 (troisième édition) et révisées en 1954. On obtiendra la quatrième édition en 1956.

De 1966 à 1982

Cette partie est inspirée des recherches élaborées par l'ancien Supérieur Général des Dehoniens, Albert Bourgeois. Cette période est marquée surtout par la prescription du Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* du 6 août 1966 pour la mise en œuvre du décret de Vatican II sur la Vie religieuse dans l'Église. Les Chapitres Généraux de cette période ont surtout été consacrés à la révision demandée des Constitutions de l'Institut selon les orientations

²³⁴ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 116.

²³⁵ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 123.

²³⁶ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 124.

²³⁷ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 5.

²³⁸ D. MARCEL, *Le projet du Père Dehon*, p. 5.

conciliaires. Pratiquement, pour la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur, c'est la seconde session du XV^{ème} Chapitre Général ordinaire ouvert le 27 avril 1966, qui fut constituée en Chapitre spécial du 10 mai au 1^{er} Juillet 1967.

La période d'expérimentation se prolongea au delà du XVI^{ème} Chapitre tenu en 1973, jusqu'au XVII^{ème} chapitre qui a eu lieu en 1979. C'est en cette année que fut approuvé définitivement le nouveau texte des Constitutions SCJ à présenter à l'approbation du Saint-Siège²³⁹. Ce Chapitre a décidé qu'on appellerait désormais « *Règle de vie* », l'ensemble constitué par les *Constitutions* (code fondamental), pour lesquelles l'approbation du Saint-Siège est requise, et par le *Directoire Général* (code complémentaire), dont l'approbation relève juridiquement du Chapitre Général »²⁴⁰. L'approbation définitive de la *Règle de vie* par le Saint-Siège a eu lieu en 1982. Cette dernière édition est aussi appelée « Constitutions nouvelles »²⁴¹. Ce qui est à l'origine de toutes ces modifications c'est l'appel de l'Église comme le souligne Albert Bourgeois : « c'est à l'appel de l'Église que la révision ou rénovation a été engagée et réalisée et ne fut pas le fait d'une initiative personnelle ou de l'action d'un groupe plus ou moins avancé ou en mal de changement »²⁴². Ce dernier ajoute que les modifications d'après Vatican II entre 1967 et 1982 s'inscrivaient dans le mouvement de rénovation doctrinale et pastorale et des orientations du Concile. La méthode s'est voulue fidèle à la recommandation d'*Ecclesiae Sanctae* (no 4) sur « la consultation convenable des membres ». Le Conseil Général de la Congrégation dehonienne, suite à un décret de la Congrégation pour les Religieux et les Instituts séculiers le 2 février 1984 a apporté aux Constitutions les modifications rendues nécessaires par la promulgation du nouveau *Code de droit canonique*. Selon ce décret, après l'approbation du Conseil Général, les modifications entraient en vigueur « jusqu'au prochain Chapitre Général, à qui il revient d'en décider selon la norme du droit »²⁴³. Le 29 mai 1985, le XVIII^{ème} Chapitre général a approuvé l'ensemble des modifications et a mandaté le Supérieur général à soumettre le texte au Saint-Siège en vue de l'approbation définitive. Ces modifications furent approuvées le 24 juillet 1985²⁴⁴. Ces différents changements de la *Règle de vie* dehonienne montrent la dynamique de la spiritualité de cette famille religieuse et révèlent une réelle difficulté qui est celle de dire de façon définitive ce qu'est la spiritualité dehonienne. Écoutons le débat actuel autour de ce sujet.

²³⁹ Albert BOURGEOIS, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15.1(1987), p. 5.

²⁴⁰ *Les textes capitulaires approuvés par le Chapitre*, dans *Documenta XIII : capitulum generale XVIII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1986, p. 137.

²⁴¹ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, p. 18.

²⁴² A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 16.

²⁴³ *Les textes capitulaires approuvés par le Chapitre*, dans *Documenta XIII*, p. 137.

²⁴⁴ Cf. *Les textes capitulaires approuvés par le Chapitre*, dans *Documenta XIII*, p. 137.

2.2.2. Débat contemporain sur la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne

Qu'est ce que la spiritualité dehonienne²⁴⁵ ? Existe-t-il une spiritualité dehonienne en soi ? Ces questions peuvent paraître surprenantes, anodines et même peuvent scandaliser (surtout lorsqu'elles sont posées par un religieux dehonien qui est sensé vivre une telle spiritualité). Le témoignage de plusieurs religieux dehoniens sur la difficulté de dire avec les mots justes ce qu'est en soi la spiritualité dehonienne est éloquent. Voilà pourquoi, il nous paraît important d'entrer en dialogue avec quelques dehoniens qui ont réfléchi sur cette ambiguïté.

Une spiritualité dehonienne en quête d'identité

Parler d'une spiritualité dehonienne en quête d'identité nous amène d'une façon ou d'une autre à nous interroger (même de manière extrême) sur l'existence d'une spiritualité proprement dehonienne. Nous ne sommes pas les premiers à nous poser cette question, mais la question fut posée plusieurs années auparavant à l'ensemble des membres de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Les réponses à l'existence d'une spiritualité dehonienne furent non seulement diversifiées mais très surprenantes. Venons-en à la question ainsi qu'aux réponses récoltées dans l'enquête dénommée CIRIS (Centro Interazionale di Ricerche Sociali). La question était la suivante : « Existe-t-il aujourd'hui dans la Congrégation une spiritualité distinctive ? »²⁴⁶. À cette question 22,48% de Dehoniens répondirent par l'affirmative. En joignant ceux qui furent d'accord avec réserve on atteignit le chiffre de 48,81%.

Quant au reste du pourcentage, certains Dehoniens furent en désaccord complet, d'autres en désaccord partiel et d'autres encore ne surent pas répondre. Pour Antonio De Sousa Braga (religieux dehonien), cette réponse révèle que des valeurs sont vécues par les religieux dehoniens mais non comme spécifiques de leur spiritualité parce que ces religieux n'ont pas conscience que l'élément d'identité soit requis par leur psychologie. Cela révélerait même une crise d'identité qui serait due selon l'auteur à un manque d'information sur les caractéristiques de la spiritualité dehonienne et sur le charisme du fondateur dans les années

²⁴⁵ Le mot « dehonienne » dérive de Dehon. Léon Dehon est le fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ). Ils sont aussi appelés « les Dehoniens » du nom de leur fondateur. Léon Dehon est né le 14 mars 1843 à la Capelle, une petite ville du département de l'Aisne, au diocèse de Soissons dans le Nord de la France. Il est mort à Bruxelles en Belgique le 12 août 1925. (Cf. André PERROUX, *Père Dehon, qui êtes-vous ? Une vie consacrée à l'amour du Christ. Un message pour nous aujourd'hui*, Rome, Centro Generale Studi SCJ, 2005, p. 7.)

²⁴⁶ Antonio DE SOUSA BRAGA, *Les signes des temps*, dans *Studia Dehoniana*, 3 (1972), p. 11.

de formation, soit après²⁴⁷. Cette réponse fait-elle l'unanimité ? Écoutons-ce qu'en dit Yves Ledure, religieux, prêtre dehonien et philosophe français.

Yves Ledure parlant de la spiritualité dehonienne, l'aborde en termes de quête d'identité. Pour lui, ce qui est en jeu, ce sont les clefs d'interprétation et de compréhension du projet du fondateur. En effet, la juste compréhension du projet du Père Dehon ne réside pas dans la simple répétition de ce qu'il a écrit mais il faut trouver des codes pour déchiffrer le passé. Il faut trouver une grille de lecture pour certains mots qui ne répondent plus au langage spirituel courant. Il faut les actualiser. Faisant l'herméneutique de la fondation de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ), Ledure note dans la vie du fondateur une période d'hésitation dans son désir de la vie religieuse. Il déclare à ce sujet : « La période de Saint-Quentin témoigne chez lui d'une nostalgie de vie religieuse sans contour précis ni finalité bien déterminée »²⁴⁸. Les contacts de Dehon avec plusieurs Congrégations corroborent cette affirmation. Il a fallu l'apport décisif des Sœurs Servantes du Sacré-Cœur et particulièrement celle de leur fondatrice, Mère Ulrich. Même là, Dehon n'y voyait pas encore sa vocation : « Je comprenais et je goûtais les vues de la chère Mère sans y voir une vocation pour moi »²⁴⁹. Le religieux dehonien français montre qu'on trouve encore un déchirement intérieur dans la vie du fondateur en 1877, l'année de la fondation de la Congrégation. Si finalement Dehon adopte le projet de Mère Ulrich, c'est non par un attrait pour une spiritualité du Cœur de Jésus, de type victimal mais pour réaliser un projet ancien qui coïncide avec son sacerdoce²⁵⁰.

Pour Yves Ledure, le projet de fonder une congrégation s'inscrit dans un itinéraire spirituel qui commence bien avant la période de Saint-Quentin. La vie chrétienne de Dehon dans les dix premières années de son existence se construit autour du désir du sacerdoce. Ledure pense que de ce point de vue, c'est le sacerdoce qui est le projet de vie qui unifie le parcours du fondateur. C'est le socle sur lequel s'édifie toute son existence. Ce projet sacerdotal est fortement influencé par l'École française de spiritualité du 17^e siècle avec comme chef de file Bérulle pour qui le prêtre est un autre Christ. Il s'agit d'une conception qui identifie sacerdoce et vie religieuse : « Sacerdoce et vie religieuse sont l'envers et l'endroit d'une même exigence : l'imitation du Christ »²⁵¹. Pour ce religieux français, la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur a vécu selon ce schéma qu'il nomme « fusionnel ».

²⁴⁷ Cf. A. DE SOUSA BRAGA, *Les signes des temps*, p. 13.

²⁴⁸ Yves LEDURE, *En quête d'identité*, dans *Dehoniana*, 6, 2 (2003), p. 137.

²⁴⁹ Léon DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie*, VIII, 8, Rome, Centro Generale Studi, 1983, p. 163.

²⁵⁰ Cf. Y. LEDURE, *En quête d'identité*, dans *Dehoniana*, p. 137.

²⁵¹ Y. LEDURE, *En quête d'identité*, p. 140.

Or au fur et à mesure que l'écart se creuse entre presbytérat et vie religieuse, « le fondement et la raison d'être de telles congrégations s'en trouvent singulièrement fragilisés (...) Il y va de l'identité d'une congrégation comme la nôtre. Or sans identité, il n'y a guère d'identification possible dans le champ ecclésial, et plus généralement dans l'espace culturel »²⁵².

Mais comment opérer le recentrage ? se demande Ledure. Il s'agit d'une réelle difficulté puisque la spiritualité du Cœur du Christ est elle-même devenue problématique car elle est marquée par l'histoire. La dévotion au Sacré-Cœur telle que vécue par le 19^e siècle n'est plus un ressort dynamique qui puisse donner un élan spirituel aujourd'hui. Car elle est hypothéquée par des pratiques et considérations insuffisamment fondées théologiquement et peu ou mal enracinées dans l'Écriture. Par ailleurs, Ledure souligne que si on prend Dehon à partir de son socle romain, on se rend compte qu'il s'agit d'une spiritualité christologique qui privilégie l'approche du Dieu agapè dans un service sociétal. Donc la spiritualité dehonienne est sociétale « parce qu'elle est une pédagogie de l'humain en quête de dignité, de vérité et de charité (...) La spiritualité dehonienne conjugue l'écoute de l'Esprit et les préoccupations socio-culturelles des hommes dans une seule et même dynamique »²⁵³.

Cette réflexion de Ledure qui invite à trouver des clés d'interprétation est judicieuse. Mais suffit-il de trouver des clés d'interprétation et de compréhension du projet du fondateur ? Cette proposition n'est pas nouvelle à notre avis. Cela a fait l'objet de tous les Chapitres Généraux surtout après Vatican II. Par ailleurs, sur quels critères devons-nous comme Dehonien choisir les clés d'interprétation sur lesquelles insiste tant Yves Ledure ? Yves Ledure ne nous en donne pas. A notre avis, cette question est plus que jamais lancinante et appellerait une autre catégorie pour la lecture de la spiritualité dehonienne, c'est le concept de style dont nous nous servons dans le troisième chapitre de cette étude.

La préoccupation de Ledure est la même que celle de plusieurs dehoniens. Elle a fait l'objet d'une réflexion de trois dehoniens dans un article publié dans la revue d'information des Prêtres SCJ de la Province de l'Europe francophone. Ces dehoniens (André Perroux, André Conrath et Jean-Jacques Flammang) tentent de répondre à la question : « qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ? »²⁵⁴. La réponse est on ne peut plus claire. La spiritualité est le point commun le plus marquant qui qualifie l'héritage dehonien. Elle est ce

²⁵² Y. LEDURE, *En quête d'identité*, p. 143.

²⁵³ Y. LEDURE, *En quête d'identité*, p. 146.

²⁵⁴ A. PERROUX (éd.), *Spiritualité : : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, dans *Inter fratres. Informations EF*, (Janvier 2011), p. 12.

qui unit les Dehoniens en congrégation. Ceux-ci appartiennent à un héritage chrétien dans l'Église et sont à la suite du Christ. Cette spiritualité les relie aux origines de la famille religieuse, elle est inséparable de leur histoire, elle inspire leurs vies personnelles et communautaires ; et c'est dans leur spiritualité que s'enracine leur apostolat²⁵⁵. Les auteurs de cet article ajoutent cependant qu'il « semble bien délicat, risqué même, de thématiser une telle spiritualité »²⁵⁶.

Cette difficulté de dire ce qu'est la spiritualité dehonienne est perceptible aussi dans la *Règle de vie* où on ne trouve pas le mot spiritualité. Cela se traduit par une ambiguïté de la définition de certains thèmes chers à la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, comme la Réparation. Ce mot est-il encore compréhensible dans notre contexte ? Que signifie ce mot réparation pour un Dehonien africain par exemple ? Comment la *Règle de vie* dehonienne fait-elle allusion à la dévotion au Sacré-Cœur qui est très marquée par l'histoire ?

2.2.3. Difficulté de thématiser la spiritualité à partir de la Règle de vie dehonienne

Une spiritualité d'un Institut se définit toujours en rapport avec l'expérience originelle du fondateur et naturellement la *Règle de vie* qui incarne les différentes façons de vivre cette spiritualité dans le temps. Dans le cas précis de la spiritualité des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, nous trouvons dans la *Règle de vie* dehonienne cette expression de l'expérience de foi du fondateur. D'ailleurs la première partie de la *Règle de vie* est intitulé *Selon le charisme du fondateur*. Plusieurs allusions concernant cette expérience de foi du fondateur sont faites dans la *Règle de vie* dehonienne.

Au numéro 2, nous notons que la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur trouve son origine dans l'expérience de foi du Père Dehon. Même dans leur union au Christ, les Dehoniens doivent garder la fidélité à l'inépuisable richesse du mystère qui correspond à l'expérience du Père Dehon (Cf. no 16). Cependant, la *Règle de vie* dehonienne ne parle pas de façon explicite de spiritualité ou d'« esprit dehonien » selon l'expression d'Albert Bourgeois. Mais nous retrouvons dans la *Règle de vie* dehonienne quelques expressions pour la traduire : « vie spirituelle » (no 16), « visée spirituelle » (no 26) et « manière d'être et d'agir » (no 38). Pourquoi cette absence, ne cache-t-elle pas une réelle difficulté, celle de traduire dans un langage clair ce qu'est la spiritualité dehonienne ?

²⁵⁵ Cf. A. PERROUX (éd.), *Spiritualité : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, p. 12.

²⁵⁶ A. PERROUX (éd.), *Spiritualité : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, p. 12.

La question mérite d'être posée même si l'ancien Supérieur Général dehonien Albert Bourgeois trouve qu'il s'agit non pas d'une question de spiritualité dehonienne mais d'une question de fidélité des Dehoniens à ce qu'il considère comme une expérience de foi en elle-même²⁵⁷. Mais cela appelle une autre question qui pourrait pointer l'inconsistance de la réponse d'Albert Bourgeois sur ce manque de terme explicite désignant la spiritualité dehonienne dans la *Règle de vie*. S'il s'agit d'une question de fidélité comme le prétend Bourgeois et non pas d'une question de spiritualité dehonienne, il conviendrait de se mettre d'accord sur ce qu'est la spiritualité d'un Institut. Or fondamentalement, la spiritualité d'un Institut ne se définit qu'en rapport avec l'expérience originelle de son fondateur que la *Règle de vie* dehonienne nomme « l'expérience de foi du Père Dehon »²⁵⁸. Or dans le déploiement de la réflexion de Bourgeois, nous trouvons cette imbrication. Est-ce un paradoxe ? Donc la réponse à la question de parler explicitement de la spiritualité dans la *Règle de vie* dehonienne ne pourrait être liée uniquement à une question de fidélité mais plutôt à la difficulté qui subsiste jusqu'à l'heure actuelle de dire de façon claire ce qu'est la spiritualité dehonienne. Cela montre aussi que la réponse de Bourgeois à cette question n'est pas assez claire.

Cependant, nous sommes bien d'accord avec Bourgeois lorsqu'il souligne que l'expérience de tout fondateur d'Institut est à la fois personnelle et exemplaire. Elle est personnelle dans la mesure où elle est incommunicable, non reproductible car marquée de divers traits circonstanciels et culturels. L'expérience de foi du Père Dehon prend en compte non seulement son temps, sa formation, ses sensibilités personnelles mais aussi son milieu et son entourage. Son expérience est exemplaire en vertu de la grâce reçue. Pour étayer son propos, Bourgeois attire l'attention sur le verbe utilisé au numéro 16 de la *Règle de vie*. Dans ce numéro, parlant de l'expérience de foi des Dehoniens en référence à celle du Père Dehon, on utilise le verbe « correspondre » qui n'est pas « reproduire »²⁵⁹.

Pour Bourgeois, c'est avec la même nuance que les Dehoniens doivent comprendre l'expression « disciples du Père Dehon » au numéro 17 de la *Règle de vie*. En effet, c'est du Christ seul que les Dehoniens sont disciples. Une façon de souligner que les Dehoniens ne sont pas les « Imitateurs » du Père Dehon au sens où saint Paul exhortait les Thessaloniens (2 Th 3, 7-9) ou les Corinthiens (1 Co 4, 16 ; 11, 1) à l'imiter lui-même dans sa vie de disciple du Christ. L'expérience de foi du Père Dehon qui inspire les Dehoniens à leur tour est exprimée dans trois brèves formules synthétiques selon le père Albert Bourgeois :

²⁵⁷ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.122.

²⁵⁸ SCJ, *Notre Règle de vie*, 2.

²⁵⁹ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.122.

« Expérience de la ‘présence active de l’amour du Christ’ dans sa propre vie (no 2) ; Sensibilité au péché comme ‘refus de l’amour du Christ’ (no 4) ; Volonté de ‘répondre à l’amour méconnu, dans une adhésion au Christ qui, venant de l’intimité du cœur, doit se réaliser dans toute sa vie (no 5) »²⁶⁰.

Cette argumentation de Bourgeois pour justifier le manque de terme spiritualité dans la *Règle de vie* dehonienne ne lève pas toutes les ambiguïtés pour exprimer de façon claire et distincte ce qu’est la spiritualité dehonienne. On pourrait se poser la même question de savoir si l’allusion à la dévotion au Cœur de Jésus dans la *Règle de vie* dehonienne ne mérite pas une mise au point du point de vue historique. Et même le thème de la réparation si cher au cœur du père Dehon manque de clarté dans la *Règle de vie* dehonienne. D’où l’intérêt de nous arrêter sur cette allusion au Sacré-Cœur dans la *Règle de vie* et le thème de la réparation.

2.2.3.1. L’allusion au Cœur de Jésus dans la *Règle de vie* Dehonienne

Dans l’*Index analytique* de la *Règle de vie* dehonienne, il y a une mention du « Cœur (Sacré-Cœur) »²⁶¹. Six numéros sont consacrés de façon explicite au titre de la Congrégation SCJ : les numéros 1, 6, 8, 16, 26, 144. Trois numéros évoquent le Sacré-Cœur dans l’expérience de foi du Père Dehon : 2, 3, 4. Un numéro (19) parle du Christ comme Cœur de l’humanité et deux numéros mentionnent le Cœur transpercé et le Cœur ouvert du Christ : 2 et 21. En analysant statistiquement les numéros qui se rapportent au Cœur de Jésus dans la *Règle de vie*, nous nous rendons compte que le plus grand nombre de numéros avec une allusion au Sacré-Cœur se rapporte au titre de la Congrégation. Il est à noter que parmi ces six numéros qui mentionnent le Sacré-Cœur dans le titre de la Congrégation, le premier et le dernier numéro correspondent au premier et au dernier numéro de la *Règle de vie* (1 et 144). Ces deux numéros forment une certaine inclusion et pose déjà à notre avis la question de l’identité de la Congrégation dans son rapport à l’histoire. En portant l’expression « Sacré-Cœur de Jésus », le titre de la Congrégation est par le fait même marqué d’une empreinte historique. Ce constat demande à notre avis d’élargir les perspectives de la compréhension de la spiritualité du Sacré-Cœur bien au-delà du simple champ de la *Règle de vie*. Raison pour laquelle nous partirons des questions suivantes : Qu’en est-il de la dévotion au Sacré-Cœur au moment où Dehon fonde la Congrégation ? À quoi la *Règle de vie* dehonienne fait-elle référence lorsqu’elle parle du Cœur de Jésus ?

²⁶⁰ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.124.

²⁶¹ SCJ, *Notre Règle de vie*, p. 220.

2.2.3.1.1 Le début de la spiritualité du Sacré-Cœur dans l'Occident chrétien

Dans une étude, Yves Ledure rappelle que dans l'Occident chrétien, les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles sont considérés comme des époques de mutations qui auront des répercussions sur la conscience chrétienne. On note l'extension et l'affermissement des villes face à une féodalité déclinante. C'est à ce moment que surgissent dans l'Église les ordres mendiants qui insistent sur la pauvreté. À la même époque apparaît la première grande expression de la spiritualité du Cœur de Jésus. Citant Joseph Stierli, Ledure souligne qu'il y a un lien entre le renouveau de la vie religieuse à cette époque et la spiritualité naissante du Cœur de Jésus, qui le conduit finalement à la conclusion selon laquelle la dévotion au Cœur du Christ est originellement une spiritualité monastique²⁶².

La vie monastique a fait de cette spiritualité une école mystique, la proposant et la pratiquant comme un chemin qui conduit à la sainteté. Cependant, Ledure note qu'il existait avant cette période quelques éléments dans la théologie patristique. Cette théologie réfléchissait sur le fait du Côté ouvert de Jésus sur la croix. Elle y voyait dans cette blessure la source de vie. Cette forte articulation entre la vie consacrée et la spiritualité du Cœur du Christ relève pour Ledure d'une tradition mystique et exprime une qualification chrétienne déterminée. A partir de Marguerite-Marie (1647-1690), cette mystique contemplative a donné naissance à un courant populaire avec des pratiques et des exercices bien déterminés. À partir du XIX^{ème} siècle, beaucoup de congrégations dont la spiritualité est inspirée du Cœur de Jésus ont concentré leur spiritualité sur un ensemble d'exercices issus du courant de Paray-le-Monial. La *Règle de vie* dehonienne n'échappe pas à cette influence²⁶³.

Avec Marguerite-Marie Alacoque, la spiritualité du Cœur de Jésus prend une nouvelle dimension. Elle engendre une dévotion, à savoir un ensemble de pratiques. Il s'agit pour Ledure d'une problématique d'extériorisation qui se met en place. L'évolution est pour lui cohérente puisqu'elle correspond à la pratique de toute vie qui est à la fois intériorité et extériorité. Cette dévotion paraisienne au Sacré-Cœur en multipliant les pratiques et exercices, se propose de jeter un pont entre Dieu et l'homme. Pour y arriver, on va travailler la symbolique du cœur pour y voir essentiellement le signe de l'affectivité tandis que dans la mystique médiévale le cœur renvoie à la personne dans sa totalité.

²⁶² Cf. Yves LEDURE, *Spiritualité du Cœur de Jésus et Anthropologie*, dans Yves LEDURE (éd.), *Le Code du Royaume : Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus*, (Clairefontaine Studien, 4), Eischen, Clairefontaine, p. 26.

²⁶³ Cf. Y. LEDURE, *Spiritualité du Cœur de Jésus et Anthropologie*, p. 28.

Léon Dehon s'inscrit dans cette tradition du Moyen-âge qui part de la Passion pour entrer par le Côté ouvert au Cœur du mystère de Dieu. Ledure affirme que pour Dehon, la Passion est le sommet de la Révélation et un livre qu'il faut déchiffrer. La clef d'interprétation est la blessure du Côté de Jésus (Cf. Jn 19, 31-37). Cette blessure invite à aller au-delà de ce qu'on perçoit. Cette dévotion au Cœur du Christ opère une sorte d'intériorisation du dernier évènement historique de la vie de Jésus. La blessure permet de faire le passage du visible à l'invisible²⁶⁴. Ledure ne manque pas de critiquer la *Règle de vie* dehonienne dans la mesure où selon lui, il y aurait eu une forte influence du courant paraisien. Pour lui, beaucoup de numéros détaillent une multitude de prescriptions juridiques ou pratiques. Cela montre à quel point une certaine présentation a fini par réduire la dévotion au Cœur de Jésus à un certain nombre de pratiques ou d'exercices dont la seule justification reposait sur les révélations privées à Marguerite Marie²⁶⁵. Cette critique, à notre avis, vient corroborer la pensée selon laquelle la spiritualité dehonienne demeure une quête et que la *Règle de vie* dehonienne reste soumise à une dynamique.

Néanmoins, le Père Dehon va être fortement marqué par l'influence de ce double courant orienté, l'un vers l'intériorité (courant monastique) et l'autre vers l'extériorité (courant paraisien). C'est ainsi que faisant la synthèse et vivant de cette spiritualité, Léon Dehon va la mettre au service des hommes de son temps. Ledure fait remarquer qu'on note une certaine évolution chez le Fondateur. L'expression « Règne social du Sacré-Cœur » qui va contribuer à diffuser la spiritualité du Sacré-Cœur est pour Yves une manière de mettre le message chrétien au service de l'homme moderne. La spiritualité dehonienne du Cœur du Christ est dans le sens fort une mystique qui doit transformer la vie sociale du peuple²⁶⁶. C'est ce que fit Léon Dehon.

2.2.3.1.2. Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans la société

Cette réflexion renvoie à la *Règle de vie* dehonienne numéro 4 et présente la touche particulière de la spiritualité dehonienne. Elle traduit « une évolution significative et une distanciation progressive par rapport aux dérives 'réactionnaires' du courant paraisien »²⁶⁷ que Léon Dehon avait épousé au départ de sa spiritualité. En effet dans la *Règle de vie* numéro 4, il est dit ce qui suit : « Le Père Dehon (...) connaît les maux de la société (...) il veut y

²⁶⁴ Cf. Y. LEDURE, *Le Règne social du Sacré-Cœur*, dans LEDURE Yves (éd.), *Le Code du Royaume : Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus* (Clairefontaine Studien, 4), Eischen, Clairefontaine, p. 55.

²⁶⁵ Cf. Y. LEDURE, *Le Règne social du Sacré-Cœur*, p. 61.

²⁶⁶ Cf. Y. LEDURE, *Spiritualité du Cœur de Jésus et Anthropologie*, p. 43.

²⁶⁷ Joseph FAMERÉE, *Commentaire critique*, p. 153.

répondre par une union intime au Cœur du Christ, et par l'instauration de son Règne dans les âmes et dans la société »²⁶⁸. Le Père Dehon concrétise cette intuition par la fondation d'une revue mensuelle en 1889 qui porte le titre de cette partie : « Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés » avec pour intention de promouvoir le Règne social du Sacré-Cœur. Pour le Père Dehon, il s'agissait d'un puissant moyen d'apostolat²⁶⁹.

Notons cependant que la date de lancement de cette revue est particulièrement significative au titre de centenaire, et, pour Léon Dehon, d'un double centenaire. Celui de la grande Révolution de 1789, dont la célébration se préparait activement et solennellement en France et aussi le deuxième centenaire du message du Sacré-Cœur au roi Louis XIV, en 1689. Il s'agissait d'une invitation à représenter le Cœur du Christ sur le drapeau national et surtout un appel à faire de la dévotion au Sacré-Cœur le ressort d'une rénovation nationale contre-révolutionnaire²⁷⁰. Cette coïncidence était l'occasion du lancement par Léon Dehon de la dite revue mensuelle pour promouvoir le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés. Peut-on affirmer que la revue du Père Dehon trouve dans la référence à la Révolution de 1789 toute son explication et sa raison d'être ?

Albert Bourgeois pense que le propos de Léon Dehon dépasse de beaucoup celui de toute la panoplie littéraire catholique à laquelle la célébration du centenaire a donné lieu. Pour lui, la promotion du Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés ouvre une perspective beaucoup plus large que celle d'une simple polémique pour la restauration d'un régime politique ou d'un régime plus conforme aux principes de la morale et de la foi²⁷¹.

Malgré tout, est-il possible de débarrasser l'intuition du Père Dehon qui est d'instaurer le Règne du Sacré-Cœur dans les âmes et dans la société à partir du lancement de sa nouvelle revue, des oripeaux historiques d'une spiritualité dominante dans le Catholicisme français du 19^{ème} siècle ? A notre avis la question rejoint notre analyse de la compréhension du titre de la Congrégation 'Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur' qui n'échappe pas à cette ambiguïté. Ledure se pose la même question et évoque même la contestation d'un ex-oratorien, Mathieu Tabaraud (1744-1832) du courant dominant de la dévotion au Sacré-Cœur : « Avant la Révolution, écrit-il, à propos de Paris, le Sacré-Cœur ne se trouvait que dans quatre églises : Saint-Sulpice, Saint-Laurent, Saint-André-des-Arts, Saint-Nicolas du Chardonnet.

²⁶⁸ SCJ, *Notre Règle de Vie*, n° 4.

²⁶⁹ Cf. Albert BOURGEOIS, *Le Père Dehon et 'Le Règne du Cœur de Jésus' 1889-1892*, dans *Studia Dehoniana*, 25.1(1990), p. 3.

²⁷⁰ Cf. Yves LEDURE, *Le Père Léon Dehon 1843-1925 : Entre Mystique et Catholicisme social*, Paris, Cerf, 2005, p. 143.

²⁷¹ Cf. A. BOURGEOIS, *Le Père Dehon et 'Le Règne du Cœur de Jésus' 1889-1892*, p. 139.

Aujourd'hui il est partout, même à Notre-Dame, sur les portes des tabernacles. Cette dévotion prend la place de tout (...) »²⁷². Cette difficulté liée au contexte même de naissance de la Congrégation et qui est désormais pour les Prêtres SCJ comme leur talon d'Achille transparait dans la *Règle de vie* lorsqu'il s'agit de parler d'un thème comme la 'réparation' qui est au fondement de l'Institut.

2.2.3.2. La difficulté d'expliquer la « Réparation » dans la *Règle de vie* dehonienne

Faut-il encore parler de la réparation?²⁷³ Est-ce un terme approprié pour aujourd'hui ? Ces questions furent lancinantes dans la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur après le Concile Vatican II. À propos de cette difficulté de parler de la réparation à cette période de la congrégation dans la *Règle de vie* dehonienne, André Perroux consacre une étude²⁷⁴ sur le numéro 23 de la *Règle de vie* dehonienne, numéro qui donne en même temps la définition de ce terme. Il réserve un chapitre à la difficulté de parler de la réparation aujourd'hui. Sa question est la suivante : faut-il parler de la réparation aujourd'hui ?²⁷⁵ Il donne un essai de quatre réponses. Nous entrerons en dialogue avec Perroux dans ces différentes réponses tout en ayant en vue le fil rouge qui traduit en fin de compte la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne.

La première réponse de Perroux est traduite par la mention de l'interrogation des membres de la Congrégation SCJ dans l'après Vatican II, qui se posent la question de l'opportunité de parler de la réparation. Nous sommes en 1970, c'est une année décisive pour l'Institut qui est engagé dans le processus de la rénovation selon l'esprit conciliaire avec la mise en place d'une commission SCJ chargée de préparer le projet de la révision de l'actuelle *Règle de vie* dehonienne. Cette question de la place du terme 'réparation' revient à l'ordre du jour au Chapitre Général SCJ de 1973.

²⁷² R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris, DDB, 1972, p. 241, cité par Yves LEDURE, *Léon Dehon entre mythe et histoire : l'oubli du sociétal ?*, dans *Dehoniana*, 10 (2012), p. 89.

²⁷³ Le terme est un mot composé, « ré-paration » qui vient du latin tardif « re-paratio ». Ce mot est passé dans les langues d'origines latines à une époque récente et au début du XIV^{ème} siècle en ce qui concerne la langue française. Dans le langage courant, il renvoie à plusieurs registres. Un registre concret, qui est par exemple, réparer quelque chose pour remettre en fonctionnement. Un registre juridique ou commercial qui renvoie à reconnaître son erreur, redresser un tort, ... (Cf. A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 11). Dans l'histoire de spiritualité, ce mot fait référence à un courant de spiritualité qui tourne autour de Marguerite-Marie (1647-1690) et de Paray-le-Monial. La réparation porte le sceau des visions de cette sainte. La vision principale date de 1675, dans l'octave du jour du Saint Sacrement où le Christ a demandé à la sainte que le premier vendredi après l'octave du saint sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer son Cœur, en communiant ce jour là et en faisant « réparation d'honneur par une amende honorable, pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels » (Johannes DIJKMAN, *La Réparation au temps du Père Dehon et en notre temps*, dans *Studia Dehoniana*, 3 (1996), p. 71.)

²⁷⁴ André PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, dans *Studia Dehoniana*, 22 (1988), p. 1-122.

²⁷⁵ André PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 7.

En nous référant au texte issu de ce Chapitre Général SCJ de 1973 dont parle Perroux, nous avons noté la grande difficulté qu'ont éprouvée les membres de ce Chapitre de dire de façon précise l'opportunité de parler de la réparation. Tout en reconnaissant que le Fondateur a voulu mettre l'accent sur *l'Amour et la Réparation* comme deux traits de tous les temps, les membres du Chapitre reconnaissent que « le renouveau de la pensée théologique suscité par le Concile pose plus de questions qu'il ne donne de réponses »²⁷⁶. Les membres du Chapitre se montrent prudents et affirment qu'il ne suffit pas de présenter la vie réparatrice qui n'inspire pas leur élan vers Dieu et leur engagement apostolique.

Confrontés à ces difficultés, les participants à ce Chapitre se sont contentés de donner « quelques orientations assez larges »²⁷⁷ en attendant « des études plus poussées qui permettront d'aller plus loin dans la présentation de l'idée réparatrice considérée dans toutes ses dimensions »²⁷⁸. Ces interrogations ne sont pas restées sans effet car elles ont « pesé lourd (...) au moment où ont été préparés les schémas de textes pour le Chapitre de 1973. De ce fait, à part une mention de l'expression classique, 'l'esprit d'amour et de réparation', le 'projet de révision' des Constitutions (1972), à propos du but et de l'esprit de la Congrégation, ne comporte pas une seule fois le mot 'réparation' »²⁷⁹.

La deuxième réponse de Perroux concernant le thème 'réparation' souligne qu'il s'agit d'un mot qui passe difficilement. Mais la question que nous continuons à nous poser et qui est pour nous un paradoxe est celle de savoir : pourquoi, le mot réparation trouve moins d'adeptes dans une Congrégation où à l'origine toutes les énergies et les désirs du Fondateur étaient orientés vers un Institut du Sacré-Cœur et de réparation ? Nous l'avons souligné fort bien cet attrait du fondateur vers l'esprit de réparation dans l'historique de la *Règle de vie* avant la fondation de la Congrégation. Cette difficulté ne révèle-t-elle pas une crise identitaire ? Est-ce que la difficulté peut être tout simplement liée au fait qu'on ne trouve pas le mot 'réparation' dans les Écritures comme le souligne Perroux ou encore que « les correspondances en certaines langues non latines ne donnent pas du tout satisfaction en ce contexte précis ? »²⁸⁰. Nous pensons qu'il faille réévaluer la manière de procéder de la Congrégation à partir du concept de style.

²⁷⁶ *Les Textes capitulaires*, dans *Documenta VII*, p. 109.

²⁷⁷ *Les Textes capitulaires*, dans *Documenta VII*, p. 109.

²⁷⁸ *Les Textes capitulaires*, dans *Documenta VII*, p. 109.

²⁷⁹ A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 9.

²⁸⁰ A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 10.

La troisième réponse de Perroux fait allusion à l'hésitation des membres de la Congrégation au Chapitre de 1973 à parler de la réparation dans la *Règle de vie*. La question directrice est celle du 'comment' parler de la réparation. La réponse à la question du 'comment' reste ambiguë dans la réponse du Chapitre. Ce qui est rapporté, c'est l'option finale de parler de la réparation dans la mesure où dans certains pays, les Prêtres SCJ sont identifiés à partir de la réparation : « les Prêtres réparateurs »²⁸¹. C'est la quatrième réponse de Perroux à la question posée au début de cette étude sur la réparation, sur son actualité aujourd'hui. La question que nous nous posons est celle de savoir si l'argument avancé par le Chapitre pour parler de la réparation est suffisant. Cela ne traduit-il pas une fois de plus une crise d'identité ? Ce débat sur l'opportunité d'introduire le mot réparation dans la *Règle de vie* se fait ressentir même dans la définition qui lui est attribuée dans celle-ci. Le thème réparation reste à notre avis bien flou au-delà de l'actualisation qu'on lui a donné dans la *Règle de vie* dehonienne.

Dans la *Règle de vie* dehonienne, ce mot renverrait selon Perroux à « une attention privilégiée à l'amour de Dieu contemplé dans le Cœur du Christ, et à partir d'une vive conscience de l'amour méconnu, une participation fervente à ce mouvement de l'amour rédempteur par l'oblation de notre vie avec et comme le Christ »²⁸². Nous rencontrons surtout les mots 'réparation' et l'adjectif 'réparatrice' dans quelques numéros de la *Règle de vie* dehonienne. Ainsi au numéro 6, nous avons l'expression 'oblation réparatrice' qui renvoie à l'offrande du Christ à son Père pour les hommes. Au numéro 7, nous avons le 'culte d'amour et de réparation' désiré par le Cœur de Jésus. Les Dehoniens sont appelés à lui rendre ce culte toute leur vie. Cette expression est aussi une reprise des *Notes Quotidiennes* du Père Dehon²⁸³.

Au numéro 23, il y a non seulement la définition de la réparation mais une allusion à la vocation réparatrice des Dehoniens comme un stimulant de leur apostolat. Au numéro 24, nous avons 'la vie réparatrice' par les souffrances que les dehoniens peuvent endurer et au numéro 84, la 'vocation réparatrice' par l'adoration eucharistique²⁸⁴. Ainsi la réparation est une dimension de la vocation et de la vie des Dehoniens. Cela est observé dans l'expérience de foi du Père Dehon décrite comme adhésion dans la foi au Christ et comme une expérience d'un certain sens du péché qui dénote un refus de l'amour du Christ. Ce refus suscite en Léon

²⁸¹ A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 10.

²⁸² A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, p. 18.

²⁸³ Cf. L. DEHON, *Notes Quotidiennes I*, p. 35.

²⁸⁴ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15, 3 (1989), p.631.

Dehon une certaine réponse d'où la réparation qui s'effectue par une union intime au Christ. Au niveau pastoral, cela s'exprime par une attention particulière aux hommes et particulièrement aux plus démunis. En un mot, Léon Dehon veut faire de sa vie une « messe perpétuelle »²⁸⁵.

Dans cette perspective, l'expérience des Dehoniens doit être vécue comme une oblation avec le Christ et au Christ dans son amour pour le Père. C'est d'ailleurs le but de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur qui se trouve au numéro 6 de la *Règle de vie* dehonienne. Il s'agit de l'union de la vie religieuse dehonienne à l'oblation réparatrice du Christ. C'est dans un engagement avec le Christ que les Dehoniens se proposent de remédier au péché et au manque d'amour dans l'Église et dans le monde. Il y a dans cette conception de la réparation aussi l'idée d'une réparation envers le Christ²⁸⁶. En arrière fond nous avons la notion de réparation-consolation qui peut être controversée. Nous pouvons mieux saisir ici la critique d'Yves Ledure qui souligne une influence prépondérante du courant paraisien sur la *Règle de vie* dehonienne.

Dans la *Règle de vie* dehonienne, le mot réparation est expliqué au numéro 23 comme suit : « Ainsi comprenons-nous la réparation : comme l'accueil de l'Esprit » (Cf. 1 Th 4, 8). André Perroux fait remarquer que pour plusieurs Dehoniens, cette définition ne fonctionne pas toujours aussi bien que prévu et il faut reconnaître que c'est un thème encore discuté. Certains se demandent si l'expression « accueil de l'Esprit » a été utilisée à bon escient. D'autres, par contre, pensent que dans le contexte actuel de l'Église, tout en tenant compte des préoccupations œcuméniques, ajouter « un peu de Saint Esprit » ne ferait pas de mal. D'autres encore trouvent l'allusion à l'Esprit trop banale²⁸⁷.

Cette façon d'analyser le thème de la réparation dans la *Règle de vie* témoigne de la même difficulté de dire exactement ce qu'est la spiritualité dehonienne. Elle manifeste un embarras et en même temps elle est surprenante pour nous car André Perroux, ancien Assistant Général a collaboré pour une grande part à la rénovation de la présente *Règle de vie* dehonienne après Vatican II. C'est la grande difficulté de plusieurs Dehoniens aujourd'hui de dire exactement ce que c'est que la réparation à partir de leur propre culture.

Comme africain et dehonien, nous nous sommes posés la question de savoir ce que signifie ce terme pour nous. Dans la traduction littérale de notre langue maternelle qui est le

²⁸⁵ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.631.

²⁸⁶ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.633.

²⁸⁷ A. PERROUX, *La Réparation, accueil de l'Esprit*, dans *Studia Dehoniana*, 22 (1988), p. 4.

gwomàla, un groupe linguistique de l'ouest du Cameroun, le terme réparation 'nyàpsse' fait référence aux choses. D'ailleurs, il n'existe pas de mot pour désigner la réparation dans cette langue mais plutôt le verbe 'réparer'. Réparer le toit d'une maison par exemple ou faire réparer sa chaussure par le cordonnier. Quant à l'expression « Réparation d'honneur », elle se traduirait par 'réparer l'honneur' d'une autorité, en d'autres termes restaurer l'honneur bafoué.

'Réparer l'honneur' pourrait se comprendre dans la mesure où nous avons dans la tradition bamiléké, des chefferies traditionnelles et à la tête de chaque chefferie un roi. Il a existé dans l'histoire (et cela commence à changer déjà aujourd'hui), des cas d'amendes pour ceux qui faisaient outrage au chef traditionnel. Ceux-ci devaient payer une amende par le don d'une chèvre ou d'un mouton à la chefferie. C'était une forme de réparation à ceux qui faisaient outrage au chef traditionnel. Ceci dit, comment opérer le passage entre cette compréhension de la notion de réparation comme dehonien africain, issu d'une culture précise comme la culture bamiléké, à une dévotion au Sacré-Cœur ? Étant donné que cette même dévotion est marquée par une empreinte historique, comment opérer ce passage ? Car s'il y a réparation d'honneur pour outrage fait au roi dans la culture bamiléké, cela signifie qu'il existe en arrière fond une certaine contestation : soit de l'autorité du chef traditionnel, soit des aspects de la vie de ce roi que l'accusé ne partage pas. Le passage de cette conception traditionnelle à une compréhension occidentale de la dévotion comme celle du Sacré-Cœur nous paraît délicat dans la mesure où il peut subsister dans notre subconscient le sentiment de réparer non pas une faute commise, mais d'être en face d'un être qui cherche à tout pris à imposer son autorité.

Il est intéressant de souligner ici que cette ambiguïté ne se retrouve pas seulement dans la culture africaine mais que les Dehoniens européens se posent la même question. Dans cette perspective, André Perroux citant Henri Dorresteijn montre que le mot 'réparation' dans le langage courant renvoie à un monde très concret, matériel. En effet, on répare pour mettre quelque chose en état de fonction comme une voiture ou un vêtement. Un autre dehonien Johannes Dijkman, parlant de la réparation, évoque la même difficulté de compréhension. Ce dernier, dans un article intitulé *La Réparation au temps du Père Dehon et en notre temps*²⁸⁸, souligne que le mot évoque dans sa culture néerlandophone des associations étranges. Il y a la dimension purement matérielle comme réparer un vélo. Et le mot honneur lui « fait penser

²⁸⁸ Johannes DIJKMAN, *La Réparation au temps du Père Dehon et en notre temps*, dans *Studia Dehoniana*, 3 (1996), p. 69-77.

surtout aux classes supérieures : l'honneur du roi, du pape, de la noblesse. Honneur à l'autorité »²⁸⁹. Pour lui l'expression appropriée serait « réparation d'amour » qui n'a pas un caractère tout simplement culturel ou affectif mais plus profond comme le présente l'histoire de son évolution et de sa compréhension à travers le temps.

Notre étude dans ce Chapitre a porté essentiellement sur la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne. Avant d'aborder ce thème directeur, nous nous sommes arrêtés sur la difficulté de parler de la spiritualité en général aujourd'hui. Nous avons remarqué un regain de la notion de spiritualité dans le contexte actuel. Les recherches effectuées nous ont amené à présenter précisément trois orientations : une spiritualité qui se veut intégrale, une spiritualité laïque ou athée et une spiritualité chrétienne. La grande difficulté consistant à déceler le niveau d'imbrication des trois et particulièrement la frontière entre les trois pistes retenues.

Néanmoins, nous relevons que la spiritualité dite intégrale se veut une spiritualité qui prend en compte tous les domaines de l'existence. Comme le souligne Achiel Peelman, la spiritualité intégrale est quelque chose qui encadre la vie de l'homme, jour après jour²⁹⁰. Quant à la spiritualité laïque ou athée, elle se veut une spiritualité sans Dieu. L'esprit faisant partie de l'homme, la spiritualité est, comme le souligne Comte-Sponville, la plus haute partie de l'être humain²⁹¹. C'est dans cette perspective que Luc Ferry la conçoit comme une spiritualité qui s'est libérée des « oripeaux théologiques »²⁹². Concernant la spiritualité chrétienne, elle est basée sur la manifestation de Dieu dont le climax est l'Incarnation du Verbe de Dieu²⁹³. C'est une spiritualité dans laquelle l'homme fait l'expérience personnelle de Dieu²⁹⁴. Cette spiritualité intègre la spiritualité d'un Institut. Cette dernière renvoie aux vécus des membres d'un Institut selon le charisme qu'une personne ou un groupe a reçu de l'Esprit²⁹⁵.

Quant au point central de notre étude sur 'la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne', nous avons relevé cet embarras dans la présentation de l'historique de la *Règle de vie* SCJ. La *Règle de vie* dehonienne a suivi au cours de l'histoire plusieurs modifications, modifications qui touchent finalement à son fondement et introduit du coup l'idée d'une Congrégation en quête d'identité. Nous sommes entrés en dialogue avec quelques Dehoniens

²⁸⁹ Johannes DIJKMAN, *La Réparation au temps du Père Dehon et en notre temps*, p. 69.

²⁹⁰ Cf. A. PEELMAN, *Spiritualité et conscience planétaire*, p. 23.

²⁹¹ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *L'Esprit de l'athéisme*, p. 143.

²⁹² L. FERRY, *La révolution de l'amour*, p. 165.

²⁹³ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 49.

²⁹⁴ Cf. S. ROBERT, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, p. 263.

²⁹⁵ Cf. L. BOISVERT, *Charisme : Spiritualité, mission*, p. 49.

dans un débat contemporain sur la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne. À l'issue de ce débat, nous avons retenu que la Congrégation SCJ reste engagée dans une recherche permanente de son identité, elle est marquée par une empreinte historique. Elle devra trouver des clefs d'interprétation pour son histoire (Yves Ledure).

La difficulté perçue déjà dans l'historique de la *Règle de vie*, a rejailli au moment de thématiser la spiritualité dehonienne à partir de sa *Règle de vie*. Cette difficulté s'est traduite dans l'allusion au Sacré-Cœur dans le titre de la Congrégation SCJ. Celle-ci nous a conduit au contexte de la naissance de l'Institut, un contexte marqué par une spiritualité dominante qui est celle du Sacré-Cœur. D'où l'ambiguïté même du titre de la Congrégation qui porte déjà en lui-même son talon d'Achille. Cette complexité s'est fait ressentir lorsque nous avons abordé le thème même de la 'réparation' qui est un thème qui se trouve au fondement de la Congrégation. Notre étude nous a montré que le terme restait flou non seulement pour les Dehoniens eux-mêmes à partir de leur culture, mais aussi nous avons montré que sa définition n'était pas claire dans la *Règle de vie* dehonienne.

Face à cette difficulté de parler de la spiritualité dehonienne, Yves Ledure propose une clé d'interprétation de la spiritualité dehonienne à partir du Côté ouvert du Christ en référence à Jn 19, 31-37. Cette proposition est judicieuse, mais nous nous posons la question de savoir sur quel critère porte le choix de Ledure ? A notre avis, il faudrait faire appel à un autre concept pour lire l'identité dehonienne, celui du style. Le style comme la manière d'être des Dehoniens, un style qui s'inscrit dans le style messianique du Christ comme le propose Theobald dans sa lecture du Christianisme comme style. Et du coup la proposition de Ledure se trouve prise en compte dans cette démarche. D'où l'intérêt de consacrer une étude à 'La pertinence du concept de style pour analyser la spiritualité dehonienne'. Ce sera l'objet de notre prochain chapitre.

CHAPITRE 3 - LA PERTINENCE DU CONCEPT DE STYLE POUR ANALYSER LA SPIRITUALITÉ DEHONIENNE

Le chapitre précédent nous a permis de nous rendre compte de la difficulté de cerner la spiritualité dehonienne. « Spiritualité en quête », « risque de la conceptualiser » sont autant d'expressions qui ont révélé cette complexité. Yves Ledure propose comme solution pour juguler cette difficulté, la blessure du Côté ouvert du Christ qui pourrait servir désormais de clé d'interprétation de la spiritualité dehonienne. Tout en trouvant cette proposition pertinente, nous la trouvons limitée aussi dans la mesure où il faudrait se mettre d'accord sur les critères du choix de la clé d'interprétation. C'est dans cette perspective que nous suggérons le concept de style qui implique une double dimension : la manière d'être des Dehoniens, une manière d'être qui s'inspire de la manière d'être du Christ Lui-même que Christoph Theobald appelle le style messianique. Cette proposition prend du coup en compte la suggestion d'Yves Ledure. C'est l'objectif que nous nous fixons dans ce chapitre à savoir : nous servir du concept de style pour lire l'identité dehonienne en partant précisément de sa *Règle de vie*. Il s'agit pour nous dans cette partie de mener une réflexion théologique sur la spiritualité dehonienne en nous basant précisément sur sa *Règle de vie*.

Cette étude comportera quatre points. Tout d'abord, nous nous demanderons si la présentation de la *Règle de vie* dehonienne répond à une façon de procéder donc à un *modus procedendi* ou à une méthode. Ensuite, nous traiterons de la *Règle de vie* dehonienne comme reflet du style de Vatican II. Nous ferons l'analyse stylistique de la structure littéraire de la *Règle de vie* dehonienne. Nous aborderons les orientations apostoliques dehoniennes comme un style. Et enfin, nous verrons comment la vie fraternelle en communauté peut traduire une manière d'être dehonien.

3.1. L'analyse stylistique de la structure littéraire de la Règle de vie dehonienne

L'étude de cette partie s'inspire du travail élaboré par le père Albert Bourgeois²⁹⁶ sur les deux premiers chapitres de notre *Règle de vie*. Il estime que les trois autres, les chapitre III, IV, et V, de par la nature de leur contenu sont plus pratiques et juridiques. De ce fait, ils demandent un autre type de développement. Nous allons suivre le schéma proposé par Bourgeois dans l'analyse littéraire des deux premiers chapitres. Dans cette présentation Bourgeois subdivise les premier et deuxième chapitres comme suit. Dans les numéros 1-8, qui

²⁹⁶ Il est religieux, Prêtre du Sacré-Cœur de nationalité française. Il a été aussi Supérieur Général des Prêtres du Sacré-Cœur (SCJ).

portent sur le premier chapitre intitulé *Selon le charisme du Fondateur*, ce religieux dehonien fait une reformulation. La fondation de la Congrégation est attribuée à Jean-Léon Dehon (no 1). L'expérience de foi de ce dernier est à l'origine de la Congrégation (no 2-5) et c'est à partir de cette expérience que l'Institut tient son caractère propre au service de l'Église (no 6-7), selon un statut canonique déterminé (no 8).

Quant aux numéros 9-39 qui portent sur la première partie du deuxième chapitre intitulé *Avec le Christ au service du royaume*, Bourgeois identifie ici l'expérience de foi dehonienne et la vie religieuse dehonienne. Il propose la structure qui suit :

Dans les numéros 9-15, l'ancien Supérieur Général dehonien identifie, en se référant particulièrement aux numéros 9 et 13, la dimension d'une foi vécue avec les autres chrétiens. En effet, « avec tous nos frères chrétiens », nous vivons dans la foi notre vocation religieuse pour parvenir à la sainteté. Nous vivons cette vocation religieuse comme un don particulier et un engagement à suivre le Christ par la profession de tendre à la charité parfaite.

Albert Bourgeois propose le titre de « Disciples du père Dehon » aux numéros 16-39. Il les subdivise en deux parties. Les numéros 16-25 portent sur le principe et le centre de la vie dehonienne. Il s'agit des modalités de la vie dehonienne en union au Christ dans le mystère de son Cœur. On peut y déceler une oblation vécue dans la disponibilité et la solidarité (Cf. no 18 et 21) ainsi que l'insertion des religieux Dehoniens dans le mouvement de l'amour rédempteur (no 21), selon les différentes modalités d'une vocation réparatrice (no 22-25). Concernant les numéros 26-39, Bourgeois parle du charisme prophétique dehonien au service de la mission de l'Église (Cf. no 26-34) et un charisme inséré dans le monde d'aujourd'hui (Cf. no 35-39)²⁹⁷. Bourgeois fait remarquer que cette analyse risque de trahir ou distinguer vocation baptismale et vocation religieuse d'une part et 'spiritualité et mission' d'autre part. Mais la réflexion sur l'expérience de foi et la vie spirituelle dehoniennes devra être attentive à corriger cette première impression. Il en vient à cerner dans la structure littéraire de ces deux premiers chapitres de la *Règle de vie* dehonienne plusieurs démarches : existentielle, dialogale et eschatologique.

Dans la démarche existentielle, la référence à l'expérience donne un rythme au texte. Il s'agit tout au début de l'expérience de foi du Père Dehon (no 2), de l'expérience de foi des Dehoniens avec tous les chrétiens (no 9) en correspondance à l'expérience du Père Dehon et de nos aînés (no 16). Pour Bourgeois, cette référence à l'expérience confère à l'ensemble une

²⁹⁷ Cf. Albert BOURGEOIS, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15,1 (1987), p. 20.

sorte de dynamique interne qui permet de reconnaître les « temps » et les « moments » comme une nouvelle structure à la fois vitale et littéraire. Il trouve les articulations qui marquent l'itinéraire existentiel dehonien dans les trois numéros introductifs 9, 16, 26. Cela est symbolisé par les participes : « Initiés, appelés, consacrés »²⁹⁸. Ces participes décrivent le mouvement dehonien de l'initiation à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Le dehonien est appelé à s'engager sans réserve pour l'avènement de l'humanité nouvelle en Jésus-Christ comme le rapporte le numéro 39 de la *Règle de vie dehonienne*. Albert Bourgeois souligne que dans les trois numéros, on note une triple référence se rapportant à la personne et au mystère du Christ, expérimenté dans la foi, dans l'amour et dans le don ; la référence à l'Église, comme lieu et milieu de notre initiation, de notre vocation et de notre consécration ; une référence à l'Esprit, pour la confession de foi, pour la vie spirituelle et la 'visée spirituelle' qui caractérisent le service de notre charisme prophétique²⁹⁹.

Quant à la dynamique dialogale, ce dehonien propose une description à partir des trois développements qui portent sur l'expérience du Père Dehon, de la foi baptismale des Dehoniens et de la vie dehonienne. Les numéros 2-3, 10-11, 19-21, qui décrivent comme un premier temps de l'initiation, de la rencontre ou de la découverte de Jésus-Christ qui est appel et vocation, sont mis en parallèle avec les numéros 4-5, 13-14, 17-18/22-24 et 26-39, qui décrivent la réponse spirituelle et apostolique dans laquelle, pour le Père Dehon et pour les Dehoniens, s'exerce leur « charisme prophétique » et se réalise leur mission ecclésiale. Bourgeois voit dans cette dynamique celle de l'expérience spirituelle chrétienne elle-même³⁰⁰.

Concernant la perspective eschatologique, l'ancien Supérieur Général dehonien évoque qu'aux principales articulations du texte de la *Règle de vie dehonienne* apparaît une formule de caractère eschatologique. Il y revient dans quelques numéros qui soulignent de façon explicite le caractère eschatologique. Par exemple, le numéro 10 à propos de la mission du Christ : « ...quand, par Jésus, Dieu sera tout en tous » qui se réfère à Rm 8, 22-23 et 1 Co 15, 28. Ici Bourgeois fait allusion au chapitre 8 de *Lumen Gentium* qui traite explicitement du « caractère eschatologique de l'Église en marche et de son union avec l'Église du ciel », comme horizon de toute la vie de l'Église et de la vie religieuse en particulier. C'est dans cette perspective que s'inscrit la *Règle de vie dehonienne*³⁰¹.

²⁹⁸ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 21.

²⁹⁹ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 21.

³⁰⁰ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 22.

³⁰¹ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 24.

Analysant le titre du deuxième chapitre de la *Règle de vie* dehonienne qui porte sur la *sequela christi*, Bourgeois note qu'il ne s'agit pas d'une simple présentation de la vie religieuse, mais le titre en soi indique dans quelle direction il faut regarder pour en saisir le « sens ». C'est ce qui est exprimé dans le numéro 14 de la *Règle de vie* : notre vocation religieuse « trouve son sens dans l'adhésion pleine et joyeuse à la Personne de Jésus. Elle nous engage à suivre le Christ... ». En effet, caractériser la vie religieuse par « la suite du Christ » est traditionnel et Bourgeois reprend quelques textes du Concile Vatican II à ce sujet : LG 44 ; PC 1, 2, 5, 8, 13. La *Règle de vie* dehonienne s'inscrit dans ce qui apparaît dès les origines comme une forme déterminée et concrète de vie à la suite du Christ. C'est sur cette forme de vie telle qu'elle est et doit être vécue dans la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur que la *Règle de vie* dehonienne fait des propositions.

En parcourant les numéros 1-85 de la *Règle de vie* dehonienne, Albert Bourgeois a dénombré six fois dans le texte l'expression qui se rapporte à la *Sequela Christi*. Il s'agit des numéros 9, 14, 29, 41, 44, 59 :

« Tout quitter pour suivre le Christ (9)

Suivre le Christ chaste, pauvre et obéissant (14)

Dans le célibat pour le Royaume, suivre le Christ (41)

Par la pauvreté répondre à son invitation : 'Va, vends ce que tu as...puis viens, suis-moi'(44)

Suivre le Christ...dans une communauté fraternelle (59) »³⁰².

Aussi le numéro 29 reprend l'expression 'à sa suite' dans le contexte de la participation à la mission de l'Église, qui doit être celle des Dehoniens en raison de leur visée spirituelle et de leur charisme prophétique³⁰³. Dans l'ensemble des numéros 9-39 qui sont consacrés à la description de l'expérience et de l'inspiration de la vie religieuse dehonienne 'à la suite du Christ', s'ouvre et s'achève sur son nom comme en une sorte de grande inclusion : « Dans l'Église, nous avons été initiés à la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ (9) (...) pour l'avènement de l'humanité nouvelle en Jésus-Christ (39) »³⁰⁴.

En définitive, le numéro 9 de la *Règle de vie* dehonienne suggère des expressions qui résument l'expérience de foi des Dehoniens : « nous avons été initiés (...) nous suivons le

³⁰² A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 34.

³⁰³ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 26 et 27.

³⁰⁴ SCJ, *Notre Règle de vie*, 9 et 39.

Christ (...) nous le confessons »³⁰⁵. La relation au Christ comme objet de l'expérience de foi dehonienne est signifiée par les verbes initier, connaître et croire. Bourgeois fait l'analyse de ces différents verbes. En effet, pour lui, le verbe « initier » fait allusion au baptême et à la première catéchèse baptismale reçue dans l'Église qui est le lieu de médiation de la transmission de la foi. L'initiation à la foi est indubitablement initiation ecclésiale dans une Église qui n'est pas seulement un cadre institutionnel mais un réel milieu de vie où nous sommes appelés avec les autres baptisés à vivre notre foi dans la charité et à la confesser par l'Esprit³⁰⁶.

À y regarder de près, Bourgeois constate que le verbe « initier » n'est pas simplement le fait de commencer comme le signifie son étymologie latine *initium*. Pour lui, le verbe fait partie du vocabulaire dit mystique et il inclut étymologiquement le sens « d'entrer-dans » ou de « faire entrer-dans ». De cette analyse, Bourgeois déduit qu'il s'agit d'un « mouvement même de la foi, laquelle foi n'est pas seulement acceptation d'un message ou d'une révélation, mais mouvement de l'être pour adhérer et entrer-dans la réalité ainsi révélée »³⁰⁷. Dans cette perspective, être initié à la Bonne Nouvelle de Jésus ne revient pas seulement à être instruit de son histoire et de sa doctrine, mais c'est être mis en relation avec la Personne même de Jésus. Finalement dans l'initiation, c'est le Christ qui est l'initiateur. Il est celui par qui le Père a manifesté son amour comme nous le rappelle le numéro 9 de la *Règle de vie* dehonienne. En effet, c'est à l'amour de notre Dieu que dans la personne de Jésus-Christ, les Dehoniens ont été initiés et c'est cet amour qu'ils sont appelés à confesser ou à proclamer. C'est là le contenu de la Bonne Nouvelle que les Dehoniens confessent avec les autres chrétiens et plus spécifiquement au titre de l'expérience dehonienne elle-même³⁰⁸.

Nous la trouvons très technique et pas assez claire cette analyse littéraire des deux premiers chapitres de la *Règle de vie* dehonienne par Albert Bourgeois. Mais cette analyse a comme avantage de mettre en exergue l'amour rédempteur du Cœur du Christ comme source de l'expérience de foi du Père Dehon et celle des Dehoniens dans la *Règle de vie* dehonienne. Surtout de situer l'expérience de foi des Dehoniens à l'intérieur de l'Église et de montrer que leur vocation religieuse n'est pas au dessus de la vocation baptismale. Mais c'est le vécu du charisme prophétique dehonien dans le monde d'aujourd'hui qui traduit la différence. C'est cette façon d'être des Dehoniens, ce style vécu dans une démarche existentielle, dialogale et

³⁰⁵ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.196.

³⁰⁶ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 200.

³⁰⁷ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 200.

³⁰⁸ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 206.

eschatologique. La référence à la démarche existentielle met un accent sur le terme « expérience » que ce soit celle de Léon Dehon ou celle des Dehoniens. Dans la démarche dialogale, il y a une imbrication entre l'initiation à travers la rencontre avec le Christ et l'exercice du charisme prophétique dehonien dans l'Église. C'est la première qui informe la seconde et lui donne une empreinte particulière. Quant à la perspective eschatologique, elle se réfère surtout aux formules eschatologiques qui se trouvent aux articulations dans les deux premiers chapitres de la *Règle de vie* dehonienne. L'insistance sur le verbe 'initier' et le Christ comme initiateur dans le numéro 9 de la *Règle de vie* dehonienne montre finalement que le style dehonien qui s'exprime dans l'exercice de leur charisme est informé par le style du Christ premier initiateur.

Par ailleurs, Albert Bourgeois fait un commentaire de la présentation de la *Règle de vie* dehonienne. Il voit dans cette exposition une nouveauté à cause de l'organisation interne. Il parle d'une approche pédagogique. Pour lui, l'ensemble du texte a une structure et un développement logique, linéaire et dont on se rend facilement compte en parcourant la table des matières de la suite des titres et des sous-titres³⁰⁹.

En effet, il y a cinq parties où l'on retrouve les divisions traditionnelles. Une définition ou une description de la vie religieuse dehonienne sous plusieurs aspects. Son 'esprit' qui est contenu dans les 39 premiers numéros. La profession des conseils évangéliques et la vie communautaire qui s'étale sur les numéros 40 à 85. L'initiation à la vie religieuse dehonienne qui comporte l'entrée et la formation dans l'Institut est exposée dans les numéros 86 à 105. Le gouvernement et l'administration vont des numéros 107 à 143. Bourgeois souligne que ce qui est le plus remarquable est la formulation des titres et des sous-titres qui constituent une sorte de phrase continue³¹⁰.

Au lieu d'une formulation d'un mot ou d'un groupe de mots indiquant un thème qui sera développé par définition et démonstration déductive, on a un morceau de phrase où s'exprime une sorte de mouvement, le commencement d'un mouvement ou d'une action³¹¹. L'ancien Supérieur Général dehonien voit dans cette formulation non pas un pur artifice littéraire, mais la manifestation d'une intention et la mise en œuvre d'une méthode. C'est finalement un style que ce dernier appelle approche pédagogique. Il déclare : « Dans cette 'approche', la nature et la fin de la Congrégation et nos obligations elles-mêmes sont non pas

³⁰⁹ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 22.

³¹⁰ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 23.

³¹¹ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 23.

déduites de concepts et de définitions (...) mais, en quelque sorte, induites à partir de l'expérience elle-même, celle du Fondateur et la nôtre, en une démarche que l'on pourrait dire 'existentielle' ou encore 'expérientielle' »³¹². Il s'agit là d'une méthode, d'une façon de procéder.

Le style dehonien est évoqué explicitement aux numéros 38 et 49 de la *Règle de vie* dehonienne. Nous lisons ce qui suit : « Dans notre manière d'être et d'agir, par la participation à la construction de la cité terrestre et à l'édification du Corps du Christ, nous devons signifier efficacement que c'est le Royaume de Dieu et sa justice qui doivent être cherchés avant tout et à travers tout (cf. Mt 6, 33) »³¹³. Albert Bourgeois analysant ce style dehonien, considère les numéros 26 à 39 comme les grandes normes et orientations générales de ce style de vie et d'action. Il parle de « mystique et politique »³¹⁴. La *Règle de vie* dehonienne consacre deux grands paragraphes : Les numéros 26 à 34 ont comme titre *Participants à la mission de l'Église* et les numéros 35-39 ont comme intitulé *Attentifs aux appels du monde*.

Pour Bourgeois, ce qui est frappant c'est la référence explicite au début de chacun des paragraphes à ce que le numéro 26 de la *Règle de vie* dehonienne appelle « visée spirituelle ». C'est d'abord en se référant à cette expression que l'on doit entendre la manière d'être et d'agir dehonienne. Plus que le contenu qui renverrait aux engagements concrets et apostoliques des Dehoniens, c'est d'abord une manière qui doit être considérée comme ce qui caractérise « un style dehonien d'être et de comportement apostolique »³¹⁵.

Il ressort clairement de cette réflexion de Bourgeois que la spiritualité doit toujours informer les engagements apostoliques des Dehoniens. Il s'agit en définitive de l'équilibre entre la spiritualité et la mission dehonienne comme nous le verrons dans l'ensemble de cette étude. C'est une dynamique entre les deux dimensions qui s'appellent l'une l'autre. Le *modus procedendi* dehonien obéit à cette dynamique et s'inscrit dans une visée spirituelle. C'est le but de tous les efforts engagés par les Dehoniens après le Concile Vatican II pour faire fructifier le charisme dehonien selon les exigences de l'Église et du monde³¹⁶. C'est ce que nous entendons montrer dans le point suivant.

³¹² A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 23.

³¹³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 38.

³¹⁴ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.822.

³¹⁵ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.822.

³¹⁶ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 1.

3.2. La Règle de vie dehonienne comme reflet du style de Vatican II

L'effort d'engager un renouvellement de la *Règle de vie* dehonienne en fonction de Vatican II commença au XV^{ième} Chapitre Général des Prêtres du Sacré-Cœur en 1966 et 1967. Les participants avaient jugé indispensable « de réévaluer le but même de la Congrégation, de constituer à la lumière du Concile une synthèse doctrinale »³¹⁷ sur la situation et la mission à la fois religieuse, spécifique et apostolique des Dehoniens dans l'Église. D'après le message final de ce Chapitre, ce fut une réelle convergence de vue des participants et il fallut la mettre en pratique. Le premier effort fut une étude sur la vie religieuse dehonienne à partir d'un questionnaire commun³¹⁸.

Compte tenu de certaines difficultés liées à la rareté des approches théologique et historique en ce domaine et au manque d'information, les participants firent appel à la « collaboration d'experts extérieurs au Chapitre ainsi que celle des provinces »³¹⁹. La méthode utilisée fut celle d'une « écoute des problèmes de la vie »³²⁰. L'effort du Chapitre fut de situer la vie et le service des religieux Dehoniens dans l'Église d'aujourd'hui. Dans cette perspective, les participants se mirent « à l'écoute de l'Église avec le désir d'y trouver à la fois un dynamisme nouveau et une perspective nouvelle dans la fidélité »³²¹ à l'esprit et à la mission des Dehoniens. Cette relecture permit au Chapitre d'entrer dans l'héritage dehonien propre et surtout dans une voie évangélique, pastorale et missionnaire³²².

Comme nous l'avons évoqué précédemment, cette relecture du XV^{ième} Chapitre de la *Règle de vie* dehonienne à la lumière du Concile Vatican II fut doublée d'une écoute attentive de la vie. Dans le message issu de ce Chapitre, les participants affirment : « Sans cesse, notre effort de recherche se réfère à ces 'appels de la vie' et nous pensons particulièrement à ceux de nos jeunes religieux qui s'interrogent face à leurs engagements, à ceux qui ont la tâche délicate de les orienter et de les former, et à tous ceux des nôtres qui sont à l'œuvre en pleine pâte dans un travail de pastorale... »³²³. A la lumière du Concile, le Chapitre redécouvrit l'unité de vie qui présente la vie religieuse par rapport à la mission de l'Église et montre qu'une spiritualité n'est pas une particularisation dans le Peuple de Dieu mais plutôt une

³¹⁷ *Documenta VII : capitulum generale XV*, Romae, Curia Generale SCJ, 1967, p. 32.

³¹⁸ Cf. *Documenta VII*, p. 33.

³¹⁹ *Documenta VII*, p. 34.

³²⁰ *Documenta VII*, p. 35.

³²¹ *Documenta VII*, p. 35.

³²² *Documenta VII*, p. 35.

³²³ *Documenta VII*, p. 36.

façon de suivre le Christ et de contribuer à l'avènement de son Royaume dans l'Église³²⁴. Voici un extrait du message de ce XV^{ième} Chapitre qui étai cette nécessité de relire la *Règle de vie* dehonienne à la lumière des textes conciliaires : « Il est nécessaire de relire ces textes avec une attention soutenue par les appels et les besoins d'un renouvellement authentique et d'une adaptation fructueuse. (...) La relecture de nos Constitutions dans cette lumière du Concile nous a fait prendre conscience de la richesse de cet esprit et de cette mission (...) »³²⁵.

La mise en œuvre de la rénovation de la *Règle de vie* dehonienne selon le décret *Perfectae Caritatis* eut lieu au XVI^{ième} Chapitre de 1973. Une commission avait été mise en place en 1970 par la Congrégation SCJ et cette équipe avait pour tâche de proposer les pistes de révision de la *Règle de vie* dehonienne selon l'esprit du Concile Vatican II. Cette commission fit la proposition à l'assemblée capitulaire du fruit de leur travail. Les textes furent adoptés avec pour ambition de continuer à les peaufiner dans l'avenir. Dans le message de clôture de ce Chapitre, nous pouvons ressentir un esprit de recherche. Albert Bourgeois, Supérieur Général en exercice parlant du texte de la *Règle de vie* adopté par l'assemblée capitulaire déclare : « Il y a aussi nos fameux 'textes', si discutés au principe et tout au long de leur élaboration. (...) Ils sont un moyen et un outil dont on use selon les besoins. Ils essaient aussi d'être une Règle de vie, ils proposent un but, un chemin ou des chemins ; ils expriment l'annonce et le désir de ce que nous devrions ou voudrions être, plus que ce que nous sommes déjà, mais en cela même ils essaient d'être une sorte d'appel »³²⁶.

La révision et la rédaction définitive de la *Règle de vie* dehonienne toujours dans la mouvance de l'esprit de Vatican II continua au XVII^{ième} Chapitre Général de 1979. Le Chapitre se pencha sur un texte qu'il considère non seulement comme le fruit de la révision selon l'esprit conciliaire mais aussi comme le reflet de la vie dehonienne, un texte qui prépare « un style de vie commun à toutes les Provinces, à toutes les communautés »³²⁷ des Prêtres SCJ. C'est une façon de proposer à nouveau le charisme dehonien pour tous les Dehoniens eux-mêmes et aussi pour le monde dans lequel ils vivent. Pour le Supérieur Général en exercice durant ce XVII^{ième} Chapitre, Antonio Panteghini, il s'agit d'un charisme actuel et l'Église perdrait si les Dehoniens ne travaillaient pas à sa survie³²⁸.

³²⁴ Le Chapitre s'inspire de *Lumen Gentium*, no 44 (Cf. *Documenta VII*, p. 38.).

³²⁵ *Documenta VII*, p. 35.

³²⁶ A. BOURGEOIS, *Discours de clôture du Chapitre*, dans *Documenta IX : capitulum generale XVI*, Romae, Curia Generale SCJ, 1975, p. 159.

³²⁷ A. PANTEGHINI, *Discours de clôture du Chapitre*, dans 4. *Documenta XI, capitulum generale XVII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1980, p. 58.

³²⁸ Cf. A. PANTEGHINI, *Discours de clôture du Chapitre*, p. 60.

Dans la mise en œuvre de la rénovation de cette *Règle de vie* dehonienne, quatre principales sources ont été utilisées : la Constitution dogmatique *Lumen gentium* ; la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* ; du Décret *Perfectae Caritatis* sur l'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse et l'Exhortation Apostolique *Evangelica Testificatio* sur le renouveau adapté de la vie religieuse selon l'enseignement du Concile Vatican II. Dans la réimpression de l'édition de 1986 que nous utilisons, il ressort clairement que « Cette *Règle de Vie* est le fruit du renouvellement demandé par le Concile de Vatican II (cf. *Perfectae Caritatis*, prolongé par *Ecclesiae Sanctae* II, 12-14) »³²⁹.

Le père Albert Bourgeois fait une analyse stylistique de la *Règle de vie* selon le Concile Vatican II. Du point de vue littéraire, il note une nouveauté dans la présentation et la forme. Albert Bourgeois parle d'une typographie en versets plus ou moins rythmés et articulés en forme de strophes. Cette manière de présenter apparaît comme une invitation à une lecture qui ne soit plus seulement d'information juridique, mais une sorte de méditation. En effet, il y a un rythme imposé à la lecture car les mots et les idées se détachent pour exprimer une certaine sobriété ou rigueur qui invite à ne pas passer trop vite. Bourgeois déclare à ce sujet ce qui suit : « Il révèle son efficacité dans la réalisation de ce que *Ecclesiae Sanctae* demandait : 'd'un texte qui unisse les deux éléments spirituel et juridique »³³⁰.

A notre avis, il convient de mentionner ici que les deux premiers chapitres³³¹ de l'ancienne *Règle de vie* dehonienne d'avant Vatican II, ce qui était appelé Constitutions SCJ, l'édition de 1956, sont repris en latin dans la nouvelle *Règle de vie*. Ce que nous avons remarqué, c'est qu'il s'agissait d'un texte en prose. Un texte bien dense. C'est ici que nous donnons raison à Bourgeois lorsqu'il évoque le style rythmé et articulé des strophes dans la nouvelle Règle de vie après Vatican II.

Pour ce qui est du contenu, Albert Bourgeois note que le juridique et le pratique semble comme noyés dans le spirituel. Il cite l'exemple des 39 premiers numéros où un seul numéro (no 8) est strictement juridique et quelques numéros sur la mission ecclésiale et les engagements apostoliques (les numéros 30-34). Mais pour lui, tout le reste relève plutôt du genre exposé doctrinal, méditation, exhortation. Pour soutenir sa réflexion, Bourgeois se réfère à deux grandes directives du Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*³³².

³²⁹ SCJ, *Notre Règle de vie*, p. 7.

³³⁰ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 18.

³³¹ Voir SCJ, *Notre Règle de vie*, p. 11-14.

³³² Cf. PAUL VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, dans *La Documentation Catholique*, 1477 (1966), p. 1441.

Ce texte demande de distinguer le code fondamental des Instituts des codes complémentaires. Paul VI déclare à cet effet : « Du code fondamental des Instituts l'on exclura ce qui est désuet, ce qui varie avec les usages de chaque époque ou répond à des habitudes purement locales. Les règles qui dépendent de la situation actuelle, des conditions physiques ou psychiques des religieux, ainsi que des circonstances particulières, sont à reporter dans des codes complémentaires tels que 'directoires' »³³³. Bourgeois rappelle que du point de vue historique, l'union et l'intégration du juridique et du spirituel était déjà réalisée dans les premières Constitutions SCJ de l'année 1885-1886. Mais elle avait été dissoute à partir de 1902 dans les Constitutions SCJ latines conformément aux normes de 1901, qui prescrivaient de ne conserver dans les Constitutions que l'élément juridique et de renvoyer l'élément spirituel aux directoires³³⁴.

Du point de vue doctrinal, la *Règle de vie* dehonienne reflète le style de Vatican II et elle répond aux critères de la rénovation adaptée de la vie religieuse et des Constitutions qu'on retrouve dans les numéros 15 et 16 du Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*. Le numéro 15 indique que les normes et l'esprit utilisés pour la rénovation doivent provenir du décret *Perfectae caritatis* et d'autres documents du Concile Vatican II, principalement les chapitres V et VI de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*³³⁵.

La *Règle de vie* dehonienne s'inscrit dans la ligne des principes généraux d'une rénovation adaptée proposée par le décret *Perfectae caritatis* qui tiennent compte du retour continu aux sources de toute vie chrétienne et de l'inspiration originelle de l'Institut. Ces principes généraux qui sont cités par les numéros 6 et 137 de la *Règle de vie* dehonienne sont les suivants :

- a) L'ultime étant la *sequela Christi*, l'enseignement de l'Évangile dans la vie religieuse doit être la règle suprême.
- b) Il faut maintenir fidèlement l'esprit des fondateurs et leurs esprits spécifiques de même que les saines traditions, l'ensemble constituant le patrimoine de chaque Institut.
- c) Chaque Institut doit communier à la vie de l'Église en tenant compte de son caractère propre.

³³³ PAUL VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, 14, p. 1461.

³³⁴ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 19.

³³⁵ PAUL VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, 15, p. 1461.

- d) Les Instituts doivent travailler à une information suffisante de la condition humaine et des traits particuliers du monde d'aujourd'hui.
- e) Prendre conscience que les meilleures adaptations aux exigences d'aujourd'hui ne peuvent produire leur effet qu'animées par une rénovation spirituelle³³⁶.

Ces principes généraux de *Perfectae Caritatis* ont été aussi les critères déterminants de l'orientation de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus après le Concile Vatican II surtout avec le XV^{ième} Chapitre général de 1966-1967 qui utilisait l'expression « fidélité dynamique »³³⁷ pour traduire l'effort de rénovation. Une fidélité qui s'inscrit dans la mouvance de l'Église qui cherche des expressions nouvelles de consécration à Dieu dans la vie religieuse. Le Chapitre déclare : « Nous aussi, Prêtres du Sacré-Cœur, poussés par l'amour du Christ et des hommes, nous voulons participer en toute confiance à cet effort de 'rénovation adaptée', dans une fidélité dynamique à la mission prophétique du Père Fondateur, pour être toujours plus authentiquement religieux du Père au service de l'Église »³³⁸. Cette fidélité des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus les engage à rejoindre les attitudes fondamentales de leur fondateur qui s'exprimait dans les paroles suivantes : *Sint unum, Ecce venio*³³⁹. Les paroles qui disent le désir du fondateur d'une vie d'union au Christ, d'une participation à l'oblation pascale du Christ et son entière disponibilité à la volonté du Père pour œuvrer à la construction du Royaume³⁴⁰.

Notons tout de même qu'il y a eu à notre avis une très grande dynamique et peut être même exagérée dans la révision de la *Règle de vie* dehonienne après Vatican II. Cela a fait perdre à la nouvelle *Règle de vie*, le but d'origine qui consistait à la sanctification des chrétiens à partir du baptême tel que le mentionne une édition de la *Règle de vie* dehonienne de 1934³⁴¹. Nous avons pu comparer en quoi consistait le but de la Congrégation avant Vatican II à partir des éditions des Constitutions de 1934 et 1956 avec la *Règle de vie* actuelle après Vatican II. Nous lisons ce qui suit dans l'édition des Constitutions de 1934 et 1956: « Le but général que poursuit notre Institut, (...) n'est autre que la gloire de Dieu, et par conséquent la sanctification des chrétiens qui sont admis à l'honneur d'y travailler dans ses rangs. (...) Notre Institut s'efforce également d'atteindre un autre but, celui-là, nous est

³³⁶ Cf. *Perfectae Caritatis*, no 2 dans VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Québec, Fides, 2004.

³³⁷ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p. 20.

³³⁸ *Documenta VII*, p. 69.

³³⁹ Cf. L. DEHON, *Directoire spirituel*, p. 19.

³⁴⁰ Cf. *Documenta VII*, p. 69.

³⁴¹ Cf. CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS, *Constitutions de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, Boutillerie-Amiens, 1934, p. 3.

spécial : c'est de professer envers le Sacré-Cœur de Jésus, une dévotion tout à fait marquée, de nous ingénieur à Lui rendre amour pour amour et de compenser, le moins indignement possible, les injures dont Il s'est plaint d'être la Victime »³⁴².

Après Vatican II, l'insistance sur le but de la Congrégation obéit à l'esprit de la Constitution *Gaudium et spes*. Voici ce que nous lisons : « La Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (...) est appelée à faire fructifier ce charisme (celui du fondateur) selon les exigences de l'Église et du monde »³⁴³.

La *Règle de vie* dehonienne cite quatre numéros de la Constitution Pastorale *Gaudium et spes* (9 ; 26 ; 27 ; 38). Les trois premiers numéros de cette Constitution portent sur ce que la *Règle de vie* dehonienne traduit par le sous-titre « Attentifs aux appels du monde »³⁴⁴. Tout en s'inscrivant dans le mouvement de la rénovation du Concile Vatican II, il s'agit là selon nous d'une réelle théologie que Christoph Theobald désigne par « la théologie des 'signes des temps' »³⁴⁵. La *Règle de vie* dehonienne cite les paragraphes trois et quatre de *Gaudium et Spes* du chapitre neuf. C'est d'ailleurs le seul passage qui est cité nommément dans la *Règle de vie* dehonienne en ces termes :

« Sous toutes ces revendications se cache une aspiration plus profonde et plus universelle : les personnes et les groupes ont soif d'une vie pleine et libre, d'une vie digne de l'homme... Le monde moderne apparaît à la fois comme puissant et faible, capable du meilleur et du pire, et le chemin s'ouvre devant lui de la liberté ou de la servitude, du progrès ou de la régression, de la fraternité ou de la haine. Et l'homme prend conscience que de lui dépend la bonne orientation des choses qu'il a mises en mouvement, et qui peuvent l'écraser ou le servir. Aussi il s'interroge lui-même »³⁴⁶.

La *Règle de vie* dehonienne perçoit dans cette citation l'attente d'une réponse aux questions et aux recherches que les hommes de notre temps espèrent sans réellement parvenir à la formuler. Cette même *Règle de vie* suggère aux Dehoniens de les partager comme « l'ouverture possible à l'avènement d'un monde plus humain (...) »³⁴⁷. Mais suffit-il de partager les aspirations de la personne humaine comme une ouverture ? Ne faut-il pas plutôt

³⁴² SCJ, *Constitutions de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus*, p. 3.

³⁴³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 1.

³⁴⁴ SCJ, *Notre Règle de vie*, 35.

³⁴⁵ Christoph THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, p. 773.

³⁴⁶ *Gaudium et Spes*, 9.

³⁴⁷ SCJ, *Notre Règle de vie*, 37.

penser à agir ? La *Règle de vie* répond par la proposition du style dehonien d'être et d'agir et par la participation de tous les Dehoniens à la construction de la cité terrestre³⁴⁸.

Concernant la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, la *Règle de vie* dehonienne se réfère à huit numéros (11 ; 12 ; 31 ; 44 ; 45 ; 46 ; 55 ; 65). *Lumen Gentium* 11 et 12 ont été cités dans la *Règle de vie* pour montrer que la vie religieuse de tout dehonien trouve sa source dans l'Eucharistie et que sa consécration le met au service du peuple de Dieu³⁴⁹. Même si cela n'est pas signalé de façon explicite dans la *Règle de vie* dehonienne, il faut tout de même reconnaître que ce sont deux numéros importants de *Lumen Gentium* qui soulignent de façon particulière le sacerdoce commun des baptisés.

Parlant de *L.G.* 31, qui est surtout focalisé sur la définition du terme « laïc », la *Règle de vie* dehonienne attire l'attention sur l'importance de l'esprit des Béatitudes comme le lieu où le monde est appelé à se transfigurer aidé par l'état religieux des Dehoniens³⁵⁰. Quant à *L.G.* 44, la *Règle de vie* y fait allusion en manière de consécration à Dieu par les Conseils évangéliques qui est le moyen pour les Dehoniens d'exprimer et de réaliser leur vocation. Il y a un lien avec *L.G.* 46 aussi qui présente la grandeur de la profession des conseils évangéliques³⁵¹. Nous trouvons aussi en *L.G.* 45, la référence à l'autorité dans la vie religieuse qui a pour rôle d'assurer la protection de l'Institut. La *Règle de vie* dehonienne y fait référence pour parler du mandat confié aux supérieurs dans les communautés³⁵². Deux numéros de *Lumen Gentium*, 55 et 65 font référence à la Vierge Marie : le numéro 55 se réfère à Marie dans l'Ancien Testament et le numéro 65 renvoie à sa vie de modèle de l'amour maternel associé à la mission apostolique de l'Église. La *Règle de vie* dehonienne lui reconnaît ce rôle. Cette rénovation liée à l'esprit conciliaire a donné lieu à ce que nous avons appelé dans l'intitulé de cette partie 'Règle de vie dehonienne comme reflet du Concile Vatican II'. Il s'agit d'une manière de procéder que nous percevons dans la mission dehonienne que la *Règle de vie* dehonienne appelle 'orientations apostoliques'³⁵³. C'est ce que nous verrons dans le point suivant.

³⁴⁸ SCJ, *Notre Règle de vie*, 38.

³⁴⁹ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 27 ; 80.

³⁵⁰ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 29 ; 40.

³⁵¹ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 6 ; 38 ; 40.

³⁵² Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 108.

³⁵³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 30.

3.3. Des orientations apostoliques dehonienne comme style

Pour parler de la mission dehonienne au sein de l'Église, la *Règle de vie* dehonienne utilise l'expression « orientations apostoliques ». André Perroux parle de ces orientations apostoliques comme un style³⁵⁴. Ce sont ces orientations qui donnent à la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus son identité d'Institut apostolique³⁵⁵. Pour exprimer leur disponibilité à l'Église et leur attention à la voix de l'Esprit, le Père Dehon n'a pas préétabli une orientation pastorale déterminée pour ses religieux. Cette façon de procéder laisse une grande liberté à répondre aux problèmes les plus urgents en fonction du temps et de la disponibilité des Dehoniens. Nelson Westrupp, prêtre du Sacré-Cœur et ancien Conseiller Général, parlant de la mission dehonienne, affirme :

« L'indétermination est comme une conséquence logique du charisme dehonien de disponibilité et de solidarité généreuse avec le peuple de Dieu et avec les hommes de bonne volonté, en toutes leurs nécessités selon les lieux et les temps »³⁵⁶.

Cependant, la *Règle de vie* mentionne quatre orientations apostoliques dans cette mission des Dehoniens en esprit d'oblation et d'amour : « l'adoration eucharistique (...) le ministère auprès des petits et des humbles, des ouvriers et des pauvres (...) la formation des prêtres et des religieux (...) l'activité missionnaire »³⁵⁷.

André Perroux signale qu'au moment de la rédaction et de la discussion de ces passages sur les orientations apostoliques au Chapitre Général de 1979, les Dehoniens ont ressenti le besoin et la nécessité d'aller plus loin sur ce sujet sans pouvoir le faire immédiatement. C'est à la troisième Conférence Générale des Dehoniens tenue en 1982 que la décision a été prise d'approfondir ce thème. Les conclusions de cette Conférence générale ont été consignées dans la *Règle de vie* plus précisément dans le numéro 34 du *Directoire général* dehonien. Ce numéro donne des indications et des choix concrets inspirés des orientations essentielles des Prêtres SCJ³⁵⁸.

Plus tard, dans un message à toute la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur au terme de leur réunion, les membres du XVIII^{ième} Chapitre Général en 1985 ont fait le point de leur réflexion sur les orientations apostoliques dehoniennes. L'objectif de ce Chapitre était

³⁵⁴ André PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, dans *Studia Dehoniana*, 18 (1987), p. 5.

³⁵⁵ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 8.

³⁵⁶ Nelson WESTRUPP, *La mission de la Congrégation dans les Constitutions SCJ*, dans *Dehoniana*, 60 (1983), p. 173.

³⁵⁷ SCJ, *Notre Règle de vie*, 31.

³⁵⁸ Cf. A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 5.

de vérifier l'identité dehonienne dans la pratique de leur vie et de leur apostolat³⁵⁹. Le Chapitre rappelle qu'il y a non seulement un enrichissement mutuel entre l'apostolat et la spiritualité mais aussi une interdépendance. C'est à ce titre qu'il déclare que l'apostolat prend ses racines dans la spiritualité et cette dernière est enrichie et interpellée par lui³⁶⁰. André Perroux y voit là « une manière d'être, un style, qui, à partir des insistances de notre spiritualité, dessinent les traits concrets de notre mission »³⁶¹.

Pour étayer sa pensée, André Perroux fait allusion à quelques textes conciliaires où il montre que le style particulier de sanctification et d'apostolat dehonien s'inscrit dans la droite ligne de Vatican II. Dans ce sens, le décret *Perfectae Caritatis* sur la Vie Religieuse souligne avec force que malgré la diversité des Instituts religieux dans l'Église, les uns et les autres ont leur caractère propre (Cf. PC 7-10). Aussi, L'Église non seulement défend mais soutient le caractère propre des divers Instituts religieux (Cf. LG 44). Perroux ajoute que « ce 'caractère propre' comporte également un style particulier de sanctification et d'apostolat, qui crée une tradition déterminée, de sorte qu'il est possible d'en analyser convenablement les éléments objectifs »³⁶².

Il note aussi que la Congrégation dehonienne exprime sa finalité par son apostolat communautaire. Une mission ou apostolat communautaire qui s'enracine dans la spiritualité dehonienne au point de devenir expression concrète de la finalité de l'Institut. De la spiritualité dehonienne découlent les priorités dans les tâches apostoliques (no 31-33). Cette spiritualité suscite, appelle « un style particulier, une manière d'être serviteur de l'Évangile, une manière d'être homme, religieux, membre d'une communauté, inséré dans un milieu de vie et de relations, prêtre ou religieux participant à la pastorale »³⁶³.

Mais il ne faut pas perdre de vue la difficulté de faire transparaître cette marque dehonienne. Cela se fait ressentir dans les questions qui reviennent souvent parmi les Dehoniens : comment vivre l'insertion dehonienne dans un ministère, dans le monde du travail, dans le monde ouvrier à partir de l'identité dehonienne ? Comment faire la synthèse vécue, entre une situation humaine et ecclésiale, et l'esprit de la Congrégation dehonienne ? Existe-t-il une manière dehonienne de se mettre au service de l'Église dans ses différentes

³⁵⁹ Cf. *Documenta XIII, capitulum generale XVIII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1986, p. 211.

³⁶⁰ Cf. *Directoire Général*, 34 cité par A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 6.

³⁶¹ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 6.

³⁶² A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 7.

³⁶³ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 8.

réalités pastorales?³⁶⁴ André Perroux donne une esquisse de réponses à ces questions en faisant allusion au *Directoire spirituel* laissé par le Fondateur. Le Père Dehon présente l'esprit de la vocation des Prêtres du Sacré-Cœur en méditant sur les vertus comme l'amour, le don de soi, l'intention pure, l'abandon³⁶⁵. Il s'agit selon Perroux d'une force qui structure l'existence, sous-tend et relance l'action, « de comportements fondés sur une expérience spirituelle de manières d'être et d'agir »³⁶⁶.

Cependant, force est de constater que les orientations apostoliques que les Dehoniens tiennent de leur fondateur sont communes à bien d'autres Congrégations religieuses. Que ce soit l'éducation ou la formation, la présence aux 'pauvres', la mission lointaine et l'adoration eucharistique, nous les retrouvons dans d'autres Instituts. Qu'à cela ne tienne, ce constat ne dédouane pas les Dehoniens de poursuivre la réflexion dans le sens de connecter leurs orientations apostoliques à l'héritage du Père Dehon. Pour désigner cette manière d'être dehonienne, Perroux parle d'un ensemble de comportements que l'on devrait reconnaître en toutes les tâches pastorales que les Dehoniens assument. Bien sûr qu'il n'est pas évident d'identifier cet ensemble de comportements spécifiquement dehonien dans les pratiques pastorales des Prêtres SCJ. C'est dans cette perspective que Perroux propose de l'inscrire dans une 'visée spirituelle' (26), qui devient « dynamisme d'existence et de service concret, jusque dans des qualités (des vertus) et des attitudes intimement enracinées dans l'expérience originelle »³⁶⁷.

Dans ce sens, la mission dehonienne du service de l'Évangile avant d'être tournée vers les autres par des œuvres devrait être progressivement imprégnée de la vie des religieux Dehoniens selon les valeurs évangéliques et l'esprit du fondateur. Pour Perroux, il ne s'agit pas de ce que font les Dehoniens mais bien de comment ils le font baigner de leur spiritualité. Il s'agit de se poser constamment la question de savoir si la spiritualité dehonienne fait naître des façons d'être et de faire qui rayonnent dans les divers services que les Dehoniens assument³⁶⁸. Cette remarque rejoint l'interrogation d'Albert Bourgeois qui, parlant d' 'un style dehonien d'action apostolique', évoque en même temps un 'style dehonien de vie religieuse' tout en se demandant quel pourrait être du point de vue méthodologique la priorité à donner à la réflexion. Faut-il commencer par la réflexion sur le style de vie ou le style d'action ? Finalement, il postule que la vie religieuse dehonienne doit être apostolique ou

³⁶⁴ Cf. A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 9.

³⁶⁵ Cf. L. DEHON, *Directoire Spirituel*, p. 9-11.

³⁶⁶ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 9.

³⁶⁷ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p.12.

³⁶⁸ Cf. A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p.13.

pénétrée d'esprit apostolique. De la vie religieuse dehonienne doit résulter un style dehonien d'action apostolique³⁶⁹.

Cela entraînerait à inverser l'ordre de certains numéros dans la *Règle de vie* dehonienne. Les numéros 26-39 qui renvoient selon Bourgeois au style dehonien d'action apostolique viendraient après l'ensemble des numéros 40-79 qui renvoie au style dehonien de vie religieuse³⁷⁰. Cela prouve que l'«être religieux» des Dehoniens est profondément informé par « une visée spirituelle d'oblation réparatrice caractérisant un style de pauvreté, de chasteté, d'obéissance et de vie communautaire, puis comment ce style dehonien de vie religieuse s'épanouit et fructifie en apostolat, selon l'adage bien connu que 'l'action suit l'être' (operatio sequitur esse) »³⁷¹. En d'autres termes, la mission est constitutive de l'essence des Dehoniens car la personnalité du religieux dehonien ne peut se « dédoubler en un intérieur et un extérieur »³⁷². Venons-en à l'analyse des quatre engagements concrets évoqués par le numéro 31 de la *Règle de vie* dehonienne.

3.3.1. L'adoration eucharistique

Elle est présentée comme un « authentique service de l'Église »³⁷³. Par ailleurs le numéro 83 de la *Règle de vie* dehonienne note une relation étroite avec la célébration eucharistique et souligne que dans ce service, les Dehoniens répondent à une exigence de leur vocation réparatrice. D'une part, il y a un approfondissement de leur union au sacrifice du Christ pour réconcilier les hommes avec Dieu et d'autre part, parce que les Dehoniens s'y rendent « attentifs à l'amour et à la fidélité du Seigneur dans sa présence à notre monde (...) pour, avec lui, 'œuvrer pour l'unité entre les chrétiens et entre tous les hommes' »³⁷⁴. Albert Bourgeois y voit clairement exprimer la perspective d'une 'réparation-réconciliation'. La conséquence est qu'on ne pourrait apercevoir dans cette adoration un simple exercice spirituel qu'il soit d'ordre personnel ou communautaire mais un réel service et un office pour l'Église³⁷⁵.

Albert Bourgeois l'inscrit dans la même perspective que la revue intitulée : '*Le Règne du Cœur de Jésus dans les âmes et dans les sociétés*' fondée par le Père Dehon en 1889 ainsi

³⁶⁹ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.845.

³⁷⁰ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.845.

³⁷¹ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.846.

³⁷² ENZO FRANCHINI, *Le Règne du Sacré-Cœur : ce qu'il peut signifier aujourd'hui ?*, dans *Dehoniana*, 59(1983), p. 121.

³⁷³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 31.

³⁷⁴ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.855.

³⁷⁵ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.855.

que toute l'activité pastorale, missionnaire et sociale qui entourait. Cela ne va pas sans conséquence sur la vie apostolique des Dehoniens, « la manière, personnelle et communautaire, de concevoir et de vivre cette adoration de manière à ce qu'elle soit réellement ce service de la réconciliation accompli dans ce temps privilégié de l'union au Christ dans son oblation au Père (...) »³⁷⁶.

C'est à ce point que Bourgeois ajoute que l'adoration n'est pas seulement réparatrice dans le sens où elle est basée sur un ensemble d'exercices ou de prières où encore de pratiques réparatrices. Elle n'est pas non plus une fin car la Congrégation SCJ « n'a pas été fondée pour faire l'adoration (...) »³⁷⁷, comme une exigence 'substantielle' même si pour le Père Dehon, elle ne peut pas vivre sans l'adoration³⁷⁸. Le Père Dehon déclare ce qui suit dans son *Testament spirituel* : « Mon dernier mot sera encore pour vous recommander l'adoration quotidienne (...) au nom de la Sainte Église (...) pour hâter le Règne du Sacré-Cœur dans les âmes et dans les Nations »³⁷⁹.

Il convient de le redire avec force ici que cette adoration eucharistique n'est aucunement coupée de la célébration eucharistique. Cela demande des Dehoniens comme le souligne Joseph Famérée (théologien et prêtre SCJ) de redoubler de « vigilance théologique et liturgique pour en présenter une approche acceptable : l'adoration eucharistique est si facilement coupée, non seulement temporellement mais spirituellement et théologiquement, surtout dans l'Exposition ou l'Ostensoir, y est si facilement perçue de manière physique, alors qu'il s'agit de la présence 'spirituelle' (en Esprit) du Christ ressuscité à travers un élément cosmique (pain, vin) déjà sacramentellement ou mystérieusement transformé 'christifié' »³⁸⁰.

D'ailleurs cette remarque du théologien Joseph Famérée rejoint les numéros 83 et 84 qui situent l'adoration eucharistique en étroite relation avec la célébration eucharistique. C'est dans le caractère du service et non plus comme une simple dévotion que nous pouvons apercevoir à notre avis une façon de procéder des Dehoniens. Il s'agit là d'un style, d'une attitude qui perçoit désormais dans l'adoration eucharistique un prolongement de la présence du Christ ressuscité. C'est en même temps un saut par rapport au courant paraisien orienté beaucoup plus vers les pratiques. Cette façon de procéder caractérise aussi le ministère des Dehoniens auprès des petits et des humbles.

³⁷⁶ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.857.

³⁷⁷ A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.857.

³⁷⁸ Cf. A. BOURGEOIS, *Notre Règle de vie*, p.857.

³⁷⁹ L. DEHON, *Directoire Spirituel*, p. 140.

³⁸⁰ Joseph FAMERÉE, *Commentaire critique : Yves Ledure SCJ, Le Code du Royaume. Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus*, dans *Dehoniana*, 6, 2 (2003), p. 167.

3.3.2. Le ministère auprès des petits et des humbles, des ouvriers et des pauvres

Cette orientation est très présente tout au long de la *Règle de vie* dehonienne. Reconnaissons tout de même que c'est une orientation complexe surtout dans le monde d'aujourd'hui. Cette complexité est non seulement liée à l'indétermination d'une œuvre précise liée à la nature de la Congrégation SCJ mais aussi à la définition même de ce que l'on pourrait donner à ce que la *Règle de vie* dehonienne appelle 'petits et humbles' ou bien 'pauvres'. Notons cependant que la *Règle de vie* au numéro 51 précise que « Notre prédilection ira à ceux qui ont le plus besoin d'être reconnus et aimés »³⁸¹. Donc qu'il ne s'agit pas seulement ici de « l'effet d'une poussée sociologique, un peu 'paupériste', avec bien des sous-entendus économiques ou politiques »³⁸² mais plus d'une attitude et d'un style de vie envers ceux et celles qui ont besoin d'être reconnus et aimés. Il s'agit d'une disponibilité dans l'amour pour les petits et pour ceux qui souffrent³⁸³. Il s'agit d'une disposition intérieure, dehonienne qui rend les religieux SCJ capables d'aller aux hommes et femmes de leur temps, ceux et celles qui manquent de « raisons de vivre, espérance »³⁸⁴.

Pour André Perroux, il s'agit avant tout de 'voir avec le cœur', comme le 'Bon Samaritain' en qui les Pères de l'Église aimaient contempler le Seigneur lui-même. Perroux estime qu'on peut ne pas voir ou voir mal, à savoir sans s'interroger ou sans bouger comme le prêtre et le lévite de la parabole de l'Évangile selon Saint Luc (Lc 10, 30 s). Les Dehoniens devraient savoir donner une écoute du cœur à tous et surtout à ceux qui souffrent³⁸⁵. Cela demande de la part des Dehoniens une attitude d'écoute, de silence et surtout de proximité pour apprendre de ces personnes vulnérables. Il conviendrait de rester accessible à tout le monde et même à ceux qui n'osent pas spontanément s'approcher des Dehoniens. Perroux mentionne de façon incisive la qualité des relations avec ceux et celles qui travaillent pour les Dehoniens ou dans les communautés dehonienne. Sur cette note, il se pose la question suivante : « N'y aurait-il pas, jusque parmi nous, des pauvres à qui nous devons la priorité ? »³⁸⁶.

Notons tout de même que les Dehoniens continuent cet engagement pour les démunis à travers le monde d'aujourd'hui et cette orientation fait partie des activités engagées par le Gouvernement Général actuel de la Congrégation des Prêtres SCJ surtout en matière de

³⁸¹ SCJ, *Notre Règle de vie*, 51.

³⁸² Enzo FRANCHINI, *Le Règne du Sacré-Cœur*, p. 122.

³⁸³ Cf. *Notre Règle de vie*, 18.

³⁸⁴ SCJ, *Notre Règle de vie*, 52.

³⁸⁵ A. PERROUX, *Une pratique Pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 47.

³⁸⁶ A. PERROUX, *Une pratique Pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 48.

justice et de réconciliation. Il s'agit pour ce dernier d'« Accompagner la vie de la Congrégation dans son effort de promouvoir la justice et la réconciliation, et développer des initiatives concrètes face aux grandes difficultés qui affligent notre monde, comme une expression de l'esprit de réparation et de notre solidarité avec l'amour du Christ pour l'humanité »³⁸⁷.

De façon concrète dans la Province SCJ du Cameroun, l'option préférentielle pour les petits et les pauvres se réalise à travers l'engagement des Dehoniens dans le social et la commission Justice et Paix. Les Prêtres SCJ du Cameroun ont ouvert à Bafoussam dans les années 1990, un centre appelé JED (Jeunes en difficultés) qui œuvre dans la formation des jeunes de la rue et des mineurs qui sortent de la prison. Ces jeunes sont recrutés dans ce centre dehonien pour suivre une formation dans plusieurs domaines : la soudure métallique, la menuiserie, la reliure. Au bout de deux ans, ils reçoivent un lot d'outils et surtout une attestation qui leur permet de continuer leur formation dans un cadre plus spécialisé en vue d'une embauche plus qualifiée.

Il convient de souligner ici qu'il ne s'agit pas simplement d'une formation qui est donnée au même titre que les organismes gouvernementaux ou non gouvernementaux chargés du développement. Le style dehonien est caractérisé ici par une certaine attitude par rapport à ceux et celles dont les Dehoniens ont la responsabilité. Il s'agit de ce que Perroux nomme un 'ensemble de comportements'³⁸⁸ qui doit être à chaque fois reconnu dans les tâches des Dehoniens. C'est ce même style qui doit aussi les caractériser dans la formation des prêtres et des religieux qui est une autre orientation apostolique explicite de la mission dehonienne que nous aborderons dans le point suivant.

3.3.3. La formation des prêtres et des religieux

Cette orientation du charisme dehonien constitue un élément essentiel et s'inscrit dans la logique même du Père Dehon qui voulait donner une formation de qualité à ses religieux en vue du ministère auprès des « petits et des humbles, des ouvriers et des pauvres »³⁸⁹. Léon Dehon y voyait la nécessité d'éveiller les prêtres à la conscience de leurs devoirs sociaux. Pour lui, « travailler à la sanctification et à l'éducation du clergé était (...) une tâche

³⁸⁷ José Ornelas CARVALHO, *Programme de l'Administration Générale 2009-2015*, dans *Avançons Ensemble*, 7, 74 (2010), p. 10.

³⁸⁸ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 11.

³⁸⁹ SCJ, *Notre Règle de vie*, 31 ;

préférentielle au service de l'Église et du monde »³⁹⁰. Cette orientation a pris depuis quelques années une tournure importante dans les provinces SCJ naissantes de la Congrégation des Prêtres SCJ. Dans la province SCJ du Cameroun, il est prévu une formation des religieux après l'ordination. Cela se déroule après une expérience pastorale de quelques années sur le terrain. L'accent est surtout mis sur la formation des formateurs.

Le troisième Chapitre Provincial des Prêtres SCJ du Cameroun tenu à Ndoungué du 30 novembre au 05 décembre 2008, lors de sa deuxième session a énuméré les différentes priorités de la Province SCJ du Cameroun. Force est de constater que la formation a occupé la première place. Les participants à ce Chapitre provincial sont tombés d'accord qu'il faut une formation d'un personnel qualifié et qu'il faut encourager « des formations au niveau local tout en restant ouvert à la possibilité des bourses à l'étranger »³⁹¹. Nos études à l'Université Catholique de Louvain s'inscrivent dans ce vaste chantier ouvert par la jeune Province SCJ du Cameroun. Plusieurs religieux Dehoniens camerounais ont terminé leur formation universitaire dans plusieurs universités d'Occident et actuellement, ils s'occupent de la formation dans les noviciats, les scolasticats SCJ au Cameroun. Certains enseignent aussi à l'École Théologique Saint Cyprien de Ngoya à Yaoundé qui est un consortium de plusieurs congrégations religieuses internationales.

Comment ne pas percevoir dans cette orientation une réelle méthode pour la Congrégation SCJ au moment où plusieurs Congrégations aujourd'hui surtout en Afrique cherchent une survie par les investissements (par exemple dans l'immobilier) en raison des conditions économiques incertaines ? Comment expliquer cette option aujourd'hui particulièrement pour la formation ? c'est vrai que certains Dehoniens sont confondus aux Jésuites (surtout au Cameroun) à cause de la qualité de leur formation et de la qualité de formation donnée ? Cela signifie qu'il y a là un style qui interroge. C'est avant tout une mission qui est informée par la spiritualité dehonienne comme nous le verrons dans le point suivant consacré à l'activité missionnaire.

3.3.4. L'activité missionnaire

Il convient de préciser ici qu'il s'agit des missions étrangères ou lointaines ou encore mission *Ad gentes* pour utiliser l'expression du décret sur l'activité missionnaire du Concile Vatican II. Rappelons ici que dans la vie et surtout dans la pensée du Père Dehon, il y a eu

³⁹⁰ Nelson WESTRUPP, *La mission de la Congrégation dans les Constitutions SCJ*, dans *Dehoniana*, 60 (1983), p. 179.

³⁹¹ *Message du Chapitre*, dans *Avançons ensemble*, 5, 66 (2008), p. 2.

une évolution et une intégration de la pensée missionnaire dans sa spiritualité. Des circonstances et le contexte de l'Église de France de la fin du XIX^{ième} siècle y ont contribué. Le mouvement anticlérical en France qui menaçait les instituts religieux d'expropriation de leurs biens a abouti à la Loi Combes votée au Parlement en 1901. Dans cette ambiance, beaucoup de familles religieuses ont trouvé exil hors de la France³⁹².

Étant donné que la Congrégation des Prêtres SCJ sous l'appellation de l'Institut des Oblats du Sacré-Cœur, de droit diocésain logiquement dans un tel contexte était condamnée à disparaître, il fallut trouver une voie de sortie. Cette issue était d'acquérir le droit pontifical pour devenir une Congrégation internationale. L'idéal pour une reconnaissance facile était de « manifester le désir de se mettre à la disposition des missions »³⁹³. Voici un extrait de la lettre du Père Dehon adressée à Mgr Thibaudier, évêque du diocèse de Soissons le 21 décembre 1985 qui corrobore cette recherche de la survie de la Congrégation : « (...) je me demande encore si la Providence ne semble pas indiquer une autre solution (...) on garde d'ailleurs toujours chez nous le désir des missions et l'espoir d'une œuvre générale. Votre Grandeur pourrait peut-être en référer à Rome. On aime beaucoup à Rome les congrégations qui demandent des missions »³⁹⁴.

Cependant, cette situation historique qui a provoqué chez le Père Dehon un instinct de survie n'a pas empêché le Fondateur de déclarer à la fin de sa vie que l'idéal de sa jeunesse était d'être missionnaire et martyr. Est-ce un paradoxe ou une réelle évolution dans la pensée du fondateur ? Écoutons-le plutôt dans ses *Notes Quotidiennes* du 1^{er} et 2 janvier 1925 : « L'idéal de ma vie, le désir que j'avais en ma jeunesse c'était d'être missionnaire et martyr. Je crois que ce désir s'est réalisé. Je suis missionnaire par les cent missionnaires et plus que j'ai en toutes les parties du monde »³⁹⁵.

Néanmoins, la Congrégation des Prêtres SCJ, n'a cessé d'entretenir ce désir cher au cœur du Fondateur dans une fidélité dynamique. C'est ainsi que le 7 Juillet 1973 dans une séance plénière, les membres du XVI^{ème} Chapitre Général ont envoyé un message à tous les Dehoniens de la Congrégation portant sur l'activité missionnaire de celle-ci. Dans ce message, tout en rappelant l'orientation missionnaire de l'Institut, les membres ravivaient l'espérance de tous les missionnaires qui travaillent dans les conditions souvent très difficiles.

³⁹² Cf. J. KUATE, *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Église au XX^{ième} siècle*, (thèse inédite de doctorat en histoire), Rome, Pontificia Università, 2011 (Promoteur : Roberto REGOLI), p. 147.

³⁹³ J. KUATE, *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Église au XX^{ième} siècle*, p. 147.

³⁹⁴ L. DEHON, *Notes sur l'histoire de ma vie*, VIII, 8, p. 106.

³⁹⁵ L. DEHON, *Notes Quotidiennes*, XLV, 1-2 janvier 1925.

Les participants rappelaient les exigences de se mettre à l'écoute du monde actuel et se penchaient en particulier sur la question de la justice. Ceux-ci rappelaient que la préoccupation pour les pauvres et les démunis fut toujours en vigueur et d'actualité dans la Congrégation³⁹⁶.

Nous retrouvons cette intuition dans la *Règle de vie* dehonienne qui souligne l'importance de l'activité des missionnaires de la Congrégation en ces termes : « Pour nous comme pour le Père Dehon, l'activité de nos missionnaires garde une importance particulière. Toute la Congrégation est présente à leur ministère de l'évangélisation, par lequel ils donnent aux hommes cette preuve d'amitié : être parmi eux au service de la Bonne Nouvelle »³⁹⁷. Mais comment s'accomplit cette activité missionnaire ?

Cette question nous permet de relever comme Perroux qu'il s'agit avant tout d'un style qui reflète la tradition spirituelle dehonienne. Comme l'affirme si bien André Perroux parlant de la mission dehonienne : « N'est-ce pas au moins autant cette 'manière d'être' dehonienne, cet ensemble de comportements, que l'on peut ou devrait pouvoir reconnaître en toutes les tâches pastorales (...) ? »³⁹⁸. C'est le même style qui caractérise la vie fraternelle en communauté qui est comme une mission dans la spiritualité dehonienne. C'est l'objet du point qui va suivre.

3.4. Une manière dehonienne d'être en communauté fraternelle

Après le Concile Vatican II, dans le mouvement lié à l'aggiornamento en général dans l'Église et l'appel lancé aux Congrégations religieuses de pouvoir s'inscrire dans la ligne conciliaire, les Dehoniens ont tenu leur XV^{ième} Chapitre Général en 1966 et 1967. Ce qui est remarquable dans un des textes produits à l'issue de cette rencontre est la place importante et l'interdépendance entre la consécration religieuse des Religieux SCJ et la vie fraternelle en communauté. Ce Chapitre souligne l'interaction qui existe entre la vie apostolique des Dehoniens et leur relation non seulement personnelle mais communautaire avec le Christ³⁹⁹. L'importance d'une liturgie communautaire qui assume toutes les manifestations du mystère pascal du Christ et cette liturgie doit être enrichie par la « lecture religieuse et spécifique de la vie humaine »⁴⁰⁰.

³⁹⁶ Cf. *Documenta IX : capitulum generale XVI*, p. 76.

³⁹⁷ SCJ, *Notre Règle de vie*, 33.

³⁹⁸ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p. 11.

³⁹⁹ Cf. *Documenta VII : Capitulum Generale XV*, p. 170.

⁴⁰⁰ *Documenta VII : Capitulum Generale XV*, p. 170.

L'insistance est mise sur le fait que la communauté SCJ ne se construit pas en dehors des engagements apostoliques. En effet, les engagements apostoliques rendent vivants les communautés dehonienne. C'est ainsi que les membres de la communauté doivent puiser au même Amour du Christ les forces pour une animation unanime des tâches apostoliques⁴⁰¹. Ces perspectives fondent l'identité de vue et d'effort à l'intérieur de la communauté et soudent son unité. Pour mettre en exergue cette importance de la communauté fraternelle dehonienne, le Chapitre déclare : « Union profonde de frères dans le Christ et son Amour, la communauté SCJ peut alors, de la manière la plus accessible, fournir aux hommes, chrétiens ou non, le témoignage qu'ils en attendent consciemment ou confusément. Elle répond ainsi au désir du Seigneur : 'que tous soient un, pour que le monde sache que tu m'as envoyé et que je les ai aimés comme tu m'as aimé' (Jn 17, 21 et 23) »⁴⁰².

Il s'agit pour le Chapitre d'une visée apostolique qui est la visée commune de tous les religieux Dehoniens qu'ils soient religieux frères ou religieux prêtres. C'est une façon de « continuer la communauté des disciples »⁴⁰³ comme le témoigne la *Règle de vie* dehonienne. Cette *Règle de vie* souligne la nécessité et même l'obligation pour tous les Dehoniens de vivre en communauté. Nous trouvons vingt numéros de la *Règle de vie* consacrés à ce sujet (59-79). Les Dehoniens sont appelés à suivre le Christ dans le monde à travers une communauté fraternelle. Ils doivent s'inspirer constamment de la communauté des disciples réunis autour de Jésus dans les premières communautés chrétiennes⁴⁰⁴.

La vie fraternelle en communauté pour les Dehoniens est une expression de leur vie apostolique et atteste de la présence du Christ. Elle est en même temps une annonce du Royaume de Dieu. Cette communauté se laisse interroger par les personnes avec qui elle est en contact et contribue aux efforts de réconciliation et de fraternité⁴⁰⁵. Cette façon d'être des communautés fraternelles dehoniennes rejoint ce que *Vita consecrata* appelle *La fraternité dans un monde de division et d'injustice*.

En effet, cette exhortation affirme ce qui suit :

« L'Église confie aux communautés de vie consacrée le devoir particulier de développer la spiritualité de la communion d'abord à l'intérieur d'elles-mêmes, puis dans la communauté ecclésiale et au-delà de ses limites, en poursuivant constamment le dialogue de la charité,

⁴⁰¹ Cf. *Documenta VII : Capitulum Generale XV*, p. 171.

⁴⁰² *Documenta VII : Capitulum Generale XV*, p. 170.

⁴⁰³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 40.

⁴⁰⁴ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 59.

⁴⁰⁵ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 61.

surtout là où le monde d'aujourd'hui est déchiré par la haine ethnique ou la folie homicide. Insérées dans les sociétés de ce monde — des sociétés souvent traversées de passions et d'intérêts conflictuels, aspirant à l'unité, mais incertaines sur les voies à prendre —, les communautés de vie consacrée, où se rencontrent comme des frères et des sœurs des personnes d'âges, de langues et de cultures divers, se situent comme signes d'un dialogue toujours possible et d'une communion capable d'harmoniser toutes les différences »⁴⁰⁶.

Cet accent qui est mis sur la vie fraternelle prend une dimension particulière dans les nouvelles Provinces de la Congrégation SCJ. Par exemple, dans la Province SCJ du Cameroun, lors de la deuxième session du troisième Chapitre Provincial tenu à Ndoungué au Cameroun du 30 Novembre au 05 décembre 2008, il a été décidé que la vie fraternelle en communauté était la « condition fondamentale pour toute nouvelle implantation »⁴⁰⁷. Cette décision s'inscrit dans la droite ligne prise par la Congrégation et qui est rappelé dans le message du XVIII^{ème} Chapitre Général des SCJ du 14 juin 1985.

Parlant des orientations apostoliques, ce message rappelle que les choix pastoraux des Dehoniens et la dimension communautaire de leur vie religieuse s'appellent l'un l'autre : « Notre vie communautaire, de par le signe de fraternité qu'elle donne, est par elle-même mission »⁴⁰⁸. Ce même message des participants à la Congrégation SCJ rappelle que la vie fraternelle en communauté est un signe efficace et même fécond pour les hommes et femmes de la société d'aujourd'hui qui sont engagés dans une recherche de la convivialité humaine et religieuse. Chaque religieux dehonien devra toujours se rappeler qu'il est l'envoyé de sa communauté⁴⁰⁹. Une communauté fraternelle fondée sur une vie de prière et de partage eucharistique constitue pour l'aujourd'hui le premier témoignage de la foi des Dehoniens et le meilleur stimulant pour un travail apostolique fructueux⁴¹⁰.

C'est ici qu'il faut souligner le lien qu'établit la *Règle de vie* dehonienne entre la célébration eucharistique et la vie fraternelle en communauté. En effet, « Par notre célébration (Eucharistie) (...) nous accueillons Celui qui nous fait vivre ensemble, qui nous consacre à Dieu, et sans cesse nous relance sur les chemins du monde au service de l'Évangile »⁴¹¹. S'inspirant de L.G. 11, André Perroux affirme que l'Eucharistie est la source et c'est en elle

⁴⁰⁶ JEAN PAUL II, *Vita consecrata : exhortation apostolique post-synodale de Sa Sainteté Jean-Paul II sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, 51, Rome, Médiaspaul, 1996.

⁴⁰⁷ *Message du Chapitre*, dans *Avançons Ensemble*, 5,66 (2008), p. 24.

⁴⁰⁸ *Message du XVIII^{ème} Chapitre Général à la Congrégation*, dans *Documenta XIII*, p. 212.

⁴⁰⁹ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 62.

⁴¹⁰ *Message du XVIII^{ème} Chapitre Général à la Congrégation*, dans *Documenta XIII*, p. 213.

⁴¹¹ SCJ, *Notre Règle de vie*, 82.

que la communauté fraternelle s'affermir⁴¹². Cette intuition est confortée par l'affirmation de la *Règle de vie* dehonienne qui, parlant de la communion, mentionne : « Dans la communion même par-delà les conflits, et dans le pardon mutuel, nous voudrions signifier que la fraternité dont les hommes ont soif est possible en Jésus-Christ, et nous voudrions en être les serviteurs »⁴¹³. Perroux se pose la question de savoir si ce numéro de la *Règle de vie* dehonienne ne renvoie pas à l'Eucharistie.

Par ailleurs, dans la vie fraternelle en communauté, la *Règle de vie* dehonienne y voit la réalisation la plus dense de la vie chrétienne des Dehoniens⁴¹⁴. Cette façon de voir implique des efforts personnels de la part de chaque religieux pour que les communautés dehonienne soient « d'authentiques foyers de vie évangélique, (...) par l'accueil, le partage et l'hospitalité (...) »⁴¹⁵. Des exigences sont demandées de la part de chaque religieux dehonien pour qu'il accueille les autres avec leurs personnalités et leurs limites. Le respect de ces exigences constitue le fondement d'un vrai dialogue dans un respect mutuel et implique l'amour fraternel, la solidarité ainsi que la coresponsabilité⁴¹⁶. Une note particulière est mise sur l'attention aux frères malades et âgés. La *Règle de vie* rappelle qu'ils témoignent de la fragilité de la condition de tout dehonien. Mais en même temps, ces dehoniens âgés doivent accepter les soins qui leur sont prodigués « comme des expressions de la charité du Christ »⁴¹⁷.

Sur ce, il convient de rappeler ici la méthode adoptée par la Province SCJ du Cameroun en ce qui concerne les personnes âgées et même malades. Ces personnes sont logées dans les communautés dites de formation. C'est ainsi que les plus jeunes peuvent leur prodiguer les soins et faire de la « communauté, une communauté qui est bien plus qu'une table et un toit communs »⁴¹⁸.

Il a été question dans ce chapitre de se servir du concept de style pour lire la spiritualité dehonienne. Pour ce faire nous avons mené une étude sur quatre points en partant toujours de la *Règle de vie dehonienne* qui est la norme par excellence de la spiritualité dehonienne.

Le premier point a porté sur l'analyse stylistique de la *Règle de vie* dehonienne. Ici, nous avons fait une analyse en deux parties en nous inspirant précisément d'Albert Bourgeois,

⁴¹² Cf. A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p.52.

⁴¹³ SCJ, *Notre Règle de vie*, 65.

⁴¹⁴ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 63.

⁴¹⁵ SCJ, *Notre Règle de vie*, 63.

⁴¹⁶ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 66-67.

⁴¹⁷ SCJ, *Notre Règle de vie*, 68.

⁴¹⁸ A. PERROUX, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, p.55.

ancien Supérieur Général des Dehoniens qui a beaucoup travaillé sur la question. Nous retenons dans cette analyse la remarque de Bourgeois qui note une approche pédagogique de la *Règle de vie* dehonienne qui fait d'elle un *modus procedendi* pour utiliser une expression de Christoph Theobald. Il s'agit de voir dans la structure de cette *Règle de vie* une mise en œuvre d'une méthode que Bourgeois appelle 'approche pédagogique'.

Le deuxième point a porté sur la *Règle de vie* comme reflet du Concile Vatican II. Cette étude nous a montré comment la *Règle de vie* dehonienne est pétrie de l'esprit conciliaire et surtout cela nous a permis de nous rendre compte des différents documents issus du Concile Vatican II qui ont été utilisés dans la rénovation de la *Règle de vie* dehonienne. Nous avons fait aussi une comparaison entre la *Règle de vie* SCJ avant Vatican II et après Vatican II. Il ressort qu'il y a eu une modification significative après Vatican II, modification qui a donné une grande place à la Constitution *Gaudium et Spes*. Trois Chapitres Généraux ont joué un rôle essentiel dans l'élaboration et la mise en œuvre des principes généraux de la rénovation sur la vie religieuse dans la *Règle de vie* dehonienne. Il s'agit du XV^{ième} Chapitre de 1966-1967, du XVI^{ième} Chapitre de 1973 et du XVII^{ième} Chapitre de 1979. Nous avons noté quatre sources principales qui ont été utilisées dans la rénovation de la *Règle de vie* dehonienne selon l'esprit du Concile Vatican II : *Gaudium et Spes* ; *Lumen Gentium* ; *Perfectae Caritatis*, et l'exhortation apostolique *Evangelica Testificatio*.

Nous nous sommes penchés sur les orientations apostoliques dehoniennes pour voir comment elles pouvaient refléter un style propre aux Dehoniens. Force est de constater qu'il existe une interdépendance entre la spiritualité dehonienne et l'apostolat. L'apostolat prend sa source dans la spiritualité et celle-ci est enrichie par lui. C'est dans ce 'va et vient' que nous pouvons identifier le style dehonien. À travers les quatre orientations qui sont proposées dans la *Règle de vie* dehonienne au numéro 31, nous avons pu comprendre que l'être religieux dehonien est avant tout informé par une 'visée spirituelle'.

Quant à la première orientation apostolique qui porte sur l'adoration eucharistique, nous avons noté qu'elle est avant tout un service et un office pour l'Église. Il ne s'agit pas tout simplement d'un exercice individuel ou communautaire des Dehoniens. Cette adoration eucharistique ne saurait se couper de la célébration eucharistique. Concernant la prédilection aux pauvres et aux humbles, nous avons montré que l'attention pour ces derniers ne se limite pas à l'effet d'une poussée sociologique mais il s'agit avant tout d'un style de vie, d'une qualité de relation, d'une attitude dehonienne à leur égard bien que l'aspect sociologique ne soit pas négligeable. La formation des religieux ainsi que l'activité missionnaire s'inscrivent

dans le même élan qui est celui de laisser toutes les orientations apostoliques s'informer par la spiritualité dehonienne.

Le dernier point de notre étude dans ce chapitre porte sur la manière dehonienne d'être en communauté fraternelle. Nous avons noté une insistance sur la vie fraternelle en communauté et vingt numéros de la *Règle de vie* dehonienne y sont consacrés. Il y a une interaction entre la vie apostolique et la vie fraternelle dehonienne en communauté. Cela sous-entend que chaque religieux dehonien où qu'il se trouve, devra être conscient qu'il est l'envoyé de sa communauté. D'où une interaction entre vie fraternelle en communauté qui est déjà mission et la spiritualité. C'est ce 'va-et-vient' qui fait la particularité, le style de la vie fraternelle en communauté dehonienne.

CONCLUSION

En définitive, La *Règle de vie* dehonienne ou plutôt la spiritualité dehonienne véhicule-t-elle « une manière propre de faire (modus procedendi) »?⁴¹⁹ La réponse à cette question nous donne l'occasion d'évaluer si oui ou non le concept de style a été opératoire dans notre étude. Nous répondons par l'affirmative.

Les études menées nous ont montré que le *modus procedendi* ou le style dehonien est inscrit dans une « visée spirituelle »⁴²⁰. Cet idéal à atteindre témoigne du fait même que la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur n'a pas été fondée pour une œuvre déterminée⁴²¹. La rénovation (dans une « fidélité dynamique »⁴²²) que nous avons observée déjà dans l'histoire même de la *Règle de vie* dehonienne depuis le début de la Congrégation SCJ, s'est poursuivie dans les huit Chapitres généraux de la Congrégation des Prêtres SCJ qui ont eu lieu après le Concile Vatican II. Nous avons observé une 'fidélité dynamique' qui s'exprime par ce que nous pouvons désigner par l'expression « De la rénovation adaptée à la Refondation ». Cette expression exprime de façon explicite les points transversaux qui ont traduit le style dehonien durant les Chapitres Généraux SCJ après le Concile Vatican II.

L'expression « rénovation adaptée » est tirée du décret sur la vie religieuse *Perfectae caritatis* numéro 3. Elle est citée par la *Règle de vie* dehonienne au numéro 112. Cette expression est en vogue après le Concile Vatican II dans la vie religieuse. Mais ce que nous voulons faire remarquer ici, c'est que la « rénovation adaptée » demandée par le Concile Vatican II, rejoignait la question de la quête d'identité permanente de la Congrégation SCJ. En ayant un style inscrit dans une « visée spirituelle », la Congrégation SCJ se trouve en quête permanente d'identité à travers le temps. La « rénovation adaptée » qui a été au programme des Chapitres Généraux de 1966-1967, 1973 et qui a abouti à l'adoption définitive de la *Règle de vie* dehonienne au Chapitre Général de 1979 prend aujourd'hui le nom de « Refondation »⁴²³ dans la Congrégation des Prêtres SCJ.

Durant tous les Chapitres Généraux qui ont eu lieu après le Concile Vatican II, il y a eu un désir ardent de toujours réévaluer le style dehonien. C'est ainsi qu'après les Chapitres Généraux de 1966-67, 1973, 1979 qu'on pourrait qualifier de Chapitres de « rénovation

⁴¹⁹ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style*, p. 415.

⁴²⁰ SCJ, *Notre Règle de vie*, 26.

⁴²¹ Cf. SCJ, *Notre Règle de vie*, 30.

⁴²² SCJ, *Notre Règle de vie*, 112.

⁴²³ *Message of the XXIST General Chapter to the Whole Congregation*, dans *Documenta XIX: Capitulum Generale XXI*, Romae, Curia Generale SCJ, 2003, p. 682.

adaptée » de la *Règle de vie* dehonienne selon l'esprit conciliaire, nous entrons dans le cycle des Chapitres Généraux de vérification et d'adaptation de l'identité dehonienne dans la vie pratique. Les membres du Chapitre de 1985 déclarent à cet effet : « S'appuyant sur notre Règle de vie, et poursuivant la recherche commencée lors de la III^{ème} Conférence générale, le Chapitre a voulu vérifier notre identité dehonienne dans la pratique de notre vie et de notre apostolat »⁴²⁴.

Au Chapitre Général des Dehoniens de 1991, nous percevons encore cette recherche permanente et une évaluation de l'identité dehonienne en fonction du temps. Dans un message à la famille dehonienne, les membres présents à ce Chapitre déclarent : « Nous avons rencontré aussi la diversité entre les sensibilités, les façons de vivre la même spiritualité (...) on a parlé d'inculturation dans les continents territoriaux et sociaux »⁴²⁵. La recherche du style dehonien qui s'inscrit dans une « visée spirituelle » continue au Chapitre Général SCJ de 1997. Compte tenu des changements dans le monde et particulièrement à l'intérieur de la Congrégation, les membres de ce Chapitre ont pris comme devise « Nous congrégation »⁴²⁶. Les expressions comme « l'internationalité de la congrégation »⁴²⁷, « l'internationalisation » expriment non seulement les changements *ad intra* de cette famille religieuse mais aussi ce désir constant de la Congrégation d'une quête d'identité en tenant compte des signes des temps.

Le désir permanent de la Congrégation de pouvoir définir son identité au sein de l'Église et dans le monde d'aujourd'hui est clairement exprimé au XXI^{ème} Chapitre de 2003 en termes de « Refondation ». Les membres de ce Chapitre affirment : « Gathered in the first General Chapter of the twenty-first century, we have sought to define for ourselves more clearly our practical insertion in the life of the Church and in the world as Dehonians. (...) The Chapter proposes that the time for refoundation has come »⁴²⁸. C'est ce recentrage sur la « Refondation » de la Congrégation SCJ, une refondation à partir du style du Christ qui a donné lieu à ce que nous avons appelé « De la rénovation adaptée à la refondation ». Expression qui exprime une recherche diachronique de l'identité dehonienne comme 'visée spirituelle' dans

⁴²⁴ *Message du XVIII^{ème} Chapitre Général à la Congrégation*, dans *Documenta XIII : capitulum generale XVIII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1986, p. 211.

⁴²⁵ *Message du XIX^{ème} Chapitre Général*, dans *Documenta XV : capitulum generale XIX*, Romae, Curia Generale SCJ, 1992, p. 151.

⁴²⁶ *Lettera di Presentazione*, dans *Documenta XVII : capitulum generale XX*, Romae, Curia Generale SCJ, 1997, p. 377.

⁴²⁷ *Lettera di Presentazione*, dans *Documenta XVII*, p. 377.

⁴²⁸ *Message of the XXIST General Chapter to the Whole Congregation*, dans *Documenta XIX: Capitulum Generale XXI*, Romae, Curia Generale SCJ, 2003, p. 681-682.

l'Église et dans le monde. Il s'agit là d'une réelle méthode, d'un style qu'on pourrait caractériser de dehonien. C'est ici que nous rejoignons les positions des Dehoniens : André Perroux, Jean-Jacques Flammang et André Conrath lorsqu'ils parlent de la spiritualité dehonienne comme bien commun des Dehoniens. Pour eux, le bien commun qu'est la spiritualité dehonienne consisterait en « une visée spirituelle : ce qui est toujours devant nous, comme un idéal et une direction vers un but jamais pleinement atteint. Avec cependant en commun le désir de préciser davantage notre 'identité', notre 'spécificité', de la vivre avec plus de cohérence et de visibilité »⁴²⁹. Il s'agit de « comportements, choix de présence, attitudes de vie, qui ensemble peuvent bien composer une 'façon d'être et d'agir' enracinée dans la spiritualité »⁴³⁰.

Cela a été l'objectif de cette recherche. Le style dehonien s'inscrit dans une visée spirituelle qui est le *modus procedendi* des Prêtres SCJ qui se refusent de désigner de façon permanente dans le temps les différentes formes d'incarnation de la spiritualité dehonienne. Nous pouvons conclure en cela que le concept de style a été opératoire pour notre étude.

⁴²⁹ A. PERROUX (éd.), *Spiritualité : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, p. 15.

⁴³⁰ A. PERROUX (éd.), *Spiritualité : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, p. 15.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Documenta IX : capitulum generale XVI*, Romae, Curia Generale SCJ, 1975.

CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Documenta VII : capitulum generale XV*, Romae, Curia Generale SCJ, 1967.

CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Documenta XI, capitulum generale XVII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1980.

CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Documenta XIII, capitulum generale XVIII*, Romae, Curia Generale SCJ, 1986.

CONGRÉGATION DES PRÊTRES DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS (SCJ), *Notre Règle de vie*, Rome, Curie Générale SCJ, 2001. Réimpression de l'édition de 1986.

DEHON Léon, *Directoire Spirituel des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus*, Turnhout, Mechliniae, 1936.

JEAN-PAUL II, *Vita consecrata : exhortation apostolique post-synodale de Sa Sainteté Jean-Paul II sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde*, Rome, Médiaspaul, 1996.

PAUL VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, dans *La Documentation Catholique*, 1477 (1966) p. 1442-1470.

VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Québec, Fides, 2004.

2. TRAVAUX

2.1. Ouvrages

BOISVERT Laurent, *Charisme, Spiritualité, Mission. Éléments d'un Institut religieux partagés avec les laïcs*, Québec, Bellarmin, 2008.

COMTE-SPONVILLE André, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

DORRESTEIJN HENRI, *Vie et personnalité du Père Dehon*, Malines, H. Dessain, 1959.

- FERRY Luc, *La révolution de l'amour : pour une spiritualité laïque*, Paris, Plon, 2010.
- GOODMAN Nelson, *Langages de l'art : une approche de la théorie des symboles*, Nîmes, Chambon, 1990.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986.
- HOTTOIS Gilbert, *De la Renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck, 1997.
- KUATÉ Joseph, *Les Dehoniens au Cameroun dans la dynamique missionnaire de l'Église au XX^{ième} Siècle* (thèse inédite de doctorat en histoire), Rome, Pontificia Università, 2011 (Promoteur : Roberto REGOLI).
- LEDURE Yves, *Le Père Léon Dehon 1843-1925 : entre Mystique et Catholicisme social*, Paris, Cerf, 2005.
- LEDURE Yves, *Le Règne social du Sacré-Cœur*, dans LEDURE Yves (éd.), *Le Code du Royaume : Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus* (Clairefontaine Studien, 4), Eischen, Clairefontaine, p.53-76.
- LEDURE Yves, *Spiritualité du Cœur de Jésus et Anthropologie*, dans LEDURE Yves (éd), *Le Code du Royaume : Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus* (Clairefontaine Studien, 4), Eischen, Clairefontaine, p. 19-44.
- LOBET Benoît (éd.), *Quelle spiritualité aujourd'hui ?* (Dialogues), Bruxelles, Labor, 2002.
- MARTINELLI Bruno (éd.), *L'interrogation du style : anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2005.
- PEELMAN Achiel, *Spiritualité et conscience planétaire*, dans Ménard Camil (éd.), *Spiritualité contemporaine : défis culturels et théologiques*, Québec, Fides, 1996.
- PERROUX André, *Père Dehon, qui êtes-vous ? Une vie consacrée à l'amour du Christ. Un message pour nous aujourd'hui*, Rome, Centro Generale Studi SCJ, 2005.
- THEOBALD Christoph, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009.
- THEOBALD Christoph, « C'est aujourd'hui le « moment favorable », *Une Nouvelle Chance pour l'Évangile : Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004.

THEOBALD Christoph, *Le christianisme comme style : une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007.

2.2. Articles

BERNADET Arnaud, *Du style : anthropologie d'un lieu commun*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66, 752-753 (2010), p. 47-58.

BOURGEOIS Albert, *Le Père Dehon et 'Le Règne du Cœur de Jésus' 1889-1892*, dans *Studia Dehoniana*, 25,1 (1990), p. 1-199.

BOURGEOIS Albert, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15,1 (1987), p. 1-106.

BOURGEOIS Albert, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15,2 (1987), p. 107-591.

BOURGEOIS Albert, *Notre Règle de vie : un itinéraire*, dans *Studia Dehoniana SCJ*, 15,3 (1989), p. 597-974.

CARVALHO José Ornelas, *Programme de l'Administration Générale 2009-2015*, dans *Avançons Ensemble*, 7,74 (2010), p. 2-15.

DE CERTEAU Michel, *L'espace du désir ou Le « fondement » des Exercices Spirituels*, dans *Christus*, 77 (1973), p. 119-128.

DE SOUSA BRAGA Antonio, *Les signes des temps*, dans *Studia dehoniana*, 3 (1972), p. 7-54.

DE VITRY Alexandre, *La manière chrétienne, un outing permanent ?*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66, 752-753 (2010), p. 104-117.

DEHON Léon, *Notes Quotidiennes, Volume 1, 1867-1887*, Rome, Centre Général d'Études SCJ, 1985.

DEHON Léon, *Notes sur l'histoire de ma vie*, VIII, 8, Rome, Centro Generale Studi, 1983.

DESCOULEURS Bernard, *Réflexion à propos d'une spiritualité laïque*, dans *Lumen Vitae*, 2(2002), p. 161-172.

Ducros Xavier, *Charismes*, dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. 2, Paris, Beauchesne, 1953, p. 503-507.

DUPUY Michel, *Spiritualité*, dans Marcel Viller, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, t. 14, Paris, Beauchesne, 1990, c. 1142-1173.

FAMERÉE Joseph, *Commentaire critique : Yves Ledure SCJ, Le Code du Royaume. Léon Dehon et la spiritualité du Cœur de Jésus*, dans *Dehoniana*, 6,2 (2003), p. 153-168.

FRANCHINI Enzo, *Le Règne du Sacré-Cœur : ce qu'il peut signifier aujourd'hui ?*, dans *Dehoniana*, 59 (1983), p. 115-123.

JENNY Laurent, *Une difficulté dans la pensée du style*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66, 752-753 (2010), p. 36-46.

LEDURE Yves, *En quête d'identité*, dans *Dehoniana*, 6,2 (2003), p. 135-146.

MACÉ Marielle, *Être un style*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66, 752-753 (2010), p. 11-23.

MACÉ Marielle, *Extension du domaine du style*, dans *Critique : Revue générale des publications françaises et étrangères*, 66, 752-753 (2010), p. 3-5.

MARCEL Dénis, *Le projet du Père Dehon*, dans *Studia dehoniana SCJ*, 4 (1973), p. 1-360.

PERROUX André (éd.), *Spiritualité : qu'avons-nous de commun en tant que Dehoniens ?*, dans *Inter fratres. Informations EF*, (Janvier 2011), p. 12-17.

PERROUX André, *La Réparation : accueil de l'Esprit*, dans *Studia Dehoniana*, 22 (1988), p. 1-122.

PERROUX André, *Une pratique pastorale inspirée de notre spiritualité*, dans *Studia Dehoniana* 18 (1987), p. 3-82.

ROBERT Sylvie, *Spécificité de la spiritualité chrétienne*, dans *La Vie spirituelle*, 794 (2011), p. 255-258.

THEOBALD Christoph, *Entretien*, dans *Lumière et Vie*, 282 (2009), p. 5-17.

THEOBALD Christoph, *Le Christianisme comme style : entrer dans une manière d'habiter le monde*, dans *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, 251 (2008), p. 235-248.

WESTRUPP Nelson, *La mission de la Congrégation dans les Constitutions SCJ*, dans *Dehoniana*, 60 (1983), p. 165-182.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 - LE CONCEPT DE STYLE CHEZ CHRISTOPH THEOBALD	5
1.1. Les débats contemporains autour du concept de style	5
1.1.1. Être au quotidien comme style.....	5
1.1.2. Le style comme expression de l'identité et combat contre la rhétorisation.....	7
1.1.3. Le style comme addition de caractéristiques	8
1.2. Le concept de style selon Theobald.....	9
1. 2. 1. Le style messianique	12
1.2.2. Le style eschatologique de Jésus	14
1.2.3. Densité littéraire de l'Écriture « sainte »	15
1.3. Pertinence du concept de <i>style</i> pour lire le christianisme	17
1.3.1. Réponse de Theobald sur Le Christianisme comme style.	17
1.3.2. Réponse de Theobald dans Le Christianisme comme style.....	20
1.3.3. Le christianisme comme style et la modernité.....	22
1.3.4. Le christianisme comme style dans un monde sécularisé.....	26
1.3.5. L'influence de « l'École de Francfort » (J. Habermas) dans la conception du christianisme comme style.....	29
1.3.6. L'influence du « modus ignatien » sur la conception du christianisme comme style	32

CHAPITRE 2 - LA DIFFICULTÉ DE PARLER DE LA SPIRITUALITÉ

DEHONIENNE	37
2.1. Difficultés à parler de la spiritualité aujourd’hui	38
2.1.1. Pour une spiritualité intégrale.....	38
2.1.2. Spiritualité athée ou laïque	40
2.1.3. Spiritualité chrétienne.....	42
2.2. Difficulté de parler de la Spiritualité dehonienne	44
2.2.1 La Règle de vie dehonienne	44
2.2.1.1. Structure de la <i>Règle de vie</i> dehonienne	45
2.2.1.2. Historique de la <i>Règle de vie</i> des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (SCJ)	45
2.2.2. Débat contemporain sur la difficulté de parler de la spiritualité dehonienne.....	50
2.2.3. Difficulté de thématiser la spiritualité à partir de la Règle de vie dehonienne	53
2.2.3.1. L’allusion au Cœur de Jésus dans la <i>Règle de vie</i> Dehonienne	55
2.2.3.2. La difficulté d’expliquer la « Réparation » dans la <i>Règle de vie</i> dehonienne	59

CHAPITRE 3 - LA PERTINENCE DU CONCEPT DE STYLE POUR ANALYSER LA SPIRITUALITÉ DEHONIENNE	67
3.1. L'analyse stylistique de la structure littéraire de la <i>Règle de vie</i> dehonienne.....	67
3.2. La <i>Règle de vie dehonienne</i> comme reflet du style de Vatican II	74
3.3. Des orientations apostoliques dehoniennes comme style.....	81
3.3.1. L'adoration eucharistique	84
3.3.2. Le ministère auprès des petits et des humbles, des ouvriers et des pauvres	86
3.3.3. La formation des prêtres et des religieux	87
3.3.4. L'activité missionnaire	88
3.4. Une manière dehonienne d'être en communauté fraternelle.....	90
CONCLUSION	97
BIBLIOGRAPHIE	101