
Disciple missionnaire

Signification théologique,
pertinence pour la conversion pastorale et missionnaire.

Mémoire réalisé par
Christophe Malisoux

Promoteur
Arnaud Join-Lambert

Lecteurs
Henri Derroitte, Geert Van Oyen

Année académique 2019-2020
Master en Théologie, à finalité approfondie

*Quiconque donnera à boire, ne serait-ce qu'un verre d'eau fraîche,
à l'un de ces petits en sa qualité de disciple,
en vérité, je vous le déclare, il ne perdra pas sa récompense.*

(Mt 10,42)

*Parce qu'ils n'ont pas le courage d'être du monde, ils croient qu'ils sont de Dieu.
Parce qu'ils n'ont pas le courage d'être d'un des partis de l'homme,
ils croient qu'ils sont du parti de Dieu.
Parce qu'ils ne sont pas de l'homme, ils croient qu'ils sont de Dieu.
Parce qu'ils n'aiment personne, ils croient qu'ils aiment Dieu.*

(Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, PL. III, p. 1367)

*Nous avons perdu du pouvoir, mais ce n'est pas grave :
cela nous oblige à plus de conviction.
Et c'est passionnant :
nous retrouvons l'esprit des premiers siècles,
où les chrétiens étaient une minorité.
Mais une minorité prophétique.*

(Cardinal Godfried Danneels)

REMERCIEMENTS

Une fois terminée, une œuvre de longue haleine n'est plus le fait d'une seule personne. J'aimerais dire ma reconnaissance à tous ceux qui, à un titre ou à un autre, m'ont encouragé et soutenu dans ce travail de recherche durant ces trois années d'étude. Parmi eux, ma gratitude va tout particulièrement à celui qui m'a aidé à prendre conscience des nouveaux défis pastoraux à travers l'étude de cette notion de disciple missionnaire : mon promoteur, le professeur Arnaud Join-Lambert. D'avance, je remercie également les autres membres de mon jury, qui ont eu à consacrer un temps non négligeable à la lecture de ce mémoire plus long qu'à l'habitude : les professeurs Henri Derroitte et Geert Van Oyen.

À travers les nombreux cours dispensés à la Faculté de théologie de l'Université de Louvain-la-Neuve, les multiples rencontres et dialogues enrichissants partagés avec des professeurs passionnants furent pour moi l'occasion d'acquérir de nouveaux savoirs théologiques. Ceux-ci m'ont ainsi permis d'améliorer ma démarche personnelle d'analyse et de jugement critique. Qu'ils soient remerciés pour cette contribution indirecte sans laquelle je n'aurais pu concevoir cette thèse, avec l'ambition de la défendre au travers d'une argumentation juste et pertinente.

En raison de l'investissement que lui demande son parcours académique, un prêtre aux études ne peut plus assumer journallement la charge pastorale des communautés de foi qui lui sont confiées. L'ascèse de l'isolement, que rencontre tout étudiant consacrant sincèrement ses forces et son temps à la recherche, pousse également ce denier à rencontrer toujours plus la solitude de l'ouvrier. C'est pourquoi je tiens à remercier ici celles et ceux qui en paroisse, en famille et au sein de mon cercle restreint d'amis fidèles, ont su néanmoins trouver les mots et la patience pour me soutenir durant ce long chemin de formation. Je leur en suis très reconnaissant.

Ne parle de Dieu que si l'on t'interroge...

Mais vis de manière à ce qu'on te questionne sur Lui !

À la mémoire de ma sœur Marie-Sophie,
partie vers les Vivants beaucoup trop tôt.

(28/03/1979 – 13/08/2017)

INTRODUCTION

Contextualisation de la recherche et motivations personnelles

Après l'ordination presbytérale reçue des mains de son évêque, les joies et les peines jalonnant la vie pastorale du prêtre diocésain rejoignent en toute logique, et d'une manière toute particulière selon la personnalité du presbytre, les nombreux défis et enjeux de l'Église locale dans laquelle chaque pasteur est amené, en étroite collaboration avec son évêque, à sanctifier, enseigner et gouverner les communautés chrétiennes qui lui sont confiées¹. De fait, pour son équilibre de vie spirituel et sacerdotal, tout prêtre est vivement invité à dépasser – sans la nier – la dimension purement institutionnelle de l'Église, de même que la concrétude ecclésiale spécifique que représentent les quelques paroisses dont il a la charge pastorale, pour s'ouvrir aux deux belles réalités ecclésiologiques rappelées par le concile Vatican II. Dans la constitution dogmatique sur l'Église, on peut lire en effet : « [les Églises particulières] sont formées à l'image de l'Église universelle » – c'est la catholicité de chaque Église particulière qui est d'abord visée ; « c'est en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église universelle² » (LG 23) – c'est l'universalité de « l'Église-communion » qui est ensuite soulignée, non comme un corps institutionnel universel, mais en tant que *réalité ecclésiale vivante* au sein de laquelle se retrouve l'ensemble des Églises particulières³. Aucune Église particulière ne peut donc s'isoler de l'unique Église, puisque chacune d'elles réalise la forme concrète et locale de l'Église universelle, pour autant qu'elle se développe au sein de cette intime communion reliant toutes les Églises particulières⁴.

« Passant continuellement de la micro-réalité la plus concrète et la plus petite de telle communauté ou association vers l'universalité de l'Église-communion et inversement de l'Église tout entière vers les diocèses, paroisses et relais⁵ », telle est le mouvement ecclésial dans lequel le prêtre diocésain est alors invité à réfléchir et vivre sa pastorale locale. En ce sens, il se doit d'être attentif aux directives pastorales de son évêque, tout autant qu'aux recommandations issues du magistère universel le plus récent. Car l'Église est plus qu'une juxtaposition de communautés chrétiennes, structurées institutionnellement. D'un point de vue ecclésiologique, elle est avant tout un *corps* organique (Rm 12,4-5) au sein duquel toutes les parties communiquent en s'influençant l'une l'autre. Aussi,

¹ Alphonse BORRAS, *Les communautés paroissiales. Droits canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996, p. 17.

² Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, dans CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967, p. 49.

³ Patrick VALDRINI, Emile KOUVEGLO, *Leçons de droit canonique. Communautés. Personnes. Gouvernement*, Paris, Salvator, 2017, p. 25.

⁴ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission* (Cogitatio fidei, 293), Paris, Cerf, 2014, traduit de l'allemand par Joseph HOFFMAN, p. 389-390.

⁵ Alphonse BORRAS, *Communions ecclésiales et Synodalité. Comprendre la synodalité selon le pape François* (Cahiers de la nouvelle revue théologique), Paris, Editions CLD, 2018, p. 7.

promouvoir la conversion pastorale et missionnaire de l'Église, en invitant *tous* les fidèles à devenir de véritables disciples missionnaires, pose question et ne peut donc pas laisser indifférent un prêtre ayant charge d'âmes. Bien au contraire, son souci pastoral le poussera à approfondir les lignes directrices de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, dont la tonalité est indéniablement plus pastorale que dogmatique.

Ce présent travail de recherche est donc motivé par un réel souci personnel à l'égard de l'Église, et plus particulièrement des communautés chrétiennes et des fidèles qui la composent. Il s'inscrit en quelque sorte dans la continuité des recommandations de l'apôtre Paul : puisqu'ils sont véritablement *un seul corps* en Christ, les chrétiens manifesteront « [...] un commun souci les uns des autres. Si un membre souffre, tous les membres partagent sa souffrance ; si un membre est glorifié, tous les membres partagent sa joie⁶ » (1 Co 12,25-26). Cette citation paulinienne peut expliquer par ailleurs les multiples inquiétudes qui, le 11 février 2013, submergèrent le cœur des chrétiens. Car au palais apostolique de la Cité du Vatican en ce lundi matin, au terme du consistoire sur les martyrs d'Otrante, le pape Benoît XVI annonçait son abdication : du haut de la chaire de Saint-Pierre, le souci de ses frères lui était devenu trop lourd à porter⁷. Désormais, la force et le courage lui manquaient pour faire face aux multiples rivalités divisant toujours plus le corps ecclésial⁸.

Durant tout son pontificat, Benoît XVI n'a jamais cessé de réaffirmer que l'Église est avant tout une réalité vivante amenée à évoluer au cours du temps, tout en demeurant inchangée dans ce qui constitue sa nature et son fondement : le Christ⁹. C'est Lui en effet qui est le sujet de la foi, à la source d'une vie chrétienne vécue dans la joie¹⁰. Or cette *joie de l'Évangile*, le pape Benoît l'avait déjà vue s'éclipser à la fin du siècle passé, au sein d'une Église en crise. Des réformes s'avéraient donc nécessaires en lien avec cette crise de la foi. En effet, celle-ci ne pourra jamais retrouver sa vitalité si l'Église ne favorise pas avant tout la rencontre avec Jésus Christ qui constitue le cœur de la mission¹¹. Dès lors, toujours selon lui, la vraie réforme dont a urgemment besoin l'Église devra se décliner prioritairement sous la forme d'une profonde *conversion intérieure* de chaque fidèle, basée sur un

⁶ Maurice CARREZ, *Nouveau Testament. Interlinéaire grec/français*, Corée, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 783-784.

⁷ Voir en annexe : Déclaration de Benoît XVI, lors du consistoire sur les martyrs d'Otrante (11 février 2013).

⁸ BENOÎT XVI, *Homélie*, Rome – Basilique vaticane, 13 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2013/documents/hf_ben-xvi_hom_20130213_ceneri.html (consulté le 20 septembre 2019).

⁹ BENOÎT XVI, *Salut de congé*, Rome – Salle Clémentine, 28 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130228_congedo-cardinali.html (consulté le 20 septembre 2019).

¹⁰ Joseph RATZINGER (card.), *Le sel de la terre. Le christianisme et l'église catholique au seuil du III^e millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, France, Flammarion-Cerf, 1997, traduit de l'allemand par Nicole Casanova, p. 27-28.

¹¹ BENOÎT XVI, *Présentation des vœux de Noël à la curie romaine*, Rome – Salle Clémentine, 22 décembre 2011, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111222_auguri-curia.html (consulté le 20 septembre 2019).

embrasement des cœurs qui n’aura lieu qu’à la condition que les chrétiens sachent à nouveau proclamer ce que l’on peut savoir et croire sur Celui qu’ils ont rencontré et qui les sauve, Jésus-Christ¹².

C’est dans une Rome sans pape, où était pourtant encore présent l’ancien pape – depuis sa résidence de Castel Gandolfo – que j’eus donc à vivre de près les quelques semaines durant lesquelles les cent-quinze cardinaux venus des quatre coins du monde devaient se réunir pour décider de la succession de Benoît XVI. Le calendrier fixé par ce dernier avait en effet créé une période exceptionnellement longue avant le conclave : un mois entier entre l’abdication et l’entrée solennelle des cardinaux dans la chapelle Sixtine. Entre ces deux extrêmes, deux dates devaient marquer cet intervalle : le 28 février, départ officiel de Benoît XVI ; le 4 mars, ouverture de la congrégation générale de tous les cardinaux invités à discuter ensemble de l’état de santé de l’Église. Logeant au Collège Belge à Rome durant ce laps de temps, la providence voulut que je partage plusieurs repas en compagnie du cardinal Godfried Danneels. Bien que tenu à la discrétion, ce dernier ne put cacher que les critiques contre la curie romaine animaient régulièrement les débats. En outre, face aux scandales ayant entachés l’Église en différents endroits du globe, il laissa entendre que le collège des cardinaux souhaitait vivement que ce changement de pape soit aussi l’occasion de sortir de ce désir de continuité – promu par le microcosme romain – pour renouveler enfin l’Église universelle dans sa globalité.

Étonnement, à la moitié de ces congrégations générales, une forme de soulagement apparut sur le visage de notre cardinal. Le recul face à l’histoire nous permet aujourd’hui de saisir l’origine de cet apaisement : dans la matinée du 7 mars, le cardinal Jorge Mario Bergoglio prit la parole devant l’ensemble des cardinaux, certes de façon improvisée, mais son discours fit forte impression de par son humilité, sa simplicité et surtout sa distance marquée vis-à-vis des affaires de la curie romaine et des inévitables tractations liées au préconclave. Séduit par cet improbable candidat à la succession apostolique de l’Église de Rome, le cardinal cubain Jaime Ortega demanda immédiatement ses quelques notes au cardinal Bergoglio afin de diffuser son message inattendu¹³.

Il n’est pas difficile d’établir un lien très clair entre cette brève prise de parole – réservée dans un premier temps à ses pairs – et sa première exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, dont le contenu est destiné cette fois-ci aux évêques, prêtres, diacres, personnes consacrées, et surtout à tous les fidèles de par le monde qui veulent résolument s’engager dans l’annonce de l’Evangile. En effet dans cette exhortation, Jorge Mario Bergoglio s’exprime désormais avec l’autorité du pontife de Rome, sous le patronyme bien choisi : François. Ce document magistériel peut d’ores et déjà être qualifié à bon droit

¹² BENOÎT XVI, *Dernières conversations avec Peter Seewald*, France, Fayard, 2016, p. 13.

¹³ Voir en annexe : Intervention du cardinal Jorge Mario Bergoglio, lors des Congrégations générales (7 mars 2013).

de « texte emblématique du pontificat en cours¹⁴ ». Les mêmes accents pastoraux, énoncés lors de la congrégation générale du 7 mars 2013, affluent rapidement dans ce long texte rédigé autour d'un axe majeur : l'Église appelée à « sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile¹⁵ » (EG 20).

Mais c'est apparemment à une Église malade de l'intérieur que le pape s'adresse pour lui demander d'aller vers les périphéries du monde moderne¹⁶. Pour soigner cette Église vue comme corps mystique de Jésus Christ, le pape argentin propose tout logiquement plusieurs antidotes spécifiquement spirituels qu'il égrène tout au long de l'exhortation *Evangelii gaudium* : ce sont notamment la joie, la tendresse, l'humilité, la communion ou encore le service et la fraternité. Cependant, nul n'ignore que ce monde actuel mérite également un diagnostic de ses maladies, notamment celles qui sapent l'énergie spirituelle et la force humaine, tout particulièrement en cette région qui demeure le berceau du christianisme : l'Europe et son bassin méditerranéen. C'est précisément dans ce contexte ecclésial et sociétal que nous ne pouvons ignorer, que le pape François insiste pour que tout chrétien recouvre la joie que procure une Église en sortie.

Exerçant mon ministère sacerdotal au sein de communautés chrétiennes implantées en milieu rural, je suis particulièrement bien exposé aux défis pastoraux qui touchent à l'avenir de ces paroisses rurales, reliquats d'un quadrillage territorial désormais remis en question. Je constate la crise que traverse actuellement le catholicisme en Europe, amené à se situer face aux métamorphoses du monde moderne. Mais loin de moi l'envie d'interpréter cette situation en termes d'échec ou d'impasse ! Au contraire, j'adhère pleinement à l'interprétation japonaise du concept de *crise* comprise comme une combinaison entre ceux de *danger* et de *chance*¹⁷. Animé non pas « par un esprit de peur [...] mais un Esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi » (2 Ti 1,7), j'entrevois la crise dans laquelle se trouve actuellement l'Église comme une véritable chance, celle d'un point de rencontre entre les faiblesses d'un monde moderne exposé à des défis d'une ampleur inédite et les fragilités d'une Église quelque peu malmenée. Le défi missionnaire que propose le pape François apparaît donc à mes yeux comme une chance à saisir pour travailler localement au renouvellement missionnaire de nos communautés

¹⁴ Etienne GRIEU, *Évangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 79-84 (ici p. 80).

¹⁵ FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile. Exhortation apostolique post-synodale Evangelii gaudium sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Namur, Fidélité, 2013, avec introduction et parcours synthétique rédigés par Mgr Jean-Pierre DELVILLE, évêque de Liège.

¹⁶ FRANÇOIS, *Présentation des vœux de Noël à la curie romaine*, Rome – Salle Clémentine, 22 décembre 2014, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html (consulté le 21 septembre 2019).

¹⁷ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne, Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé-Paris-Genève, Haho-Karthala-Labor et Fides, 1995, préface de Bruno CHENU, avant-propos de Jean-Marie AUBERT et Jean-François ZORN, p. 12-13.

chrétiennes, au sein de nos Églises locales qui restent d'ailleurs « le sujet premier de l'évangélisation » (EG 30).

Problématique de la recherche

Nous venons de souligner le geste le plus important du pontificat de Benoît XVI : son abdication. C'est à la fois un geste, courageux et révolutionnaire. Alors que Paul VI fut celui qui réussit à rajeunir la hiérarchie ecclésiastique en déclarant démissionnaires les évêques de plus de septante-cinq ans tout en excluant du conclave les cardinaux octogénaires, Benoît XVI est le premier pontife à démystifier la charge pontificale et l'image du pape vu comme ce dernier monarque des temps modernes, éternel et infailible jusqu'à la mort. En démissionnant, il rappelle aussi la nécessité d'avoir un pasteur à la tête de l'Église universelle qui sache faire ce lien pastoral indispensable avec les rapides transformations du monde moderne que nous venons d'esquisser, dans la continuité de l'*aggiornamento* ecclésial impulsé par le concile Vatican II.

Fort de son expérience pastorale en Argentine, le pape François publie sa première exhortation apostolique qu'il consacre en toute logique à l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui : *Evangelii gaudium*. Le titre même du premier chapitre révèle sa pensée : relancer la dynamique missionnaire de l'Église universelle en invitant, comme c'est déjà le cas en Amérique latine, tous les chrétiens et leurs institutions à une profonde transformation missionnaire. En se référant régulièrement au magistère de saint Jean-Paul II, François situe ainsi ses propos dans la continuité de la nouvelle impulsion évangélique et missionnaire que le concile Vatican II avait souhaitée donner à l'Église au seuil du troisième millénaire. La vision ecclésiologique de cet *aggiornamento* peut se résumer comme suit : la mission n'est pas une des fonctions de l'Église parmi tant d'autres, car l'Église n'a pas de mission ; l'Église est une mission qui trouve son origine en la source divine de l'amour (AG 2) ; cette mission est concrétisée à travers la vie évangélique de tous les fidèles, tout en étant soutenue au moyen des structures ecclésiales et institutionnelles. « L'Église n'est [donc] pas là pour elle-même¹⁸ » mais pour le monde et son humanité, entendu que sa nature missionnaire vise un double but : convertir le monde au sein de cette Alliance scellée de manière indéfectible avec Dieu ; soigner les blessures de notre humanité pécheresse, en proie au malheur et à la division.

Cette synthèse a l'avantage de souligner les deux pôles de la mission chrétienne – annonce et service¹⁹ – tout en confirmant la raison d'être de l'Église : sa mission. Mais puisque l'annonce de

¹⁸ Joseph RATZINGER (card.), *Conclusion*, dans SCHÖNBORN Christoph (card.), CALVET Michel-Marie-Bernard (Mgr.), TUMI Christian (card.), GEORGE Francis Eugène (card.), CHANG John (Mgr.), RATZINGER Joseph (card.), *Quel avenir pour l'Église ? Perspectives dans les cinq continents. Conférences Notre-Dame de Paris 2001*, Paris, Presse de la Renaissance, 2001, p. 161-188 (ici p. 168).

¹⁹ Jean-Yves LACOSTE (dir), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/Puf, 2007, 2^e éd. revue et augmentée, p. 894-897 (ici p. 896).

l'Évangile et sa réception appellent nécessairement à la *metanoia* de la personne évangélisatrice ou évangélisée, il paraît assez normal que le pape François résume sa pensée en reliant ensemble deux termes dans une formule lapidaire, visant l'enjeu principal de toute son exhortation : la « conversion pastorale et missionnaire » (EG 25) d'une Église qui « évangélise et s'évangélise elle-même » (EG 24)²⁰. En s'exprimant ainsi, il présente la mission comme critère prioritaire d'un véritable *retournement* dans l'Église poussée sur le chemin de la *réforme* ; l'Église doit « sortir de soi » (EG 20) pour accomplir ce pour quoi elle existe : la mission d'annonce de l'Évangile, c'est-à-dire « l'œuvre évangélisatrice de l'Église » (EG 16).

Pour ce faire, François exhorte tous les chrétiens à vivre comme de véritables *disciples missionnaires*, les invitant à transmettre l'essentiel de la foi – Jésus-Christ – (EG 265), demandant ainsi aux agents pastoraux de sortir des habitudes de leurs communautés ecclésiales actuelles pour mettre l'Évangile du Règne de Dieu à la disposition de toute l'humanité (EG 27 ; 49 ; 108). Pour accompagner ce changement des mentalités, le pape souhaite une réforme en profondeur des structures ecclésiales ainsi que de la gouvernance des paroisses et de leur pastorale à partir d'un véritable « choix missionnaire de l'Église » (EG 27) : « j'espère que toutes les communautés feront en sorte de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour avancer sur le chemin d'une conversion pastorale et missionnaire, qui ne peut laisser les choses comme elles sont » (EG 25). Et puisque « L'Église « en sortie » est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative » (EG 24), cette conversion baptismale vécue chez *tous* les chrétiens permettra simultanément à l'Église de redécouvrir ce qu'elle est réellement : ce Peuple de Dieu en sortie, envoyé vers les périphéries de notre humanité blessée pour y annoncer l'Évangile.

Pour atteindre cet objectif, François a besoin effectivement de la collaboration de tout le Peuple de Dieu entraîné dans un véritable « combat spirituel », affirme Christoph Theobald. Ce combat doit se mener au sein de l'Église autant que dans nos sociétés car « [il] porte sur la capacité des chrétiens et de leurs Églises à mettre l'Évangile du Règne de Dieu à la disposition de toute l'humanité [...] Se mettre dans cette disposition demande à tous les chrétiens une véritable conversion²¹ ». Selon la vision pastorale du pape argentin, cette conversion est rendue possible et visible à partir de ce qui est au cœur du Corps de Jésus-Christ : non pas d'abord des structures mais des hommes et des femmes appelés à devenir de véritables disciples missionnaires.

²⁰ Philipp MÜLLER, *Oser du neuf sans mésestimer le potentiel des structures paroissiales. Se positionner dans une sobriété pastorale*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2017), p. 129-142 (ici p.142).

²¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 13-14.

Notre étude entend alors répondre à une question : comment justifier la promotion du disciple missionnaire comme paradigme de la vie chrétienne, en vue d'une conversion pastorale et missionnaire de l'Église ?

En effet, en lisant l'exhortation *Evangelii gaudium* du premier pape sud-américain dans l'histoire de l'Église, beaucoup de chrétiens d'Europe de l'Ouest ne comprennent pas la signification profonde de ce nouveau concept venu d'Amérique latine, et surtout l'intérêt qu'il suscite actuellement dans de nombreux diocèses, notamment francophones. Y a-t-il un lien indissociable entre ces deux réalités que sont l'identité chrétienne – le disciple – et une des composantes de l'agir chrétien – la mission ? Où se trouvent ses enracinements ecclésiologiques et scripturaires ? La liberté humaine a-t-elle encore une place dans la vie du disciple ? En effet, craignant toute déviance sectaire – évangélique ou pentecôtiste, certains appréhendent la réalité du disciple de manière négative, conçue au sein d'une relation de soumission à un maître.

Parallèlement, pourquoi lier la mission – expression perçue négativement dans nos sociétés modernes en terme de prosélytisme, et déjà tant décriée au sein d'une certaine interprétation de notre passé colonial – à la conversion de nos communautés paroissiales, ou plus généralement à la réforme de nos Églises locales ? Ce concept issu d'Amérique latine peut-il s'appliquer aux Églises du Vieux Continent ? Plusieurs se demandent en outre comment mettre en œuvre une telle conversion des institutions ecclésiales et des cœurs des fidèles. Où se trouvent l'efficacité et l'impact d'un tel projet de conversion des institutions, basé sur un concept certes novateur mais perçu sous un angle plus pastoral qu'institutionnel ? Où se trouve le point de jonction de ces deux types de conversion ? Ce style de réforme ne cache-t-il pas l'envie de relancer un esprit évangélisateur, au risque d'un excès de zèle frisant un prosélytisme mal venu dans nos contrées déchristianisées et sécularisées ? Vers quelle vision d'avenir les disciples missionnaires entraînent-ils nos paroisses ? Nos anciennes structures sont-elles capables d'accueillir ce nouveau paradigme missionnaire ou sont-elles vouées à disparaître ?

Bref, comment expliquer de manière claire, fondée et précise, non seulement ce lien apparemment indissociable entre *disciple* et *mission*, mais aussi la capacité de ce concept à provoquer et soutenir un renouveau ecclésial et missionnaire visant à la fois des *personnes* et des *structures institutionnelles* ?

Hypothèses

Pour répondre à ces questions pertinentes mais urgentes au regard des défis ecclésiaux que suscitent à la fois les évolutions du monde moderne et la transformation missionnaire souhaitée par le pape François, nous débutons notre réflexion par trois observations issues de l'introduction d'*Evangelii gaudium*. Nous remarquons tout d'abord que le sous-titre de ce document se garde bien d'employer le mot *évangélisation*, pour recourir à une formule plus dynamique : « l'annonce de l'Évangile dans le

monde ». Loin d'être un choix purement esthétique, cette expression souligne à merveille l'intérêt actuel pour la tâche missionnaire de l'Église, visant tout particulièrement l'*action* qui en découle : il s'agit précisément d'un mouvement volontaire qu'impliquent à la fois l'annonce et la réception tant espérées de l'Évangile dans le monde actuel.

Ensuite, nous prenons connaissance du désir qui anime le pape tout au long de la rédaction de son exhortation : « inviter [les fidèles chrétiens] à une nouvelle étape évangélisatrice marquée par cette joie [de l'Évangile] et indiquer des voies pour la marche de l'Église dans les prochaines années » (EG 1). En ce sens, le pape ne situe absolument pas ses propos dans le cadre d'une énième réflexion sur la manière de mener à bien une nouvelle évangélisation, avouant d'ailleurs avoir lui-même « renoncé à traiter de façon détaillée ces multiples questions [concernant les thèmes liés à l'évangélisation] qui doivent être l'objet d'étude et d'approfondissement attentif » (EG 16). Il souhaite plutôt placer la « rencontre personnelle avec Jésus Christ » (EG 3), de qui « la joie naît et renaît toujours » (EG 1), au centre et à la base de ce processus – qui ne peut plus attendre – de transformation missionnaire dans la vie de foi de chaque chrétien. Ce processus de conversion recevra un nom précis dans la suite de l'exhortation : le disciple missionnaire.

Enfin, nous notons l'insistance avec laquelle François rappelle que l'annonce reste « la tâche première de l'Église » (EG 15). S'appuyant sur le magistère de saint Jean-Paul II, le pape souligne que « l'activité missionnaire représente, aujourd'hui encore, le plus grand défi pour l'Église et la cause missionnaire doit avoir la première place [si bien que] l'action missionnaire est le paradigme de toute tâche de l'Église » (EG 15). L'annonce de l'Évangile n'incomberait donc pas prioritairement au seul chrétien mais bien plutôt à l'Église toute entière : l'œuvre évangélisatrice serait toujours ecclésiale, raison pour laquelle la transformation missionnaire viserait nécessairement la manière de grandir dans la foi et d'en témoigner au sein et à partir des communautés chrétiennes qui ont également besoin de vivre une *conversion intérieure*.

C'est sur base de ces trois observations – mouvement missionnaire ; rencontre personnelle du Christ ; conversion ecclésiale – que nous envisageons l'étude de ce binôme *disciple missionnaire* dans le cadre d'une compréhension renouvelée de la mission évangélique de tout chrétien et de l'Église, selon ce mouvement d'annonce de l'Évangile allant de la rencontre du Christ à la rencontre du monde moderne, et inversement. Au sein de cette réflexion pastorale actuellement en cours à l'échelle de l'Église universelle, le disciple missionnaire constituerait le meilleur *idéal* et une forme de *catalyseur* proposé à la vie de foi de tout chrétien désireux de travailler à sa conversion personnelle, tout en s'engageant *simultanément* dans la conversion missionnaire de l'Église. Telle est l'hypothèse qui soutiendra toute notre réflexion : parce qu'il est apparu à l'issue d'une réflexion critique portant sur la vie pastorale d'Églises locales qui peinent à témoigner de l'Évangile dans le monde moderne, l'étude du

disciple missionnaire, comme paradigme pour la vie de foi, peut contribuer à redéfinir et inscrire la mission comme pôle *incontournable* dans la vie de l'Église et de chaque chrétien.

Méthodologie et étapes de la recherche

La promotion du disciple missionnaire en vue d'une transformation missionnaire de l'Église est assez neuve en Europe. Limitée durant toute la seconde moitié du 20^e siècle à son lieu d'émergence – l'Amérique Latine, elle est désormais encouragée dans l'ensemble des Églises particulières réparties sur les cinq continents, par l'intermédiaire du magistère du pape François, ses discours officiels, ses nombreuses homélies et autres interventions spontanées dont il a le secret. Voilà pourquoi depuis quelques années, les théologiens publient de nombreux articles au sujet de cette conversion missionnaire, pendant que les librairies proposent nombre d'ouvrages traitant du disciple missionnaire. Toutefois, le manque de pertinence que manifestent certains de ces livres – selon l'auteur et l'angle d'approche confessionnel – n'aura pas échappé aux chrétiens les plus avertis.

En toute logique, les données accessibles sur lesquelles s'appuieront nos recherches seront toutes assez récentes voir même innovantes vu l'actualité du thème étudié. Il faudra donc nous montrer très attentif à l'*autorité scientifique* des propositions invoquées et des preuves qui y sont déployées, en veillant toujours à indiquer la *provenance des sources* émanant de théologiens *reconnus* par la communauté scientifique. En nous astreignant à cette rigueur méthodologique, nous espérons ainsi proposer une réflexion cohérente, pertinente et fondée scientifiquement.

Nous signalons également que notre étude sur le disciple missionnaire ne se veut nullement exhaustive mais axée uniquement sur la sémantique du terme, sa signification théologique et ses conséquences pour la vie de foi des chrétiens *et* de l'Église. Il ne s'agira donc pas d'épuiser toutes les dimensions – dogmatique, ecclésiologique, liturgique et pastorale – de cette nouvelle réalité d'Église mais de proposer une *compréhension théologique* précise de la dynamique du concept, en vue de justifier sa *possible réception* au sein de nos Églises particulières en Europe, tout en cherchant à cerner les *conséquences ecclésiologiques* découlant de sa mise en application, surtout si celui-ci est reçu en tant que paradigme missionnaire.

Dès lors, notre étude se fera en deux temps. Tout d'abord, il nous semble plus que nécessaire d'élaborer une recherche magistériellement en vue de saisir l'origine de ce qu'il est convenu d'appeler désormais le *concept* de disciple missionnaire. De cette manière, nous tenterons de montrer que l'émergence de cette notion est intimement liée à cette réflexion autocritique à la fois pastorale et missionnaire élaborée au sein des Églises particulières d'Amérique latine, dans la deuxième moitié du siècle dernier. Nous consoliderons cette étude par une recherche exégétique du concept à partir de l'évangile de Matthieu. En cela, nous espérons comprendre l'articulation des termes et la dynamique qui

s'en dégage, saisir le bien-fondé d'un appel universel à devenir disciple missionnaire, tout en repérant la réalité communautaire et ecclésiale à laquelle renvoie cette notion.

Dans un second temps, notre recherche se fera plus pastorale et ecclésiologique. Nous essayerons de définir la dimension paradigmatique du concept, en se demandant si ce dernier constitue réellement le catalyseur d'une conversion personnelle mais aussi pastorale, apte à répondre aux défis missionnaires qui se présentent *aujourd'hui* à l'Église universelle, et donc à tout chrétien. Pour ce faire, il nous faudra nécessairement esquisser la crise que traverse actuellement le christianisme en Europe et la nouvelle place sociétale que lui attribue *de facto* la sécularisation des sociétés occidentales. En parallèle, nous nous risquerons à définir comment les chrétiens appréhendent désormais la foi chrétienne, afin de comprendre jusqu'à quel point le concept de disciple missionnaire répond aux attentes des chrétiens désireux de renouveler leur vie chrétienne. Nous brosserons ensuite le portrait du disciple missionnaire à partir d'un croisement des conclusions obtenues à l'issue de nos recherches magistérielles et exégétiques. La dernière étape de notre recherche consistera alors à montrer comment ce paradigme missionnaire renouvelle l'ecclésiologie actuelle, à partir d'une dynamique missionnaire décrite à l'aide d'un vocabulaire bien spécifique qu'il nous faudra absolument préciser.

En procédant de la sorte, nous espérons que nos recherches nous permettront de répondre positivement à notre problématique, légitimant ainsi la promotion du nouveau visage d'un chrétien et d'une Église engagés sur un chemin de conversion, quand tous deux se comprennent véritablement comme des disciples envoyés en mission, répondant ainsi au désir du pape François et de manière plus large aux souhaits des Pères du concile Vatican II.

Enfin, il est à noter que ce triple objectif que nous nous sommes fixé au début de notre recherche – compréhension théologique du concept, sa possible réception, ses conséquences ecclésiologiques – nous a contraint à dépasser les normes rédactionnelles habituellement admises dans l'élaboration d'un mémoire de master en théologie. La longueur de ce travail s'explique notamment dans le fait que l'étude de la généalogie de ce concept exigeait de notre part de procéder à l'analyse historico-critique d'une réflexion magistérielle s'étalant sur plusieurs décennies. Éluder l'une ou l'autre étape, dans ce long processus de *re-découverte* de la mission de l'Église en Amérique latine, ne nous aurait pas permis d'obtenir une compréhension globale et précise de cette notion de disciple missionnaire. En outre notre recherche exégétique, portant à la fois sur la figure du disciple et sur la mission dans l'évangile matthéen, nous demandait de cerner ces deux réalités à travers la narration d'un récit, dont l'intrigue progresse en distillant autant de riches informations à ce sujet, en de nombreux endroits de l'évangile. Malgré notre esprit de synthèse, la profusion et la complexité de ces données ne nous ont pas permis de formuler le fruit de notre recherche sous une forme plus ramassée, sans quoi nous aurions pris le risque de laisser apparaître quelques lacunes et incompréhensions au sein de notre réflexion.

1. DISCIPLE MISSIONNAIRE : SOURCES MAGISTERIELLES

Dans ce premier chapitre, nous chercherons à comprendre la signification théologique du disciple missionnaire à partir d'une analyse du *Document final* produit à l'issue de la cinquième Conférence organisée par le Conseil épiscopal latino-américain, au Brésil. En effet, ce grand rassemblement ecclésial fut le premier à promouvoir explicitement une compréhension de la vie chrétienne et ecclésiale basée sur la notion de disciple missionnaire. Nous compléterons cette première approche en examinant l'évolution de ce concept dans l'enseignement du pape François, lorsqu'il aborde la réception de ce Document final. Nous pourrions ensuite nous concentrer sur la promotion de cette notion à l'échelle de l'Église universelle : sa compréhension actuelle dans la récente exhortation apostolique *Evangelii gaudium*.

1.1. Aparecida

Durant le mois de mai 2007, l'Église en Amérique latine a vécu un événement important dans son histoire, en organisant la cinquième Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes (la CELAM). Sous le patronage du Conseil épiscopal latino-américain (CELAM)²², cette assemblée des évêques eut lieu au Sanctuaire de Notre-Dame d'Aparecida.

La particularité principale de ce type de conférence est de ne pas vouloir débattre autour de problèmes dogmatiques visant la formulation de la foi dans son rapport à la vérité. Bien au contraire, il s'agit d'engager la réflexion dans une perspective purement pastorale, cherchant à répondre à une question globale : « comment *être Église* dans la situation actuelle du continent latino-américain²³ ? ». En ce sens, les réalités socio-économique, politique, culturelle, ecclésiale et religieuse sont toutes abordées sous un angle théologique à finalité pastorale, dans le but de promouvoir une action ecclésiale conjointe à l'échelle du continent, par l'affirmation du magistère local²⁴. Vu son ampleur, ce genre de conférence continentale est organisée en moyenne tous les dix ans. Quatre rencontres de ce type ont déjà eu lieu en amont de celle qui s'est tenue à Aparecida.

La compréhension du chrétien comme disciple et missionnaire s'est structurée progressivement sur plus d'un demi-siècle, au sein d'un contexte social et religieux bien particulier, celui de l'Amérique latine. Cette notion devint seulement une référence pour l'Église latino-américaine au début du 21^{ème} siècle, lorsqu'elle fut présentée dans le Discours final qui synthétisait les enjeux théologiques et

²² Il ne faut pas confondre la structure permanente du CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) avec les Conférences Générales des évêques d'Amérique latine (la CELAM) qui sont des événements ponctuels.

²³ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida. Cinquième conférence de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes*, dans *Études*, 407 (2007), p. 498-509 (ici p. 498).

²⁴ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM. Quelques enjeux théologiques*, dans *Revue théologique de Louvain*, 38 (2007), p. 535-552 (ici p. 535).

ecclésiologiques traités durant la cinquième Conférence Générale. Avant d'analyser ce document, il nous paraît donc nécessaire d'opérer une brève évaluation des principaux débats théologiques qui animèrent les quatre Conférences précédant celle d'Aparecida.

1.1.1. Genèse de la cinquième rencontre de l'épiscopat latino-américain : de 1955 à 2007

Même si le langage institutionnel et ecclésiastique préfère toujours promouvoir la continuité plutôt que la rupture, il se doit de rendre compte des influences parfois brutales exercées sur la pensée théologique et provoquées par certains événements importants dans l'histoire de l'Église. Tel est le cas par exemple du concile Vatican II qui influença inévitablement ce long processus de réflexion ecclésiologique et pastorale initié en Amérique latine dès 1955, plus précisément à Rio de Janeiro. C'est là en effet qu'eut lieu la première Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain. Les enjeux ecclésiaux qui y furent débattus ne sont évidemment plus nécessairement ceux qui retiennent l'attention de l'épiscopat latino-américain en ce 21^{ème} siècle. Dès lors pour notre recherche, nous nous contenterons de repérer les quelques lignes de fond qui ont sous-tendu la réflexion pastorale sur ce continent sud-américain depuis presque sept décennies, et qui ont forcément façonné la notion de disciple missionnaire.

1.1.1.1. Préoccupations principales portées par le CELAM

À la moitié du siècle dernier, la problématique principale à laquelle était confrontée l'Église catholique sur le continent sud-américain visait la pénurie de clergé²⁵. Reflet d'une *Église des clercs* hérité du concile de Trente, cette préoccupation fut vite renversée dans les années qui suivirent le concile Vatican II, avec la promotion d'une *Église Peuple de Dieu*, collégiale et en dialogue avec le monde²⁶. En effet, plus de six cents évêques latino-américains participèrent à ce concile, tous animés par une claire vision de ce que devait être la mission de l'Église : travailler au *salut* des hommes tout en s'engageant à améliorer les sociétés par l'*humanisation*. À l'époque, cette prise de position réclamait nécessairement la libération des peuples qui, bien que majoritairement catholiques en Amérique latine, restaient prisonniers de structures injustes que l'activité missionnaire de l'Église n'avait pas évangélisées²⁷.

²⁵ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain. Un événement ecclésial dans la tradition de la réception du Vatican II*, en ligne : http://www.lumenonline.net/courses/EAL/document/1.Magist%E8re_Latino-Am%E9ricain/LA_V%E8me_CONF%C9RENCE_G%C9N%C9RALE.doc?cidReq=EAL (consulté le 21 septembre 2019), p. 2.

²⁶ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 499.

²⁷ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église. La notion de « disciple-missionnaire », un nouvel élan pour la catéchèse*, dans *Lumen Vitae*, 73 (2018), p. 43-52 (ici, p. 44).

a) *Medellin : des communautés de foi engagées dans le monde*

Inévitablement, cette attention particulière pour la mission influença les débats théologiques lors de la deuxième Conférence Générale de Medellin, en 1968. Celle-ci avait comme premier objectif de réfléchir à la mise en application des décisions du concile Vatican II sur l'ensemble du continent latino-américain. Puisqu'à Rome, l'Église universelle s'était ouverte au monde en se présentant à lui comme servante de l'humanité, l'Église latino-américaine concrétisait ce nouveau paradigme en devenant *servante des pauvres* et de leur libération²⁸. C'est la méthode *Cardijn* du *voir-juger-agir* – bien connue au sein de l'Action catholique – qui influença le plus les travaux de la Conférence, s'appliquant alors à déchiffrer la réalité présente pour y percevoir les *signes des temps* – la criante pauvreté et l'injustice flagrante – afin de repenser de manière nouvelle l'action évangélisatrice de l'Église sur le continent²⁹.

Les concepts de *nouvelle évangélisation* ou *ré-évangélisation* apparurent pour la première fois³⁰ dans la pensée de l'Église acculée à reconnaître les limites de son travail missionnaire, notamment en Amérique latine. Le paragraphe 13 développant la « Pastorale d'élites », présentée dans le *Document final* de Medellin³¹, résume clairement ce projet de nouvelle évangélisation : il doit permettre aux chrétiens d'acquérir une « foi personnelle et adulte », les rendant capables de se confronter « aux défis de la vie d'aujourd'hui », afin de rendre un témoignage à la fois « personnel et communautaire qui sera donné en particulier à travers l'engagement temporel ».

Les deux décisions les plus significatives découlant de cet exercice pastoral furent la promotion des *communautés ecclésiales de base* et l'*option préférentielle pour les pauvres*. En effet, ces deux préoccupations se rejoignaient : les communautés ecclésiales de base permettaient aux couches populaires d'Amérique latine de vivre ensemble leur vocation baptismale de disciple du Christ au sein du Peuple de Dieu³², à partir de ces communautés ecclésiales dont les laïcs devenaient tous coresponsables³³ tout en s'orientant constamment vers le monde en tant que lieu principal de leur agir³⁴. Cette attitude pastorale du disciple du Christ permettait ainsi de ne pas séparer ce que les pauvres expérimentent constamment dans le monde : la vie quotidienne et la vie de foi³⁵. En réfléchissant de la sorte, Medellin interprétait sa réflexion pastorale dans le cadre d'une véritable théologie de l'histoire du

²⁸ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 44.

²⁹ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain*, p. 6.

³⁰ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 45.

³¹ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Medellin*, en ligne : http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (consulté le 24 octobre 2019), p. 26.

³² CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Medellin, L'Église visible et ses structures : mouvements des laïcs*, paragraphe 7, p. 34.

³³ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Medellin, Pastorale d'ensemble*, paragraphe 7-9, p. 52-53.

³⁴ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Medellin, L'Église visible et ses structures : mouvements des laïcs*, paragraphe 9-12, p. 34-35.

³⁵ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 537.

salut, présentant l'œuvre de Dieu comme agissante à travers l'histoire des hommes³⁶. Cette posture allait ainsi permettre à l'épiscopat de « sortir du solipsisme ecclésial de l'avant Concile. [...] Ce choix marquera l'exode de l'Église latino-américaine du centre vers la périphérie³⁷ ».

b) Puebla : l'Église comme servante du Royaume et des pauvres

La troisième Conférence qui se tint à Puebla en 1979 au Mexique confirma les options pastorales de Medellin. Tout en s'appuyant sur la récente publication de l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, les évêques confirmèrent que l'évangélisation passe nécessairement par la *promotion de la dignité humaine*. Dans un contexte de répression répandue sur presque tout le continent, où « des riches [devenaient] toujours plus riches au détriment des pauvres toujours plus pauvres³⁸ », la problématique de la pauvreté devint un véritable lieu théologique à la fin des années septante : « Dieu prend leur [les pauvres] défense et les aime. Voilà pourquoi les pauvres sont les premiers destinataires de la mission et que leur évangélisation est par excellence le signe de la mission de Jésus³⁹ ». L'option préférentielle pour les pauvres fut confirmée en tant que critère d'évaluation d'une juste évangélisation : « L'évangélisation des pauvres était pour Jésus l'un des signes messianiques et ce sera aussi pour nous un signe d'authenticité évangélique⁴⁰ ». Aussi, les évêques soulignèrent que l'évangélisation des pauvres incluait de s'insurger contre la pauvreté : l'option pour les pauvres est « solidarité avec les pauvres mais rejet de la situation dans laquelle ils vivent⁴¹ ».

Il s'en suivit un nouveau mode d'être Église : « Une Église missionnaire qui annonce avec joie qui est le Fils de Dieu en Christ ; s'engage à la libération de tout l'homme et de tous les hommes (le service de la paix et de la justice est un ministère essentiel de l'Église)⁴² ». Cette vision ecclésiologique incita fortement les laïcs à s'engager en ce domaine : il s'agissait désormais de vivre la foi et célébrer la vie en lien avec l'action politique et la pratique religieuse⁴³. L'Église *communion et participation*, *servante et missionnaire* devenait le modèle à suivre pour engager la société sur le chemin de la justice

³⁶ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain*, p. 6.

³⁷ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain*, p. 6.

³⁸ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla, Partager les angoisses*, n°30, p. 32.

³⁹ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla, Chapitre I : option préférentielle pour les pauvres*, n°1142, p. 152.

⁴⁰ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla, Quatrième partie : église missionnaire au service de l'évangélisation en Amérique latine*, n°1130, p. 151.

⁴¹ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla, Pauvreté chrétienne, lignes directrices*, n°1156, p. 154.

⁴² CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla, Cinquième partie : sous le dynamisme de l'Esprit : options pastorales*, n°1304, p. 169.

⁴³ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 538.

sociale, à l'aune du *Royaume de Dieu*⁴⁴, tout en défendant en parallèle les valeurs religieuses à l'encontre d'un sécularisme naissant⁴⁵.

« Être missionnaire et apôtre est la condition du chrétien⁴⁶ » réaffirma donc Puebla, qui trouva un large écho parmi les religieux, par l'intermédiaire de la Confédération latino-américaine des religieux (CLAR). Cet organisme souhaitait en effet proposer aux religieux d'Amérique latine une lecture de la Bible étalée sur cinq ans, intitulée « Projet Parole et Vie⁴⁷ ». L'objectif était d'orienter l'apostolat des communautés religieuses vers « une plus grande fidélité au Royaume à la suite de Jésus [...] parmi les pauvres⁴⁸ ». Malheureusement, le contenu et la méthode de ce Projet furent vivement critiqués, notamment par le CELAM⁴⁹, car elles proposaient apparemment une lecture marxiste et réductrice de la Parole de Dieu, ne tenant pas compte de la Tradition et du Magistère, tout en ne réservant pas la place centrale à Jésus-Christ⁵⁰. Beaucoup de religieux s'incérèrent malgré tout dans un mouvement ecclésial et pastoral partant « du centre vers la périphérie⁵¹ », de l'Église vers les pauvres de la société.

Indépendamment de cette polémique, les évêques soulignèrent à Puebla que la dynamique missionnaire et évangélisatrice de l'Église recherche toujours « la conversion personnelle et la transformation sociale⁵² » en vue de l'édification du « Royaume de Dieu, royaume de justice et de paix⁵³ ». C'est à ce moment là que la *Théologie de la Libération*⁵⁴ atteignit son plein essor sur le continent, mouvement qui n'est d'ailleurs pas sans lien avec l'apparition par la suite du concept de disciple missionnaire, puisque ce mouvement se demandait déjà à l'époque « comment on peut être chrétien et comment on peut annoncer la bonté de Dieu dans un continent de crucifiés⁵⁵ ».

⁴⁴ Le *Royaume* comme thème central au sein de l'œuvre évangélisatrice de l'Église est affirmé pas moins de 55 fois dans le Document final de Puebla.

⁴⁵ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 500.

⁴⁶ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla*, Cinquième partie : sous le dynamisme de l'Esprit : options pastorales, n°1304, p. 169.

⁴⁷ DIAL, *La conférence des religieux prépare le 5^e centenaire*, 20 avril 1989, Dial 1390 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/archives/DIAL-1390.pdf> (consulté le 25 octobre 2019).

⁴⁸ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La conversion des Églises latino-américaines. De Medellín à Aparecida (1968-2007)*, (Signes des temps), Paris, Karthala, 2011, p. 51.

⁴⁹ DIAL, *Les religieux dans la mire du CELAM*, 27 avril 1989, Dial 1391 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/archives/DIAL-1391.pdf> (consulté le 25 octobre 2019).

⁵⁰ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La conversion des Églises latino-américaines*, p. 52-57.

⁵¹ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain*, p. 10.

⁵² CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla*, *Dimension et destin universel de l'Église*, n°362, p. 70.

⁵³ CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla*, *illumination théologique et pastorale*, n°679, p. 108.

⁵⁴ Le Document final de Puebla fait 76 fois référence au mot *libération*.

⁵⁵ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain*, p. 10.

c) *Saint-Domingue : l'inculturation de la foi garante de la dignité humaine*

C'est dans un contexte tendu qu'eut lieu la quatrième Conférence, à Saint Domingue en République Dominicaine, en 1992. Influencée par le concept de *nouvelle évangélisation* réinterprété et promu par le pape Jean-Paul II, cette rencontre adopta une nouvelle perspective théologique en déplaçant la critique sociale vers le domaine *culturel* : il fallait désormais s'atteler à la nouvelle évangélisation des cultures déchristianisées, en recourant notamment aux récents moyens de communication sociale. Par l'intermédiaire des communautés ecclésiales de base et la valorisation du rôle primordial des laïcs (Saint-Domingue, 54)⁵⁶, cette insistance nouvelle permit néanmoins de concilier *l'inculturation de la foi* au sein des populations locales avec l'enjeu de la *promotion humaine* défendu à Medellin-Puebla : « L'un des buts de l'évangélisation inculturée sera toujours le salut et la libération intégrale d'un peuple [...] l'Église défend les valeurs culturelles authentiques de tous les peuples, spécialement des opprimés, sans protection et marginalisés » (Saint-Domingue, 243c)⁵⁷.

Critiquant un système social qui ne cessait de dévaloriser les personnes les plus vulnérables, en entretenant structurellement la pauvreté et l'exclusion, l'option pour les pauvres devint une priorité pour l'Église continentale : « Nous assumons avec une force renouvelée l'option préférentielle pour les pauvres, en continuité avec Medellin et Puebla. Cette option, non-exclusive ni excluante, devra illuminer, à l'imitation de Jésus-Christ, toute notre action évangélisatrice » (Saint-Domingue, 296)⁵⁸.

Cette brève mais nécessaire analyse des débats menés au cours de ces quatre Conférences Générales nous montre d'abord que le chemin parcouru pendant quarante ans, par l'ensemble des Églises d'Amérique latine, a permis avant tout à l'épiscopat latino-américain de faire émerger un *nouveau mode* d'être Église, s'appuyant sur la valorisation des *laïcs* dans l'organisation ecclésiale et sur cette manière de vivre *concrètement* sa foi au sein des communautés ecclésiales de base. Nous retenons également que les Églises d'Amérique latine manifestèrent très tôt cette volonté de redéfinir l'action pastorale en dehors d'une réflexion trop souvent ecclésiocentrique, autoréférentielle et institutionnelle⁵⁹. Ceci permit à l'épiscopat latino-américain d'orienter ses préoccupations vers les *périphéries* du monde moderne, afin de relever les défis que lui imposait un contexte social difficile. Dans ce cadre, l'action politique et le combat contre la pauvreté furent proposés comme autant de lieux privilégiés dans lesquels pouvait s'exprimer l'agir des chrétiens appelés à prendre part, non seulement à l'action évangélique *inculturée* de l'Église, mais aussi à l'amélioration des sociétés selon les critères du *Royaume de Dieu*.

⁵⁶ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain.*, p. 21.

⁵⁷ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La conversion des Églises latino-américaines*, p. 61.

⁵⁸ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *La conversion des Églises latino-américaines*, p. 59.

⁵⁹ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 47.

C'est précisément pour soutenir ce *nouveau paradigme missionnaire* propre à l'Amérique latine, resituant la vie de foi et l'engagement missionnaire des chrétiens au sein de cette bipolarité communautés ecclésiales - humanisation du monde moderne, que va surgir la future thématique du chrétien *disciple* et *missionnaire* proposée comme base de réflexion à l'épiscopat latino-américain réuni à Aparecida. À ce titre, l'étude – même succincte – du contexte d'émergence de ce nouveau concept s'avérait nécessaire. Il nous faudra revenir sur ces observations lorsque nous tenterons de dégager les principales caractéristiques du disciple missionnaire selon le magistère récent.

1.1.1.2. La préparation de la V^e Conférence Générale

Quinze années s'écoulèrent entre la dernière Conférence de Saint Domingue et celle prévue à Aparecida par le pape Benoît XVI. Ce dernier n'hésita pas à retoucher légèrement le thème défini par l'épiscopat latino-américain. Initialement formulé comme suit : « Disciple et missionnaire de la foi catholique », le pape confirma l'accent placé sur la mission de l'Église, dans la continuité de la nouvelle évangélisation évoquée à Saint Domingue. Cependant, il voulut aussi donner une tonalité nettement plus christologique à l'orientation globale de la Conférence, souhait qu'il formula alors en ces termes : « Disciple et missionnaire de Jésus-Christ, pour qu'en Lui nos peuples aient la vie. Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie – Jn 14,6 ». Le thème se voulait plus englobant, de manière à rejoindre les préoccupations soulevées par un exode des fidèles vers d'autres religions, quittant une Église acculée à repenser sa présence auprès des populations latino-américaines exposées aux bouleversements de la globalisation et du néo-libéralisme⁶⁰.

La particularité du processus de préparation de cette cinquième Conférence fut de recourir à un *Document de Participation* favorisant une large consultation de tout le peuple de Dieu, pendant plus de trois ans. Jusqu'aux plus petites communautés ecclésiales, toutes les paroisses furent ainsi invitées à prendre part à ce riche travail de réflexion théologique et pastorale mené sur l'ensemble du continent. Toutefois, le langage abstrait et la méthode déductive de ce Document présentaient une vision trop essentialiste de la vérité, dès lors peu commune à la tradition théologique et pastorale de l'Amérique latine. Le désir d'autoréalisation de la personne humaine en quête de bonheur, au sein d'une société souffrant d'anémie spirituelle, plaçait l'action chrétienne dans le monde au second plan, alors que la réflexion pastorale devenait elle-même ecclésiocentrique : le salut se réduisait désormais à la sphère religieuse, à l'intérieur d'une Église prodiguant une action exclusivement spirituelle. La réalité sociale n'était plus que tardivement prise en considération dans le Document. En toute logique, le message de

⁶⁰ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 540.

Jésus était présenté, non plus en vue d'une transformation de la vie sociétale selon les critères du Royaume, mais bien plutôt dans le but de favoriser la récupération des catholiques au sein de l'Église⁶¹.

À la suite de ce long travail de consultation, la publication du *Document de Synthèse* fut l'occasion de réajuster l'ensemble des contributions dans la continuité de la tradition pastorale du continent, se rapprochant notamment de la méthode voir-juger-agir promue à Medellin⁶². Cette synthèse constitua une référence pour l'Assemblée présente à Aparecida, mais elle ne fut pas adoptée comme document de départ, telle une espèce d'*Instrumentum laboris*. Le travail initial consista plutôt dans « la mise en commun des préoccupations des Pasteurs devant le changement d'époque⁶³ ». Ceci permit d'envisager ensuite une réflexion théologique en partant à nouveau d'une analyse de la réalité, au sein de laquelle les chrétiens étaient alors appelés à agir en disciples et missionnaires.

Le professeur jésuite Joao Batista Libanio résume ainsi la base de la réflexion pastorale initiée à Aparecida en ces termes : « Le catholique, conscient de l'identité construite historiquement, joyeux et heureux d'appartenir à l'Église, ayant une vocation de disciple et de missionnaire, est appelé à annoncer au monde, plein de contradictions sociales, politiques et religieuses, l'Évangile de la Vie⁶⁴ ».

1.1.2. Le disciple missionnaire à Aparecida

Les Conférences Générales de l'épiscopat latino-américain ont toujours eu pour but de permettre aux évêques de débattre ensemble au sujet des multiples réalités ecclésiales et sociétales présentes sur le continent, pour alors envisager un avenir pastoral commun, en cohérence avec le contexte social et religieux de l'Amérique latine. À Aparecida, ce geste collégial dut cependant tenir compte de la présence d'un mouvement conservateur et centralisateur, porté par des groupes liés à la curie romaine toujours plus attentive à promouvoir un discours dogmatique, essentiellement christologique et universel. Cette présence romaine provoqua un certain malaise au sein de l'épiscopat latino-américain, alors plus habitué à questionner les compréhensions de la foi à partir de la réalité, comme le préconisait la théologie de la libération. Toutefois, selon l'analyse du théologien Joao Batista Libanio, la clé d'interprétation du Document final publié à l'issue de cette Conférence resta bel et bien « la confrontation des exigences de la foi chrétienne [...] à la réalité actuelle⁶⁵ ».

⁶¹ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 501-502.

⁶² Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 541, 544.

⁶³ FRANÇOIS, *Rencontre aux évêques responsables du Conseil Latino-américain (C.E.L.A.M.) à l'occasion de la réunion générale de coordination, Discours*, Centre d'études de Sumaré, voyage apostolique à Rio de Janeiro à l'occasion de la XXIII^e journée mondiale de la jeunesse, 28 juillet 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html (consulté le 20 octobre 2019).

⁶⁴ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 502.

⁶⁵ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 505.

Basé sur ce rapport foi/monde, le Document présente l'image d'une Église en retrait sur le continent latino-américain : son discours paraît de moins en moins pertinent face aux défis contemporains. La mondialisation semble être un des facteurs ayant le plus accentué les limites de la crédibilité pastorale de l'Église, en lien avec le manque de racines et de convictions religieuses au sein des populations indigènes (Document final 7 ; 11 ; 13 ; 258 ; 531). Dès lors, Aparecida entend réaffirmer positivement la tradition pastorale de Medellin, mais en la comprenant désormais par *la force de la conviction religieuse* dont découleront de *nouvelles pratiques pastorales*⁶⁶. En tant que disciple et missionnaire, le chrétien doit donc apprendre à rendre témoignage au monde de la vérité et des valeurs fondamentales de l'être humain à partir d'une meilleure compréhension de sa *foi au Christ*, vécue dans l'Église.

Cette logique *déductive* ressort très nettement du discours inaugural prononcé par le pape Benoît XVI le 13 mai 2007, lors de l'ouverture de la Conférence d'Aparecida. Ce choix méthodologique n'est pas forcément négatif, car il permet de souligner la légitime autonomie du temporel et des sciences profanes, mais aussi l'importance de connaître ces dernières et d'y avoir recours pour soutenir une évangélisation plus pertinente de la société⁶⁷. Nous analysons brièvement cette allocution pour mieux saisir ensuite les enjeux théologiques touchant à la notion de disciple missionnaire dans le Discours final de la Conférence.

1.1.2.1. Le disciple missionnaire dans l'intervention du pape Benoît XVI

Il est en effet impossible de comprendre la cinquième Conférence du CELAM sans se référer à ce discours inaugural dans lequel Benoît XVI invite tous les participants à réfléchir la foi en la confrontant aux deux principaux défis du moment : « le développement harmonieux de la société et l'identité catholique de ses peuples⁶⁸ ». En ce sens dit-il, l'Église doit « aider les fidèles chrétiens à vivre leur foi avec joie et cohérence, à prendre conscience d'être disciples et missionnaires du Christ, envoyés par Lui dans le monde pour annoncer et témoigner de notre foi et de notre amour⁶⁹ ». Le renouveau et la revitalisation de la foi dans le Christ apparaissent donc comme l'enjeu majeur de la Conférence. En effet, c'est « de cette source [que] pourront naître de nouvelles routes et des projets pastoraux créatifs [...] pour vivre de manière responsable et joyeuse de la foi et la faire rayonner ainsi dans son propre

⁶⁶ João LIBANIO, *Conférence d'Aparecida*, p. 503.

⁶⁷ Bernard LESTIENNE, *Amérique latine. Le document d'Aparecida, des chemins d'avenir pour l'Église*, 1^{er} septembre 2007, Dial 2955 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493> (consulté le 23 septembre 2019).

⁶⁸ BENOÎT XVI, *Session inaugurale des travaux de la V^e conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, Discours*, Sanctuaire de Notre-Dame d'Aparecida, 13 mai 2007, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html (consulté le 23 septembre 2019), p. 1.

⁶⁹ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 1-2.

milieu⁷⁰ ». Parmi les quelques points doctrinaux abordés par le pape dans son allocution, nous retenons essentiellement trois thèmes aptes à éclairer notre recherche.

a) *La vocation baptismale au fondement de la mission*

« En vertu de leur Baptême, ils [les fidèles] sont appelés à être des disciples et des missionnaires de Jésus Christ. [...] Chaque baptisé reçoit du Christ, comme les Apôtres, le mandat de la mission (Mc 16,15)⁷¹ ». Ces affirmations supposent de la part des chrétiens qu'ils développent une vie de foi mue par leur *vocation baptismale* et profondément *enracinée en la personne du Christ* : être disciples et missionnaires « implique de Le suivre, de vivre en intimité avec Lui, d'imiter son exemple et d'en témoigner⁷² ». En toute logique, le pape pose alors deux questions : « Que nous donne réellement le Christ ? Pourquoi voulons-nous être disciples du Christ⁷³ ? ». Non dénuées de sens, ces interrogations permettent à Benoît XVI de proposer une réponse visant la *dynamique* du disciple missionnaire : inscrit dans une communion intime avec Jésus, le chrétien découvre en Lui ce qui correspond à son désir le plus profond : *trouver la vraie vie* ; après avoir accueilli ce don d'une véritable vie en Christ, le chrétien souhaite ardemment *faire connaître* Jésus aux autres, afin de leur indiquer ce don précieux reçu de Lui. Aussi, Benoît XVI se demande dans quelle mesure les chrétiens sont réellement convaincus que le Christ est le chemin, la vérité et la vie, comme l'indique le thème de cette cinquième Conférence.

Face à la priorité d'une redécouverte de la foi en Christ invitant le chrétien à vivre en Lui, Benoît XVI souligne de manière très pertinente le risque d'un intimisme religieux, évinçant alors la nécessaire prise en compte de la réalité du monde dans la vie de tout chrétien : « cette priorité [de la foi] ne pourrait-elle pas être, par hasard, une fuite vers l'intimité, vers l'individualisme religieux, un abandon de la réalité urgente des grands problèmes économiques, sociaux et politiques de l'Amérique latine et du monde, et une fuite de la réalité, vers le monde spirituel⁷⁴ ? ». À cette question, le pape répond par une mise en perspective du concept même de réalité, dont le bien-fondé se trouve en Dieu. Dès lors, « seul celui qui reconnaît Dieu connaît la réalité et peut répondre à celle-ci de manière adéquate et réellement humaine⁷⁵ ».

b) *La connaissance de Dieu en Jésus-Christ : Parole de Dieu et Eucharistie*

Cette thèse soulève immédiatement deux interrogations qui, selon nous, constituent le second thème visant la dimension fondamentale de la vie de tout chrétien appelé à être disciple et missionnaire :

⁷⁰ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 3.

⁷¹ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷² BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷³ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷⁴ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷⁵ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

la *connaissance de Dieu*. « Qui connaît Dieu ? Comment pouvons-nous le connaître⁷⁶ ? » se demande le pape, allant aussitôt au cœur même de la réponse : en tant que Fils de Dieu, seul le Christ connaît Dieu ; sa Personne est donc pour nous une figure unique et irremplaçable, sans laquelle la réalité devient incompréhensible. « Dieu est la réalité fondatrice, [...] au visage humain, [...] le Dieu de l'amour jusqu'à la croix. Lorsque le disciple arrive à la compréhension de cet amour du Christ « jusqu'au bout », il ne peut manquer de répondre à cet amour sinon par un amour semblable : « *je te suivrai où que tu ailles* » (Lc 9,57)⁷⁷ ».

En bon pédagogue, Benoît XVI s'applique alors à expliquer « comment connaître réellement le Christ pour pouvoir le suivre et vivre avec Lui, pour trouver la vie en Lui et pour communiquer cette vie aux autres, à la société et au monde⁷⁸ ? » C'est la *Parole de Dieu* qui nous fait connaître prioritairement la personne, la vie et l'enseignement de Jésus, si bien qu'une connaissance éprouvée de cette Parole devient la condition indispensable à l'entreprise missionnaire dans laquelle l'Église d'Amérique latine et des Caraïbes entend se lancer, à la suite de cette cinquième Conférence du CELAM : « Comment [les fidèles] annonceraient-ils un message dont ils ne connaissent pas en profondeur le contenu et l'esprit ? Nous devons fonder notre engagement missionnaire et toute notre vie sur le roc de la Parole de Dieu⁷⁹ ». Dans la continuité, l'*Eucharistie* apparaît comme « la nourriture indispensable pour la vie du disciple et du missionnaire du Christ⁸⁰ ». En effet, « pour former le disciple et soutenir le missionnaire dans sa grande tâche, l'Église leur offre, en plus du Pain de la Parole, le Pain de l'Eucharistie⁸¹ ». Et puisque dans l'Eucharistie se vit la rencontre personnelle du disciple puis du missionnaire avec le Christ, Benoît XVI rappelle que « la célébration dominicale de l'Eucharistie doit être le cœur de la vie chrétienne [...] et le moment privilégié de la rencontre des communautés avec le Seigneur ressuscité⁸² ».

c) *La communion ecclésiale au service de la promotion humaine*

La Conférence entend donc proposer des chemins pour revitaliser la foi des fidèles dans le Christ. Benoît XVI invite alors les évêques à se demander ce que peut bien procurer « le réalisme de la foi dans un Dieu fait homme⁸³ ». Face à ce questionnement, le pape affirme sans hésiter qu'une telle foi nous sort de l'isolement pour nous conduire à la *communion* au sein de « la famille universelle de Dieu dans l'Eglise catholique [où se vit] la rencontre avec Dieu [et donc la] rencontre avec nos frères⁸⁴ ». D'une telle affirmation découle nécessairement la *responsabilité* de tout chrétien envers *Dieu* et son *prochain*,

⁷⁶ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷⁷ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

⁷⁸ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁷⁹ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁸⁰ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 6.

⁸¹ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 6.

⁸² BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 6.

⁸³ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁸⁴ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 4.

ce qui permet à Benoît XVI de confirmer lui-même que « l'option préférentielle pour les pauvres est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté (2 Co 8,9)⁸⁵ ».

Nous touchons ici à ce qui paraît être à nos yeux comme le troisième thème éclairant la condition de disciple missionnaire : *l'appartenance ecclésiale* et *la promotion humaine* inhérente à la mission d'évangélisation⁸⁶. En effet, le chrétien qui veut être disciple et missionnaire est invité à intégrer sa *communauté ecclésiale* au sein de laquelle il fera grandir sa foi en Jésus Christ, tout en se mettant au service de la *justice* et des *pauvres*, apportant notamment la lumière de l'Évangile dans la vie publique, économique et politique⁸⁷ : « Le disciple, ainsi fondé sur le roc de la Parole de Dieu, se sent poussé à apporter la Bonne Nouvelle du salut à ses frères. La condition de disciple et la mission sont les deux faces de la même médaille : lorsque le disciple est amoureux du Christ, il ne peut pas arrêter d'annoncer au monde que Lui seul nous sauve (He 4,12)⁸⁸ ».

Marqué par une solide formation théologique, il n'est pas étonnant que Benoît XVI ait voulu donner une tonalité plus doctrinale que pastorale à son discours. À Aparecida, il prit la parole non pour interroger la réalité ecclésiale de ce continent mais pour enseigner humblement ses pairs, afin de guider l'ensemble de l'épiscopat latino-américain dans sa réflexion pastorale. Ce discours inaugural fut apprécié des évêques qui l'appréhendèrent comme « un éclairage et un guide sûr⁸⁹ » pour leurs travaux à venir. L'application pastorale de cette allocution était en effet restée une question entière à l'ouverture de la Conférence. En revanche, les bases d'une compréhension du chrétien comme disciple et missionnaire étaient désormais clairement définies : la *vocation baptismale* à la source de la *vraie vie* reçue *en Christ*, la connaissance de Dieu dans sa *Parole* et sa rencontre personnelle dans l'*Eucharistie*, l' et la *pastorale sociale* dans l'attention aux plus pauvres devinrent autant des critères essentiels pour comprendre le sens de ce concept et la dynamique nouvelle qu'il implique dans la vie chrétienne et ecclésiale. Le disciple missionnaire devenait une proposition pour l'Église en Amérique latine et même ailleurs dans le monde, vu la dimension hautement déductive – donc peu contextualisée – de cette allocution.

Nous venons d'aborder le discours inaugural du pape Benoît XVI, le considérant comme une référence obligatoire à la compréhension des travaux réalisés au cours de cette cinquième Conférence

⁸⁵ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁸⁶ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁸⁷ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 8.

⁸⁸ BENOÎT XVI, *Session inaugurale*, p. 5.

⁸⁹ CONFÉRENCE DES EVEQUES DE FRANCE, SERVICE NATIONALE DE LA MISSION UNIVERSELLE DE L'ÉGLISE « POLE AMERIQUE LATINE », *V^e conférence générale de l'épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes. Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui « Je suis le chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 16,4). Document final - Document de conclusion*, p. 30, en ligne : <https://www.celam.org/aparecida/Frances.pdf> (consulté le 18 novembre 2018),

du CELAM. Son analyse nous a permis d'esquisser la figure du disciple missionnaire. Nous pouvons dès lors poursuivre notre étude en nous intéressant maintenant à l'interprétation théologique et pastorale du disciple missionnaire rapportée dans le Document final élaboré à Aparecida.

1.1.2.2. Disciple et missionnaire : signification théologique et conséquences pastorales

Le Document final d'Aparecida est long et dense⁹⁰. Beaucoup d'enjeux pastoraux y sont abordés, tous intimement liés aux problèmes sociétaux que traverse l'Amérique latine en ce début du 21^{ème} siècle. Bien que ce rapport vise beaucoup de destinataires, peu d'entre eux risquent de le lire dans sa totalité. Pourtant, son contenu est d'un apport substantiel pour les points qui nous intéressent directement : le disciple et la mission. En effet, ces deux termes traversent tout le Document : *disciple* y est présent isolément à cent-une occasions alors que *mission* revient cent-treize fois ; le binôme *disciple/mission* est quant à lui référencé à cent-neuf reprises, laissant entendre que la compréhension de ces deux termes n'apparaît dans toute sa splendeur qu'en les appréhendant ensemble. En effet, « ils sont les deux faces d'une même médaille » (Aparecida 146), montrant par là que « la mission est inséparable du fait d'être disciple » (Aparecida 278e). C'est pourquoi les six chapitres affichant ce concept dans leur entête ont tous supprimé la conjonction « et » que reprenait pourtant la thématique de la Conférence : « Disciples *et* missionnaires du Christ pour qu'en Lui nous peuples aient la vie en plénitude [...] ». On notera également l'usage récurrent du pluriel pour nommer cette réalité, comme si nul ne pouvait être disciple missionnaire isolément.

Une des caractéristiques principales de ce Document est d'avoir repris le processus d'analyse pastoral bien connu en Amérique latine : la méthode Cardijn Voir-Juger-Agir. En effet, ces trois dynamiques ponctuent les trois grandes parties du Document. Une lecture continue de ce rapport permet au lecteur de débiter son analyse par une réflexion sur la situation du monde et de l'Église – « La vie de nos peuples aujourd'hui » (voir) ; réfléchissant ensuite à « La vie de Jésus-Christ dans les disciples-missionnaires » (juger) – pour envisager alors les options et réponses pastorales adaptées – « La vie de Jésus-Christ pour nos peuples » (agir). En outre, l'intitulé de la Conférence annonce les trois thématiques principales qui traversent tout le Document en lui donnant une certaine cohésion : le *disciple* et la *mission* en vue d'obtenir et de partager la *vie en plénitude*. Vu la longueur de ce rapport final, nous allons tenter de caractériser le disciple missionnaire de manière concise, en structurant notre recherche à partir de ces trois thèmes. Nous envisagerons ensuite les conséquences pastorales qu'implique l'usage de ce concept dans la vie de l'Église.

⁹⁰ 554 numéros ; 247 pages dans la version proposée par la *Conférence des évêques de France, Service national de la mission universelle de l'Église « Pôle Amérique latine »*.

a) Les disciples de Jésus : appelés à s'engager dans l'histoire des hommes

La réflexion théologique latino-américaine a toujours privilégié une compréhension de la notion de disciple à l'aune d'un *cheminement à la suite de Jésus*⁹¹, à partir duquel se déploie la dimension de « l'être disciple » (Aparecida 278), vécu au sein d'une Église « en marche » (Aparecida 128 ; 160). S'inscrivant dans cette tradition, les pères réunis à Aparecida se sont donc demandés tout naturellement avec l'apôtre Thomas : « Comment allons-nous savoir le chemin ? (Jn 14,5) » (Aparecida 101). Effectivement, dans un contexte social dilapidant les biens reçus de Dieu, « [face à] des chemins qui offrent une culture sans Dieu et sans ses commandements, et même contre Dieu [...], il faut, aujourd'hui, choisir entre des chemins qui conduisent à la vie et des chemins qui conduisent à la mort (Dt 30,15) » (Aparecida 13). Résoudre ce dilemme demande de « recommencer à partir du Christ », car être chrétien résulte non pas d'une décision éthique mais commence bel et bien « par la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne [...] une orientation décisive » (Aparecida 12) à la vie humaine. De cette rencontre découle une *joie*, celle d'être chrétien qui « n'est pas une charge, sinon un don (Aparecida 28). Ce *don* est la *foi baptismale* venant de Jésus-Christ, qui nous fait entrer dans la condition de disciple appelée à grandir dans l'Église (Aparecida 184) : « Être disciple est un don destiné à croître » (Aparecida 291).

Le disciple est donc un compagnon de route que Jésus *appelle à sa suite* : « l'appel que fait Jésus, le Maître, apporte une grande nouveauté » (Aparecida 131). Dans ce compagnonnage, c'est Jésus lui-même qui *choisit* ses disciples : « Jésus choisit les douze pour vivre en communion avec Lui (Mc 3,14) » (Aparecida 154) ; cette relation ne conduit pas « à quelque chose (se purifier, apprendre la Loi...) mais à Quelqu'un, élus [les disciples] pour se lier intimement à sa Personne [Jésus] » (Aparecida 131). Cette dynamique relationnelle vise donc un but précis : « susciter une réponse consciente et libre depuis le plus intime du cœur du disciple, une adhésion de toute sa personne du fait de savoir que le Christ l'appelle par son nom (Jn 10,3). C'est un « oui » qui engage radicalement la liberté du disciple à se livrer à Jésus-Christ, Chemin, Vérité et Vie (Jn 14,6) » (Aparecida 136). En ce sens, « Jésus veut que son disciple se relie à Lui, comme ami et comme frère. L'ami participe à sa Vie, la faisant propre. L'ami écoute Jésus. [...] La conséquence immédiate de ce type de lien est la condition de frères qu'acquièrent les membres de sa communauté » (Aparecida 132).

Le disciple est également celui qui *apprend avec le Maître*, celui qui le suit sur les chemins de l'histoire : « Le disciple est quelqu'un de passionné pour le Christ, qu'il reconnaît comme maître qui le dirige et l'accompagne » (Aparecida 277). Aussi, la particularité de ce Document final est de présenter Jésus en tant que maître dans son historicité, non comme un modèle de vertus à imiter, mais bien

⁹¹ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 545-546.

comme quelqu'un invitant ses disciples à s'engager, comme lui, dans l'histoire des hommes. En ce sens, l'humanité de Jésus tout autant que le contexte de son existence et de sa mission sont régulièrement soulignés⁹². En tant que « [...] visage humain de Dieu et visage divin de l'homme » (Aparecida 107), Jésus n'a jamais cessé d'aller « à la rencontre de personnes en situations très diverses : hommes et femmes, pauvres et riches, juifs et étrangers, justes et pécheurs... » (Aparecida 147). Voulant transmettre sa propre vie en se mettant lui-même au service de la vie, il est ce « Bon Pasteur » qui « s'approche de l'aveugle [...], rend sa dignité à la samaritaine [...], soigne les malades [...], libère les possédés [...], boit avec les pécheurs [...], touche des lépreux [...] » (Aparecida 353). Cette pédagogie propre à la théologie latino-américaine a pour but de valoriser l'*histoire humaine concrète* dans laquelle le chrétien est invité à agir lui-même, en tant que disciple d'un Maître qui lui indique le sens de la marche, les décisions à prendre, les actes à poser dans la situation historique présente.

Dans cette perspective, le Document rappelle aussi l'importance pour l'annonce de l'Évangile de ne pas « faire abstraction de la culture actuelle » (Aparecida 325 ; 480). Le disciple doit savoir user d'un langage *compréhensible* pour ses contemporains, sans quoi il ne remplit pas sa mission de disciple du Verbe incarné : « Le Verbe de Dieu, se faisant chair en Jésus-Christ, s'est fait également histoire et culture », rappelait Benoît XVI dans son Discours inaugural.

b) La mission des disciples : une vie de communion à la base du témoignage

Le chrétien est donc appelé à être disciple, mais cette vocation s'accompagne d'une *convocation à la mission* (Aparecida 159 ; 174). Il n'y a pas de disciple sans mission : « tout disciple est missionnaire, car Jésus le fait participant de sa mission, en même temps qu'il le relie à Lui comme ami et frère » (Aparecida 144). En outre, les disciples sont missionnaires *dans l'Église* : « La vocation à être disciple-missionnaire est une convocation à la communion dans son Église » (Aparecida 156). Nous touchons ici au cœur du message : présenter une Église en *permanente attitude de mission*, puisque telle est sa nature. Toutefois, la cinquième Conférence ne présente absolument pas la mission en termes de statistiques et de prosélytisme visant la récupération du plus grand nombre de catholiques. Il ne s'agit pas non plus de soutenir une quête d'hégémonie ou de renforcer le poids de l'institution ecclésiale sur les sociétés latino-américaines⁹³. Bien au contraire, cette vision ecclésiocentrique doit être dépassée par une compréhension plutôt *missiocentrique* qu'Aparecida redéfinit en ces termes : « L'Église ne grandit pas par prosélytisme, mais « par attraction : comme le Christ attire tout à lui par la force de son amour ». L'Église « attire » quand elle vit en communion. Les disciples de Jésus seront reconnus s'ils s'aiment les uns les autres, comme Lui nous a aimés (cf. Rm 12, 4-13; Jn 13, 34) » (Aparecida 159). En ce sens, les pères réaffirment que « dans le peuple de Dieu, la communion et la mission sont

⁹² Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 546.

⁹³ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 49.

profondément unies entre elles... La communion est missionnaire, et la mission est pour la communion » (Aparecida 163). La vie en plénitude que Jésus nous donne, c'est donc la vie dans la *communion avec Dieu, avec les autres et avec la création*.

Ce renouvellement de l'idée de mission fait nécessairement émerger l'image du disciple se comportant, non pas en conquérant du monde, mais comme celui qui a compris que seul un *authentique témoignage* de vie en Christ peut faire grandir l'Église en ce monde. Il doit donc se passionner pour le Christ, grandir dans la connaissance du Maître pour découvrir davantage la manière de vivre et servir la mission qu'il reçoit justement de Lui : *être envoyé* pour défendre la vie pour tous. Dans la continuité de la tradition latino-américaine, s'appuyant elle-même sur l'enseignement du concile Vatican II, cela veut dire aussi que tout disciple a pour mission de promouvoir la vie et la dignité de la personne humaine, comme individu mais aussi comme *peuple*⁹⁴. En effet, « devant les structures de mort, Jésus veut une vie en plénitude » (Aparecida 112), ce qui demande d'adopter deux nouvelles perspectives.

La première vise la croissance en *sainteté* du disciple qui ne peut plus se comprendre individuellement dans une sorte de fuite des réalités terrestres : « En participant à cette mission, le disciple chemine vers la sainteté. La vivre dans la mission, le porte au cœur du monde. Pour cela, la sainteté n'est pas une fuite vers l'intimisme ou vers l'individualisme religieux, ni un abandon de la réalité urgente des grands problèmes économiques, sociaux et politiques d'Amérique latine et du monde et encore moins une fuite de la réalité vers un monde exclusivement spirituel » (Aparecida 148).

La seconde perspective est d'ordre *sotériologique*. Le salut en Jésus-Christ, qui doit atteindre tous les hommes par la médiation de l'Église, ne se conçoit plus uniquement comme salut des âmes après la mort ; il se comprend aussi en référence à toutes les dimensions de l'existence humaine : « La plénitude de la vie que Jésus-Christ nous a apportée [...] développe aussi en plénitude l'existence humaine, dans ses dimensions personnelle, familiale, sociale et culturelle. Voilà la vie que Dieu nous donne [...] » (Aparecida 13 ; 256). La vie en plénitude que nous communique Jésus ne se situe donc plus uniquement au-delà de la mort, mais elle commence dès ici-bas, en *ce monde* et dans l'*instant présent*, en participant à l'édification du Royaume de Dieu.

c) Les disciples missionnaires : engagement pour le Christ et son Royaume

Le *Royaume de Dieu* est une catégorie théologique, fondamentale dans la vie publique de Jésus et de ses disciples. Peu abordé dans le Document de Participation, nous avons vu qu'il fut réintégré dans le Document de Synthèse. À Aparecida, il a retenu tout particulièrement l'attention des pères. Ce terme apparaît trente deux fois dans le Document final, notamment en lien avec la promotion de la dignité humaine et la défense des pauvres et des marginaux de la société (Aparecida, chapitre 8). Touchant à la

⁹⁴ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 546, 548.

fois au présent et au futur, le Royaume est de Dieu, qui en fait don à l'humanité. En l'acceptant, l'homme s'engage à l'édifier dans la création. Tout comme le disciple missionnaire est simultanément appelé à suivre Jésus et convoqué à la mission, lui intimant un engagement libre mais radical de toute sa personne à la suite du Maître (Aparecida 136), le don du Royaume lui demande également une réponse humaine libre et consciente, en termes de refus ou d'acceptation de ce don divin. Une réponse positive de sa part le fait alors entrer dans un dynamisme d'édification de ce Royaume au sein de l'histoire des hommes, par une mise en *pratique existentielle* des valeurs qui lui sont propres : fraternité, communion, culture de la vie. Certes, cette réalité divine vise la vie éternelle qui transcende le futur, mais celle-ci commence ici et maintenant. En outre, cette vie nous est proposée par Jésus non seulement en plénitude mais aussi de manière universelle, raison pour laquelle le Royaume concerne prioritairement les exclus de la société, de manière à ce que tous sans exception puissent y prendre part⁹⁵.

Ce *double engagement* pour la personne du Christ et l'édification du Royaume de Dieu constitue véritablement le *trait distinctif* – rappelé dans le Message final⁹⁶ – du disciple missionnaire s'accordant au style de vie de Jésus⁹⁷ : profondément attaché à Dieu son Père et animé par l'Esprit, le Christ est effectivement ce Maître à suivre, qui annonce le Royaume et témoigne de « l'amour miséricordieux du Père, spécialement pour les pauvres et les pécheurs » (Aparecida 147). Dès lors, les chrétiens sont appelés à incarner ce style en devenant des « disciples de Jésus-Christ et missionnaires de son Royaume » (Aparecida 11).

d) Les disciples missionnaires : à la rencontre de Jésus et des pauvres

Mais ce double engagement naît aussi d'une double manière de rencontrer le Seigneur, qui constitue les *deux piliers fondamentaux* sur lesquels repose la vie du disciple missionnaire : d'abord la rencontre avec Jésus – personnelle et communautaire (Aparecida 11) – rendue effective dans la fréquentation de la Parole de Dieu, la liturgie, les sacrements et la prière (Aparecida 246-256) ; ensuite la rencontre avec Jésus « de manière spéciale dans la personne des pauvres, des réprouvés et des malades [qui nous évangélisent grâce à leurs] témoignages de foi, de patience dans la souffrance et de lutte constante pour continuer à vivre. [...] La rencontre avec Jésus-Christ dans les pauvres est une dimension constitutive de notre foi en lui » (Aparecida 257).

Ensemble, ce *double engagement* et cette *double rencontre* n'ont d'autre but que de favoriser la *fidélité* des disciples missionnaires à la fois au style de Jésus-Christ mais aussi à sa *mission libératrice*

⁹⁵ Antonio MANZATTO, *Cinquième conférence du CELAM*, p. 550-551.

⁹⁶ CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE, SERVICE NATIONALE DE LA MISSION UNIVERSELLE DE L'ÉGLISE « POLE AMERIQUE LATINE », *V^e conférence générale de l'épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes. Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui « Je suis le chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 16,4). Document final - Document de conclusion*, p. 23, en ligne : <https://www.celam.org/aparecida/Frances.pdf> (consulté le 18 novembre 2018),

⁹⁷ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 49.

dans le monde : « À la suite de Jésus-Christ, nous apprenons et nous pratiquons les béatitudes du Règne, le style de vie de Jésus-Christ lui-même [...] comme nous le transmettent les Évangiles pour connaître ce qu'il a fait et pour discerner ce que nous devons faire dans les circonstances actuelles » (Aparecida 139).

e) *La mission de l'Église : vers une conversion pastorale*

En fidélité à ce style de vie de Jésus portant le projet du Père pour la vie en ce monde, l'Église *elle-même* se doit de déployer une activité missionnaire évangélique et permanente, centrée sur le contenu du Royaume de Dieu enseigné et incarné par le Christ : « le vécu personnel et communautaire des béatitudes, l'évangélisation des pauvres, la connaissance et la pratique de la volonté du Père ; le martyre pour la foi ; l'accès de tous aux biens de la création ; le pardon mutuel, sincère et fraternel ; l'acceptation de la diversité et le respect pour sa richesse ; la lutte pour ne pas succomber aux tentations et n'être pas esclaves du mal » (Aparecida 383). Tout cela constitue autant de « tâches prioritaires » par rapport auxquelles l'Église veut s'engager à devenir un véritable soutien et surtout le lieu à partir duquel les disciples missionnaires pourront « assumer évangéliquement » ces tâches, de manière « à rendre leur dignité à tous les êtres humains » (Aparecida 384).

En parallèle, l'Église invite tous les chrétiens – quel que soit leur état de vie, leur vocation spécifique ou leurs fonctions ecclésiales (Aparecida 184-224) – à s'engager en faveur d'une Église qui opte résolument pour une « conversion pastorale [qui] exige de passer d'une pastorale de simple conservation à une pastorale vraiment missionnaire » (Aparecida 370). De fait, Aparecida parle d'une « ferme décision missionnaire [qui] doit imprégner toutes les structures ecclésiales et tous les plans pastoraux des diocèses, des paroisses, des communautés religieuses, des mouvements et d'autres institutions de l'Église, [allant jusqu'à] abandonner les structures caduques qui ne facilitent plus la transmission de la foi » (Aparecida 365), tout en n'oubliant jamais que « la mission ne se limite pas à un programme ou à un projet. Il s'agit de partager l'expérience de l'événement de la rencontre du Christ, d'en rendre témoignage et de l'annoncer de personne à personne, de communauté en communauté, et de l'Église à tous les confins du monde (Ac 1,8) » (Aparecida 145).

f) *La sortie missionnaire : nouvelle conscience ecclésiale appelant à la conversion*

Hérité des Conférences antérieures, tel est donc ce *nouveau paradigme missionnaire* que l'épiscopat latino-américain réuni à Aparecida a voulu expliciter et confirmer comme gage d'avenir de l'Église sur l'ensemble du continent : une Église qui se comprend comme lieu de *l'expérience de la rencontre avec Jésus et servante du Royaume*, spécialement chez les pauvres. Cette nouvelle conscience

ecclésiale lui permet ainsi d'éviter les pièges de l'intimisme religieux et du prosélytisme⁹⁸, pour privilégier une « sortie » (Aparecida 363 ; 548 ; 553) vers le monde en vue de sa transformation. Une telle attitude appelle nécessairement « des réformes spirituelles, pastorales ainsi qu'institutionnelles », à mener sous la motion de l'Esprit Saint (Aparecida 367).

Face à ce nouveau défi ecclésial, tous doivent se sentir concernés : chaque disciple, chaque communauté ecclésiale de base (Aparecida 178 ; 179), chaque paroisse (Aparecida 170 ; 293 ; 304) en tant que « communauté de communautés » (Aparecida 172 ; 179) et chaque diocèse est « appelé à être une communauté missionnaire » (Aparecida 168). Et si ce paradigme missionnaire pousse effectivement l'Église vers la *conversion pastorale* de toutes ses structures, celle-ci n'aura lieu qu'à la condition que les chrétiens vivent *eux-mêmes* une *conversion personnelle* en vue de devenir de véritables disciples missionnaires. C'est ce qu'affirment les évêques d'Amérique latine, constatant « combien le chemin du disciple missionnaire est source de renouvellement de notre pastorale sur le Continent et nouveau point de départ pour la nouvelle évangélisation de nos peuples » (Aparecida – Message final).

Dès lors, l'urgence pastorale visera prioritairement deux enjeux majeurs : la *formation* des disciples missionnaires (Aparecida 276), qui appelle nécessairement un *renouvellement* de la vie paroissiale (Aparecida 172). Il s'agira d'une part de permettre à tout chrétien de suivre un programme permettant la « rencontre avec Jésus-Christ », en vue d'une réelle « conversion », favorisant ensuite une vraie maturation de « l'être disciple », basée sur la « communion » et la « mission » (Aparecida 278). D'autre part, les paroisses devront réajuster leur pastorale autour de quatre axes essentiels redéfinis à Aparecida : la rencontre du Christ et la conversion vécues d'abord comme « expérience religieuse », elle-même englobée à l'intérieure d'une « expérience communautaire », grâce auxquelles et pour lesquelles sera prodiguée « une formation biblico-doctrinale [...] nécessaire pour la croissance spirituelle, personnelle et communautaire », aboutissant alors à un véritable « engagement missionnaire de toute la communauté » (Aparecida 226).

À l'issue de cette analyse, il nous paraît de plus en plus évident qu'une juste interprétation théologique du disciple missionnaire doit inclure dans la réflexion cette conversion pastorale dans laquelle ce nouveau paradigme missionnaire engage toutes les Églises d'Amérique latine : c'est à partir de ce nouveau regard posé sur l'Église, à l'aune de cette urgence missionnaire qui la pousse à se convertir sans cesse – en ses personnes *et* ses structures – qu'apparaît la signification théologique du disciple missionnaire. Celui-ci est envisagé comme soutien à la vie de foi des chrétiens, tous appelés à se décentrer vers le Christ afin de le suivre dans l'édification du Royaume de Dieu, *à partir de l'Église et dans le monde*.

⁹⁸ Luis MARTINEZ SAAVEDRA, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église*, p. 48.

Pour vérifier et consolider notre propos, nous abordons maintenant la réception de ce riche contenu doctrinal et pastoral, à partir de l'enseignement ordinaire du pape François, dispensé lors de ses récentes visites pastorales en Amérique latine.

1.1.3. L'évolution du disciple missionnaire dans l'héritage pastoral d'Aparecida

C'est en tant que président – élu le 15 mai 2007 – de la commission de rédaction du Document final d'Aparecida que l'occasion fut donnée au futur pape François de participer directement à son élaboration. Prenant part à un savant travail de composition, ce ne sont pas moins de deux milles deux cents quarante contributions que Jorge Mario Bergoglio s'attela à harmoniser, de manière à refléter l'avis de tous les intervenants rassemblés à Aparecida⁹⁹. La même année malheureusement, des accusations non-fondées de modification de ce Document furent proférées à l'égard du Saint-Siège. Il apparaît aujourd'hui que le souverain pontife ne savait apparemment pas qu'il réceptionnait un document qui avait déjà subi des modifications, avant même d'être soumis pour approbation officielle¹⁰⁰. On sait en effet que le pape Benoît XVI ratifia ce Document le 29 juin 2007, sans aucune modification, considérant qu'il ne lui appartenait pas d'approuver un document des évêques de l'Église d'Amérique latine et des Caraïbes, mais simplement d'en autoriser sa publication¹⁰¹. Face à cette polémique, le cardinal Bergoglio prit toujours la défense du CELAM, présentant ce Document final comme un acte magistériel authentique de l'Église latino-américaine.

1.1.3.1. La mission : paradigme de la vie ecclésiale

Lors de la réunion générale de coordination du CELAM le 28 juillet 2013, le pape François eut l'occasion de revenir sur cet héritage d'Aparecida, que le CELAM nomme communément aujourd'hui « Mission continentale »¹⁰². Promue dans toutes les Églises particulières d'Amérique latine depuis l'année 2007, celle-ci se décline en deux dimensions : « programmatique et paradigmatique ». Si la première vise la « réalisation d'actes de nature missionnaire », la seconde consiste à repenser l'ensemble des activités ordinaires des Églises locales sous un angle exclusivement missionnaire. Selon

⁹⁹ Nicolas SENEVE, *En 2007, le cardinal Bergoglio avait rédigé le « Document d'Aparecida »*, 23 juillet 2013, en ligne sur le site d'information catholique La Croix : <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/En-2007-le-cardinal-Bergoglio-avait-redige-le-Document-d-Aparecida-2013-07-23-989768> (consulté le 22 octobre 2019).

¹⁰⁰ Selon Bernard Lestienne, le cardinal de Santiago du Chili – don Francisco Javier Errazuriz – et l'évêque de Reconquista, Argentine – don Andrés Stanovnik – alors président et secrétaire général du CELAM, auraient modifié le document, pourtant adopté à l'unanimité par l'Assemblée d'Aparecida, sans en informer personne. LESTIENNE Bernard, *Amérique latine. Le document d'Aparecida, des chemins d'avenir pour l'Église*, 1^{er} septembre 2007, Dial 2955 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493> (consulté le 23 septembre 2019).

¹⁰¹ Agenor BRIGHENTI, *Documento de Aparecida : o texto original, o texto oficial et o Papa Francisco*, dans *Revista Pistis Praxis : teologia e pastoral*, 8, 3 (2016), p. 673-713 (ici p. 675).

¹⁰² FRANÇOIS, *Rencontre aux évêques responsables du Conseil Latino-américain (C.E.L.A.M.) à l'occasion de la réunion générale de coordination, Discours*, Centre d'études de Sumaré, voyage apostolique à Rio de Janeiro à l'occasion de la XXIII^e journée mondiale de la jeunesse, 28 juillet 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html (consulté le 20 octobre 2019).

le pape François, il en découle alors « toute une dynamique de réforme des structures ecclésiales ». Celle-ci n'a pas pour but de réorganiser les structures ecclésiastiques fonctionnelles de manière statique, mais d'entrer véritablement dans la *dynamique de la mission* qui « fait tomber les structures caduques [et] porte à changer les cœurs des chrétiens ».

a) *Le disciple missionnaire : nouvelle manière d'être Église*

Le pape François perçoit cette mission paradigmatique à partir du fait d'être missionnaire, exigeant d'une part que l'Église « s'organise pour servir tous les baptisés et les hommes de bonne volonté », d'autre part que les disciples du Christ redécouvrent « leur identité chrétienne comme appartenance ecclésiale », impliquant de se lier à leur communauté de foi dans le but de se donner aux autres, « loin de toute spiritualité intimiste ».

Le pape François réfléchit alors à une nouvelle manière d'être Église en partant de cette dimension missionnaire d'être disciple. Selon lui, il incombe à l'Église de relever notamment deux défis. L'un d'eux vise le *dialogue* de l'Église avec le monde. En référence à la constitution pastorale *Gaudium et spes*, les « disciples du Christ » (GS 1) doivent avoir à cœur d'annoncer Dieu « dans les idiomes de chaque culture ». Le second défi concerne le *renouveau interne* de l'Église qu'il nomme précisément « Conversion pastorale ». Celle-ci repose sur quatre convictions : « croire en la Bonne Nouvelle ; croire en Jésus-Christ porteur du Royaume de Dieu, dans son irruption dans le monde, dans sa présence victorieuse sur le mal ; croire dans l'assistance et la conduite de l'Esprit Saint ; croire dans l'Église, Corps du Christ et celle qui prolonge le dynamisme de l'Incarnation ».

b) *Un processus missionnaire : double conversion personnelle et pastorale*

Proposant alors quelques questions visant à examiner « l'état des Diocèses dans l'acceptation de l'esprit d'Aparecida », le pape définit en quoi consiste essentiellement la conversion pastorale : il s'agit d'une réforme de vie et des attitudes au sein de l'Église, tel un *processus* dynamique qui nécessite accompagnement et discernement. C'est-à-dire que « l'option missionnaire du disciple » s'applique communément aux chrétiens sous forme de *conversion des cœurs* et à l'Église sous forme de *conversion pastorale* si bien que les tentations, auxquelles sont exposés les disciples engagés dans une conversion missionnaire, deviennent également celles de l'Église missionnaire. Au sein de cette « Église tentée », la dynamique missionnaire inhérente à la vie du disciple peut en effet dissimuler des attitudes qui, loin de soutenir le processus de conversion pastorale, le freinent jusqu'à le faire échouer. Le pape François en nomme trois : l'*idéologisation* du message évangélique, le *fonctionnalisme* et le *cléricalisme*.

La première découle de l'usage de la méthode Cardijn en Amérique latine, qui pose prioritairement la question de la manière avec laquelle le chrétien appréhende le monde et sa réalité concrète. Aparecida promeut évidemment « le regard du disciple » (Document final – Première partie :

la vie de nos peuples aujourd'hui) : « nous avons reçu des dons appréciables qui nous aident à regarder la réalité comme disciples missionnaires de Jésus-Christ (Aparecida 20). En ce sens l'Église et chaque chrétien, en tant que disciples, se doivent d'éviter *quatre pièges idéologiques* : la « réduction socialisante » basée sur une herméneutique selon les sciences sociales ; « l'idéologisation psychologique [appelée aussi] herméneutique élitiste » qui enferme la rencontre du Christ dans une « dynamique d'auto-connaissance [selon] un comportement immanent autoréférentiel », évinçant toute dimension transcendante et donc missionnaire ; la « proposition gnostique » privilégiée par une élite intellectuelle engagée dans une spiritualité supérieure désincarnée, faite de « questions disputées » touchant à la pertinence des options pastorales ; la « proposition pélagienne » face aux maux de l'Église, soutenant une dynamique *ad intra* de récupération d'un passé pourtant perdu, sous la forme d'une restauration disciplinaire valorisant des « conduites et des formes dépassées qui n'ont pas même culturellement la capacité d'être significatives ».

À côté de ce retour en arrière, le fonctionnalisme a quant à lui un effet paralysant dans la conversion missionnaire de l'Église. Plus attachée à la planification et l'efficacité pastorale constatable statistiquement, cette conception ne conçoit pas la réalité de l'Église comme mystère mais la « réduit [...] à la structure d'une ONG » qu'il convient de gouverner de manière entrepreneuriale.

Enfin, le cléralisme constitue une « complicité pécheresse » en ce sens que le curé cléralise le laïc qui ne demande qu'à être cléralisé, par facilité idéologique : il est plus facile d'obéir que d'innover. À ce sujet, le pape François souligne deux façons de sortir de cette réduction idéologique du laïc : considérer le catholicisme comme *peuple* s'exprimant à travers une *piété populaire* ; promouvoir les groupes bibliques, communautés ecclésiales de base et conseils pastoraux comme autant d'instruments aptes à responsabiliser les laïcs.

Si ces trois tentations du disciple sont donc aussi celles de l'Église, c'est parce que cette triade se rencontre dans le cadre d'une *même* dynamique de conversion qu'implique la condition de disciple missionnaire qui concerne tout à la fois : chaque chrétien *et* chaque Église locale. Les propos du pape François à Rio de Janeiro confirment donc bien ce que nous pressentions : conversion pastorale *et* disciple missionnaire sont intimement liés, celui-ci étant en quelque sorte le catalyseur de celle-là. Plus la mission de Jésus devient la mission des disciples, plus elle a de chance de se retrouver au cœur même de l'Église, devenant par là un critère de vérification de l'efficacité des structures ecclésiales, du travail pastoral et de la fécondité évangélique de la vie des disciples.

c) L'appel du disciple et son envoi en mission : un décentrement prophétique

Le pape n'hésite d'ailleurs pas à définir quelques critères ecclésiologiques à partir de cette *condition* de disciple missionnaire. Puisque celle-ci est « le chemin que Dieu veut pour « aujourd'hui »,

toute projection utopique (vers le futur) comme toute restauration (vers le passé) ne sont pas de l'esprit bon ». Les Églises d'Amérique latine et des Caraïbes sont certes invitées à faire mémoire de la présence de Dieu dans l'histoire du salut pour le rencontrer dans les traces qu'il a laissées dans le passé ; elles sont tout autant conviées à l'envisager dans le futur comme promesse et espérance ; mais elles sont dans tous les cas incitées à se comprendre en disciple missionnaire dans « l'aujourd'hui », le présent étant perçu comme « étincelle d'éternité [où] se joue la vie éternelle ». Les Églises locales sont donc réellement présence de Dieu dans l'aujourd'hui quand elles se comportent en disciples missionnaires.

Mais il est une caractéristique encore plus essentielle pour notre recherche que le pape François souligne dans son intervention : « la condition de disciple missionnaire est vocation : appel et invitation. Elle a lieu dans un aujourd'hui mais en tension ». Le pape vise ici la dynamique de la vie du disciple missionnaire. De manière à ne pas déformer sa pensée, nous retranscrivons les propos de son discours :

Le disciple missionnaire ne peut pas se posséder lui-même, son immanence est en tension vers la transcendance de la condition de disciple et vers la transcendance de la mission. Elle n'admet pas l'auto-référentialité : ou elle se réfère à Jésus-Christ, ou elle se réfère au peuple auquel elle doit annoncer. Sujet qui se dépasse. Sujet projeté vers la rencontre avec le Maître (qui nous fait disciples) et la rencontre avec les hommes qui attendent l'annonce. C'est pourquoi j'aime dire que la position du disciple missionnaire n'est pas une position de centre mais de périphéries : il vit en tension vers les périphéries... y compris celle de l'éternité dans la rencontre avec Jésus Christ. [...] Le disciple missionnaire est un « décentré » : le centre est Jésus Christ, qui convoque et envoie. Le disciple est envoyé aux périphéries existentielles.

Cette compréhension affinée de la condition de disciple missionnaire – qui *décentre vers* le Christ, qui Lui-même *envoie vers* les hommes – est d'une aide précieuse pour éviter une tentation déjà soulignée plus haut, et dénoncée vigoureusement ici par le pape : le fonctionnalisme ecclésial qui, exacerbant la dimension institutionnelle de l'Église, la transforme en ONG. Le *décentrement* du disciple missionnaire devient ainsi un critère ecclésiologique de dénonciation d'une Église *centrée* sur elle-même :

L'Église prétend avoir sa propre lumière et cesse d'être ce « *misterium lunae* » dont nous parlent les saints Pères (de l'Église). Elle devient de plus en plus autoréférentielle et sa nécessité d'être missionnaire s'affaiblit. D'« Institution » elle se transforme en « Œuvre ». Elle cesse d'être épouse et finit par être Administratrice ; de Servante elle se transforme en « Contrôleuse ». Aparecida veut une Église Épouse, Mère, Servante, une Église qui facilite la foi et non pas une Église qui la contrôle.

Afin d'éviter ce piège, le pape propose alors deux critères évangéliques pour « évaluer comment nous vivons de manière ecclésiale en disciples missionnaires : la *proximité* et la *rencontre* [qui constituent] la modalité par laquelle Dieu s'est révélé dans l'histoire. Il est le « Dieu proche » de son peuple, [...] le Dieu qui sort à la rencontre de son peuple. [Car] la proximité crée la communion et l'appartenance, rend possible la rencontre, [...] acquiert des formes de dialogue et crée une culture de la rencontre ».

1.1.3.2. Le disciple missionnaire : catalyseur d'un nouveau ecclésial

Ce regard neuf posé sur la vie de l'Église revient également dans l'allocution du pape François devant le Comité de direction du CELAM à Bogota, le 7 septembre 2017. Situant sa réflexion ecclésiologique dans le sillage du concile Vatican II, il dit de l'Église qu'elle est « la communauté des disciples de Jésus ; l'Église est mystère (LG 5) et peuple (LG 9), ou mieux encore : en elle se réalise le mystère à travers le peuple de Dieu¹⁰³ ». Dès lors, puisque « proximité et rencontre sont les instruments de Dieu qui, dans le Christ, s'est approché et nous a toujours rencontrés », le pape envisage l'actualisation du mystère de l'Église comme « sacrement de cette divine proximité et comme lieu permanent de cette rencontre ». Cette proximité divine, qui rend possible la rencontre avec Dieu, concerne prioritairement les disciples missionnaires amenés à prendre pleinement conscience « qu'à la source de tout il y a toujours la rencontre avec le Christ vivant ». En ce sens, une des priorités du disciple est d'entretenir cette « familiarité » avec Jésus, sans quoi « le visage du Seigneur devient opaque, la mission perd sa force, la conversion pastorale régresse ». C'est pourquoi le pape n'hésite pas à affirmer que « prier et cultiver l'union avec lui [Jésus] sont, par conséquent, l'activité la plus pressante de notre mission pastorale ».

a) La mission de l'Église : une sortie permanente avec Jésus

C'est à partir de cette *proximité permanente* dans la *rencontre* avec Jésus que les disciples missionnaires peuvent alors répondre à deux attentes liées à leur condition : discerner où se trouve « le cœur de la mission de l'Église » pour le monde d'aujourd'hui ; « retrouver l'unité » au sein de la mission s'exerçant justement dans un monde favorisant la dispersion qui mène dans le vide. Ces réalités se retrouvent toutes deux en Jésus, si bien que la permanence et la fécondité de la mission dans la vie du disciple et de l'Église ne résultent pas tant d'un enthousiasme missionnaire qu'à la « compagnie de Jésus à travers son Esprit ». Aussi, le pape prévient : « si la raison de notre sortie, ce n'est pas lui, il sera facile de se décourager dans la fatigue du chemin, ou face à la résistance des destinataires de la mission, ou face aux situations changeantes des circonstances qui marquent l'histoire, ou par épuisement des pieds en raison de l'usure insidieuse causée par l'ennemi ».

De la sorte, le pape apporte un éclairage supplémentaire afin de bien comprendre non seulement cet appel divin à être disciple missionnaire pour l'*aujourd'hui*, mais aussi la réalité d'une Église en *état permanent* de mission : il s'agit d'une « sortie permanente avec Jésus pour savoir comment et où vit le

¹⁰³ FRANÇOIS, *Rencontre avec le Comité de direction du C.E.L.A.M., à l'occasion du voyage apostolique en Colombie, Discours*, Nonciature apostolique à Bogota, 7 septembre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html (consulté le 29 octobre 2019).

Maître ». La mission est donc toujours une sortie *avec Jésus*, dans la *concrétude* de l'Évangile, ajoute le pape :

Tandis qu'il [Jésus] marche, il rencontre ; quand il rencontre, il s'approche ; quand il s'approche, il parle ; quand il parle, il touche par son pouvoir ; quand il touche, il guérit et sauve. Conduire au Père ceux qu'il rencontre est l'objet de sa *sortie permanente*, sur laquelle nous devons réfléchir continuellement et faire un examen de conscience. L'Église doit se réapproprier les verbes que le Verbe de Dieu conjugue dans sa mission divine. Sortir pour rencontrer, sans passer au large ; se pencher sans négligence ; toucher sans peur. [...] La mission se réalise toujours *corps à corps*.¹⁰⁴

b) La condition du disciple : trois attitudes missionnaires

Cette sortie missionnaire très concrète rappelle la *sequela christi* promue à Aparecida, sur laquelle revient également le pape François dans son homélie prononcée à l'aéroport de Medellín, le 9 septembre 2017. Ce chemin à la suite de Jésus constitue en effet l'accomplissement de la mission : « accomplir c'est marcher derrière lui, [pour se retrouver] face aux lépreux, aux paralytiques, aux pécheurs. [...] Suivre Jésus suppose d'autres priorités, d'autres considérations pour servir Dieu¹⁰⁵ ». Marcher derrière le Christ invite donc bien à la conversion personnelle et pastorale en vue d'adopter « ce style de vie à sa suite qui suppose d'*aller à l'essentiel*, de *se renouveler* et de *s'impliquer* ». Telles sont les trois attitudes qui témoignent d'une authentique conversion missionnaire, tout en étant particulièrement éclairantes quant à la condition de disciple. Ensemble, elles sont un judicieux complément pour la compréhension de ce concept.

En effet, la première n'incite pas le disciple missionnaire à rompre avec tout ce qui ne lui convient pas. Au contraire, aller à l'essentiel vise plutôt un travail de *discernement approfondi* afin de trouver ce qui a le plus de valeur pour la vie : l'expérience vivante de Dieu et de son amour. En ce sens, la vocation du disciple est « une marche continue vers le Christ, [dans] l'expérience de la présence amicale, vivante et opérante du Seigneur, un apprentissage permanent par l'écoute de sa Parole, [qui] s'impose à nous dans les besoins concrets de nos frères ».

Le second terme – se renouveler – vise l'Église « secouée par l'Esprit afin qu'elle quitte ses facilités et ses attachements ». Il s'agit bien d'un renouvellement ecclésial qui fait appel au sacrifice et au courage « pour mieux répondre à l'appel du Seigneur ». Les disciples missionnaires sont ici invités à un travail de *pondération* entre ce qui relève proprement de leurs caprices et ce qui est normatif dans la marche à la suite du Christ : « ses plaies ouvertes, son cri de faim et de soif de justice ».

¹⁰⁴ FRANÇOIS, *Rencontre avec le Comité de direction du C.E.L.A.M., à l'occasion du voyage apostolique en Colombie*, Discours, Nonciature apostolique à Bogota, 7 septembre 2017.

¹⁰⁵ FRANÇOIS, *Homélie*, Medellín – Aéroport Enrique Olaya Herrera, 9 septembre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170909_omelia-viaggioapostolico-colombiamedellin.html (consulté le 4 novembre 2019).

Enfin, le dernier terme – s’engager – invite les disciples missionnaires à « grandir en audace, en courage évangélique » dans une *prise de conscience* qu’il y a de nombreuses personnes autour d’eux en attente de Dieu et d’un plus grand respect de leur dignité humaine. Dans ce cadre, l’Église ne peut absolument pas apparaître comme une sorte de « douane », parce que les chrétiens se seraient approprié l’Église et en interdiraient l’accès. Au contraire, le pape rappelle aux chrétiens que « l’Église n’est pas à nous, [...] elle est à Dieu. [...] Nous sommes de simples serviteurs (Col 1,23) ».

L’analyse de ces trois enseignements du pape François confirme bel et bien que la condition de disciple missionnaire constitue le *chemin* de ce renouveau ecclésial promu à Aparecida. Appliquée au chrétien et à l’Église, cette nouvelle modalité forme une même réalité axée sur la mission qui engage à une réelle conversion, tant *personnelle* que *pastorale*. Chercher à vivre décentré pour se mettre en présence du Christ implique nécessairement de se mettre à sa suite dans le monde : tel est le fondement du processus missionnaire qui vise à s’approprier le style de vie de Jésus à partir d’une vie ecclésiale renouvelée, en vue d’expérimenter la mission dans un corps à corps avec le monde, à l’aune du *réalisme évangélique*. L’urgence pastorale qui en découle rejoint ainsi celle dévoilée à Aparecida : la formation de disciples missionnaires, capables de voir-juger-agir, comme le proposaient déjà les évêques réunis à Medellin, en 1968. L’Église a besoin de « disciples missionnaires qui sachent voir, sans myopies héréditaires ; qui examinent la réalité avec les yeux et le cœur de Jésus, et à partir de là, jugent. Et qui prennent des risques, qui agissent, qui s’engagent¹⁰⁶ ».

Après avoir approché la notion de disciple missionnaire à partir de son contexte d’émergence, il nous faut maintenant l’aborder dans un cadre plus universel, à partir de l’exhortation apostolique *Evangelii gaudium*. En toute logique, la signification théologique qui s’en dégage ne devrait pas modifier fondamentalement le résultat de nos premières recherches. Aussi, l’étude de ce document magistériel visera plutôt à cerner la manière avec laquelle le pape François entend proposer ce concept à l’échelle de l’Église universelle, le reconsidérant hors de son contexte d’origine, pour envisager son application au sein des Églises locales réparties sur *tous* les continents. Ainsi, puisqu’une exhortation s’attarde assez peu – sans toutefois les nier – sur les diversités culturelles et contextes sociaux locaux parfois forts différents, de façon à s’adresser à l’ensemble des catholiques, l’analyse d’un tel document d’Église devrait nous permettre de dégager une signification théologique *normative* du disciple missionnaire.

1.2. *Evangelii gaudium*

Ce document est une exhortation apostolique qui, contrairement à une encyclique, n’a pas pour fonction de rappeler l’un ou l’autre point de la doctrine catholique, ni d’analyser une situation ecclésiale

¹⁰⁶ FRANÇOIS, *Homélie*, Medellin – Aéroport Enrique Olaya Herrera, 9 septembre 2017.

particulière, encore moins d'exalter une figure exemplaire au sein de l'Église. Nous ne sommes pas non plus en présence d'un *motu proprio* ou d'une Lettre apostolique. Usant néanmoins d'un style moins officiel, *Evangelii gaudium* se présente sous la forme d'un texte plus personnel, se contentant d'exhorter les fidèles à redécouvrir certains aspects de la foi et à vivre plus intensément différentes dimensions de la vie chrétienne.

En outre, cette exhortation est publiée à la suite du *Synode romain des évêques sur la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne*. Convoqué par le pape Benoît XVI, ce synode s'est déroulé à Rome en octobre 2012. À cette époque, le dénommé *Cardinal Jorge Mario Bergoglio* ne put participer à cette Assemblée synodale puisqu'il n'en était pas membre élu ou nommé. C'est en tant que pontife de Rome qu'il lui fallut rendre compte des orientations et décisions débattues lors de cette rencontre, ce qu'il fit à travers *Evangelii gaudium*, où sont d'ailleurs citées la moitié des cinquante-huit *propositiones* soumises au pape¹⁰⁷.

Toutefois, ce texte ne doit pas nécessairement être lu comme le fruit exclusif de ce synode. C'est ce que nous suggère en tout cas la disparition¹⁰⁸ de l'attribut *post-synodal*¹⁰⁹ dans l'entête du texte officiel publié par le Vatican¹¹⁰. Rédigeant le plus souvent ses propos à la première personne du singulier, c'est surtout sa propre pensée sur la mission évangélisatrice de l'Église que le pape François nous transmet : « Dans cette Exhortation je désire m'adresser aux fidèles chrétiens, pour les inviter à une nouvelle étape évangélisatrice [...] » (EG 1). Il n'hésite d'ailleurs pas à leur partager son expérience personnelle : « Je peux dire que les joies les plus belles et les plus spontanées que j'ai vues au cours de ma vie sont celles de personnes très pauvres [...] » (EG 7). Certes, cette exhortation se situe bien dans la continuité de l'Assemblée synodale sur la nouvelle évangélisation, mais il faut la comprendre avant tout comme la résultante de ce premier exercice de réception au sein de la dynamique bien connue de la tradition de l'Église (publication – réception – *traditio*)¹¹¹. Le pape François nous fait part ainsi de sa réflexion sur le concept de nouvelle évangélisation, dont la fonction fut précédemment remise en cause

¹⁰⁷ Luca BRESSAN, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 13-28 (ici p. 19).

¹⁰⁸ Étonnamment, les Éditions Fidélité mentionnent le terme post-synodal dans leur publication de cette exhortation ; cette mention est justifiée dans l'introduction par Monseigneur Jean-Pierre Delville : elle soulignerait la valorisation de la dimension de collégialité souhaitée par le pape François qui aurait donc inscrit volontairement sa pensée dans celles des évêques réunis en synode.

¹⁰⁹ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie » : la conversion pastorale et catéchétique d'Evangelii gaudium*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 29-42 (ici p. 29).

¹¹⁰ FRANÇOIS, *Evangelii gaudium du pape François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Rome, 24 novembre 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consulté le 23 novembre 2019).

¹¹¹ Luca BRESSAN, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, p. 19.

par le pape Benoît désirant la reconsidérer à l'intérieur d'un *processus de réforme* de l'Église et dans le cadre d'un *nouvel élan missionnaire* plus approprié aux changements culturels en cours¹¹².

En ce sens, à l'instar du pape Paul VI qui, en 1975, publia son exhortation *Evangelii nuntiandi* exposant sa réflexion ecclésiale sur l'évangélisation, *Evangelii gaudium* peut être considérée comme un texte de référence pour la réflexion pastorale et missionnaire de l'Église en ce 21^{ème} siècle¹¹³. C'est pourquoi nous résumerons d'abord les idées maîtresses de ce texte magistériel, pour restreindre ensuite notre étude aux quelques paragraphes traitant explicitement de la notion de disciple missionnaire.

1.2.1. Brève analyse d'*Evangelii gaudium*

Dès l'introduction (EG 1-18), le pape François dévoile la conviction profonde qui habite toute sa réflexion : c'est la *rencontre personnelle* avec Jésus-Christ, témoin de l'amour de Dieu, qui libère et redonne sens à la vie du chrétien (EG 3) et non pas un choix éthique (EG 7). En effet, de cette rencontre surgit la *joie* et « une plus grande sensibilité devant les besoins des autres » (EG 9), engendrant inévitablement une *action* évangélisatrice et missionnaire : « reconnaître l'autre et chercher son bien » (EG 9). Une telle attitude permet à celui qui l'adopte de vivre « avec dignité et plénitude » (EG 9). Aussi, ce mouvement missionnaire constitue véritablement « le paradigme de toute tâche de l'Église » (EG 15), que le pape va développer à travers cinq chapitres, mêlant constamment deux soucis : la *vie interne de l'Église* et la *vie du monde*.

1.2.1.1. Un parcours en cinq étapes

Ce mouvement au sein de la mission engage l'Église dans une réelle transformation missionnaire qui vise à la faire sortir de son propre confort pour aller vers les périphéries, c'est-à-dire vers ceux qui sont loin ou même extérieurs à elle.

a) Sortir vers les périphéries : simplification, proximité, réalisme, ouverture

Dès lors, le premier chapitre est tout entier consacré à cette transformation missionnaire, cernée à partir de la mise en œuvre de ce mouvement vers les autres, réalisé sous certaines conditions. Il présuppose notamment une simplification du message évangélique, basé sur un retour à ce qui constitue le cœur de l'Évangile (EG 34). Mais la mission insiste aussi sur la proximité dont l'Église doit témoigner envers tous, notamment à partir des paroisses et des Églises particulières dont l'évêque est le premier garant de la communion missionnaire, dans une « proximité simple et miséricordieuse » (EG 28-31). Enfin, l'action missionnaire de l'Église doit également faire preuve de réalisme en tenant compte des limites humaines et de la diversité de la réalité. Cette dernière lui permet de rendre compte

¹¹² Luca BRESSAN, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, p. 20.

¹¹³ Arnaud JOIN-LAMBERT, *Entrer en théologie pratique, Cours universitaires*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain-Editions DUC, 2018 p. 106, 123.

de la « richesse inépuisable de l'Évangile » (EG 40), dans une ouverture aux diverses réalités du monde qui appelle nécessairement une analyse du contexte dans lequel évoluent les chrétiens (EG 50).

b) *Savoir lire les signes des temps*

En ce sens, le deuxième chapitre constitue une invitation du pape à lire les signes des temps, dans le cadre d'un « discernement évangélique » touchant aux réalités économiques et culturelles de nos sociétés contemporaines : « La crainte et la désespérance s'emparent du cœur de nombreuses personnes [...]. La joie de vivre s'éteint, le manque de respect et la violence augmentent, la disparité sociale devient toujours plus évidente » (EG 52). Dénonçant une économie de l'exclusion basée sur l'idolâtrie de l'argent, le pape met également le doigt sur le *relativisme* devenu normatif, considéré aujourd'hui comme l'un des graves problèmes de nos sociétés démocratiques : « Nous reconnaissons qu'une culture, où chacun veut être porteur de sa propre vérité subjective, rend difficile aux citoyens d'avoir l'envie de participer à un projet commun qui aille au-delà des intérêts et des désirs personnels » (EG 61). Le document consacre ensuite plusieurs numéros au défi de l'inculturation de la foi, faisant notamment référence à la *piété populaire* chère au pape François (EG 68-75). Mais la culture – désormais mondialisée – exerce aussi son influence sur les agents pastoraux, comme le souligne l'exhortation : « Ainsi, on peut trouver chez beaucoup d'agents de l'évangélisation, bien qu'ils prient, une accentuation de *l'individualisme*, une *crise d'identité* et une *baisse de ferveur*. Ce sont des maux qui se nourrissent l'un l'autre » (EG 78). Dans ce contexte, plusieurs défis ecclésiaux sont à privilégier, dont notamment la formation des laïcs (EG 102), une présence féminine plus prégnante dans l'Église (EG 104) et la pastorale des jeunes (EG 105).

c) *Un peuple convoqué à la mission : communautés et cheminement dans la foi*

Le troisième chapitre aborde trois points touchant à l'annonce de l'Évangile. Il y est d'abord rappelé que le sujet de l'évangélisation est l'Église, qui est un *peuple en marche* vers Dieu, avant d'être une institution hiérarchique : « Être Église, c'est être peuple de Dieu » (EG 114). C'est à partir de ce peuple que Dieu destine son salut à tous, car « personne ne se sauve tout seul, c'est-à-dire, ni comme individu isolé ni par ses propres forces. [...] Ce peuple que Dieu s'est choisi et a convoqué est l'Église » (EG 113). La réponse à cette convocation doit donc se formuler et s'assumer *ensemble*, car ce sont des peuples avec leurs cultures et leurs styles de vie qui sont appelés à devenir des *communautés d'Évangile* (EG 115-118). Au sein de ces peuples se trouvent autant de baptisés dont la totalité est marquée d'un « instinct de la foi – le *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu » (EG 119), pour autant que tous les fidèles vivent cette intuition conjointement. À l'intérieur de cette réalité commune, chaque membre de ce peuple peut vivre en disciple missionnaire dans la mesure où il a réellement rencontré l'amour de Dieu sur sa route, en Jésus-Christ. Cet amour s'exprime notamment

dans la *piété populaire* sur laquelle revient une fois encore le pape : celle-ci n'est pas du folklore mais l'expression vivante de la générosité évangélique inculturée (EG 126). Le pape consacre ensuite une longue section à la prédication dans la liturgie (EG 135-159) : l'homélie est une synthèse du message évangélique ; elle doit donc rendre compte – quasi sacramentellement – de cette présence amoureuse de Dieu pour chacun, en venant brûler les cœurs (EG 142).

Enfin, s'appuyant sur le mandat missionnaire du Seigneur (Mt 28,20), le pape rappelle que ce qui se trouve être au centre du message chrétien – le kérygme ou première annonce – doit nécessairement déboucher sur un *chemin de formation* et de *maturation de la foi* (EG 160) ; cette tâche incombe également à l'œuvre d'évangélisation en tant qu'approfondissement du message initial : « Jésus Christ t'aime, il a donné sa vie pour te sauver, et maintenant il est vivant à tes côtés chaque jour pour t'éclairer, pour te fortifier, pour te libérer » (EG 164). Certains critères pour l'annonce de l'Évangile dans le monde actuel sont par ailleurs déduits de ce contenu kérygmatic, et applicables en tout lieu : l'expression de *l'amour salvifique* de Dieu en Jésus-Christ doit être prioritaire sur l'explication des obligations morales et religieuses ; cet amour ne doit pas d'abord s'imposer comme vérité mais faire appel à la *liberté* de l'auditeur ; cette annonce doit manifester des notes de *joie*, d'encouragement et de vitalité, tout en synthétisant le message sans jamais le réduire à quelques doctrines (EG 165).

d) *Le Royaume de Dieu dans le monde : dimension sociale de la mission*

Dans un quatrième chapitre, le pape développe longuement une caractéristique primordiale du kérygme : sa dimension *sociale* qui engage à « la vie communautaire et l'engagement pour les autres » (EG 177), car Dieu ne sauve pas uniquement des individus mais aussi leurs relations sociales (EG 178), à travers l'édification du *Royaume de Dieu* qui concerne « tous les hommes et tout l'homme » (EG 181). Tous les chrétiens sont appelés à y prendre part, dans une préoccupation constante visant l'amélioration du monde (EG 183) qui passe nécessairement par « la libération et la promotion des pauvres » (EG 187). L'Église doit donc s'atteler à un travail global de recherche du bien commun et de la paix sociale, selon quatre principes issus de sa Doctrine sociale : la supériorité du *temps* sur l'espace, de *l'unité* sur le conflit, de la *réalité* sur l'idée, du *tout* sur la partie (EG 222-237). En ce sens, l'Église doit être présente dans trois domaines du *dialogue* social : le dialogue avec les États ; le dialogue entre la foi, la raison et les sciences ; le dialogue avec les autres croyants et les non-croyants, moyennant le respect de la liberté religieuse.

e) *La mission : une double passion vécue dans la prière*

Enfin, le dernier chapitre – beaucoup plus court – tente d'orienter les chrétiens vers ces lieux où ils pourront y puiser l'énergie nécessaire à leur engagement missionnaire vécu dans l'Esprit et selon « l'esprit de la nouvelle évangélisation » (EG 260). Il s'agit d'abord du « poumon de la prière » (EG

262), particulièrement la prière d'intercession (EG 281-283). Vient ensuite la conviction selon laquelle la rencontre du Christ et sa présence permanente renouvellent et changent la vie en profondeur (EG 266). Le chrétien est également invité à fonder son engagement missionnaire sur une *double passion* : celle du Christ et celle de son peuple soumis lui aussi à la misère humaine et aux drames de l'humanité (EG 268-274). Face à l'ampleur de la mission et aux difficultés qui peuvent conduire au découragement, les chrétiens sont finalement invités à redécouvrir cette *présence mystérieuse* du Christ et de son Esprit agissant en ce monde, les entraînant au sein du dynamisme vital d'une Personne qui habite en eux et qu'il leur faut imiter : Jésus ressuscité (EG 275-280). En cela, Marie est l'image parfaite du chrétien missionnaire, elle qui fit l'expérience concrète d'être habitée par le Vivant. En toute logique, le pape termine en soulignant notamment « l'intime connexion entre Marie, l'Église et chaque fidèle, qui, chacun à sa manière, engendrent le Christ » (EG 285).

1.2.1.2. Un héritage local à visée universelle

En reliant cette synthèse d'*Evangelii gaudium* à notre étude historique des Conférences Générales du CELAM, il nous est désormais possible d'affirmer que cette exhortation est toute imprégnée de la longue réflexion pastorale mobilisant les Églises latino-américaines depuis maintenant plus de septante ans. En effet, les principales thématiques qui y sont abordées ont toutes été étudiées antérieurement, lors de l'une ou l'autre de ces cinq Conférences : la *rencontre avec le Christ qui redonne vie et pousse à la mission* rappelle clairement le Discours inaugural du pape Benoît XVI à Aparecida en 2007 ; l'*Église en sortie vers les périphéries* actualise le mouvement ecclésiale mis en œuvre en Amérique latine dès 1979, à la suite de la Conférence de Puebla ; l'analyse du réel qui invite à *lire les signes des temps* nous renvoie forcément à la méthode Cardijn adoptée dès 1968, par les évêques réunis à Medellin ; le *peuple de Dieu* perçu comme sujet de l'évangélisation rappelle la pensée pastorale initiée à Medellin en lien avec les *communautés d'Évangile*, et souligne l'importance de cette *appartenance ecclésiale* que développe Benoît XVI à Aparecida et sur laquelle reviendra François par la suite ; la *formation des chrétiens* et la *maturation de leur vie de foi* font inévitablement référence à la Pastorale d'élites promue par le Document final de Medellin, visant à permettre aux chrétiens d'acquérir une foi personnelle et adulte ; la *piété populaire* si chère au pape François rappelle l'enjeu de *l'inculturation de la foi* défendu à Saint-Domingue en 1992 et réaffirmée à Aparecida en tant que richesses de l'Esprit Saint à l'œuvre dans toutes les cultures ; la *dimension sociale du kérygme* met en exergue la nécessité de travailler à l'avènement du Royaume de Dieu en lien avec la *promotion de la dignité humaine* et la *défense des pauvres*, comme développé à Puebla en 1979 et abondamment repris dans le huitième chapitre du Document final d'Aparecida ; enfin, la *transformation missionnaire* promue par François, à partir de sa double réflexion portant sur la vie de l'Église et du monde, établit un lien très clair avec ce paradigme

missionnaire *communautés ecclésiales – humanisation du monde moderne* adopté par les Églises d'Amérique latine, et duquel a surgi la thématique du chrétien *disciple et missionnaire*.

Indéniablement, *Evangelii gaudium* peut être perçue comme le parfait reflet de toute cette réflexion ecclésiologique élaborée par l'épiscopat latino-américain depuis le milieu du siècle passé, s'inscrivant par la suite dans le sillage des décisions conciliaires promulguées à Vatican II. Mais cette exhortation peut tout aussi bien être considérée – à bon droit – comme le fruit de l'expérience pastorale et personnelle du premier pape sud-américain dans l'histoire de l'Église. Toutefois, il ne faut pas nécessairement y voir une volonté d'imposer un style ecclésial spécifique – celui de l'Amérique latine – à l'ensemble des Églises particulières. Au contraire, l'image du chrétien – et donc du disciple missionnaire – qui se dégage globalement de ce document magistériel est véritablement celle que toute Église locale est en droit de proposer au peuple de Dieu, bien que ce dernier soit toujours situé localement dans une culture spécifique et un contexte social particulier. Telle est la *dimension normative* que nous nous sommes engagés à valoriser dans cette exhortation, pour tenter de cerner la signification théologique du disciple missionnaire.

À partir de ce survol d'*Evangelii gaudium*, il nous est en effet déjà possible d'esquisser le *profil* du chrétien désiré par le pape François en vue d'accomplir la conversion pastorale et missionnaire de l'Église. Ainsi, le chrétien est celui qui a *réellement rencontré Jésus-Christ* dans sa vie, et a donc fait *l'expérience de l'amour de Dieu* qui rend joyeux et redonne sens à la vie. Cette présence agissante de Dieu à l'origine de cette joie pousse le chrétien à *témoigner* de cette réalité auprès des autres. Il ne s'agit nullement d'une forme de prosélytisme mais d'un *appel à la liberté* du prochain invité à vivre lui-même cette même expérience de la rencontre du Seigneur. Pour ce faire, le chrétien doit se montrer *ouvert* aux autres, développant la *proximité* envers eux. *Profondément attaché à l'Église*, le chrétien se sent lié à elle par l'intermédiaire de sa *communauté de foi* locale et, à travers elle, au *peuple de Dieu* tout entier convoqué à la mission. Dans une *attitude constante de sortie* vers les autres, le chrétien *s'engage* envers son prochain et *s'investit* dans la construction du Royaume de Dieu à partir d'une *foi mûre*, nourrie par la prière, la Parole de Dieu et les sacrements. Le sens de la foi – *sensus fidei* – qu'il expérimente toujours de manière ecclésiale, lui permet d'appréhender le monde de manière *réaliste*, afin de rendre témoignage du salut opéré par Dieu pour l'humanité entière, dans un *langage clair* et de manière *inculturée*, visant *l'essentiel* du message évangélique. Finalement, cette vie chrétienne repose sur *deux passions* – Jésus et l'humanité – *animées par l'Esprit* de Dieu : Jésus nous précède dans le monde et nous demande de prendre part à sa mission, au sein de notre humanité blessée par le péché.

Il nous faut maintenant préciser ce *profil* en étudiant plus particulièrement les propos du pape François lorsqu'ils visent explicitement le disciple missionnaire au sein de cette exhortation.

1.2.2. Le disciple missionnaire dans *Evangelii gaudium*

Pour bien saisir la signification et la pertinence de ce concept, il nous a paru opportun d'étudier d'abord de manière *distincte* les termes qui composent ce binôme, en effectuant un relevé de l'ensemble des paragraphes citant l'une ou l'autre de ces notions clés à la base de notre étude : disciple(s) et missionnaire(s). Nous nous sommes intéressés aux sujets auxquels se rapportent chacune de ces occurrences : le chrétien, la communauté de foi ou l'Église. Ce procédé nous a permis d'établir différents constats portant donc exclusivement sur la vie du disciple *ou* sur l'œuvre missionnaire.

Indéniablement, les quatre occurrences abordant le *disciple* dans sa réalité singulière exposent les *attitudes spirituelles* qui fondent la vie de tout chrétien souhaitant entrer dans la dynamique du discipulat. Prioritairement, le disciple est invité à adopter une *attitude permanente de témoignage* de l'amour du Christ, en toute circonstance et en tout lieu. Le but est que la Parole de Dieu soit entendue et accueillie afin d'opérer sa puissance de libération et de rénovation dans la vie de toute personne évangélisée. Cette disposition incessante au témoignage naît de *l'amour gratuit* que le disciple entend consacrer aux autres et à Dieu, mais elle repose aussi sur une double conviction : la *présence agissante de Jésus* dans la vie de celui qui ne cesse d'être disciple ; l'amour de *Dieu qui nous parle à travers sa Parole*, qu'il convient donc de méditer et d'interpréter, avant de la transmettre gratuitement à son prochain.

Evangelii gaudium vise également les disciples à vingt et une reprises. En toute logique, ces occurrences développent les enjeux et finalités liés à la vie communautaire et ecclésiale des disciples réunis en Église. La *joie évangélique* qui anime ces derniers est celle de toute la communauté : « La joie de l'Évangile qui remplit la vie de la communauté des disciples est une joie missionnaire » (EG 21). Avec la *paix* (EG 217 ; 229 ; 239) qui donne force et cohésion aux relations entre disciples, cette joie permanente rend alors la communauté vraiment missionnaire. Tout en favorisant l'*appartenance évangélisatrice* à cette fraternité mystique, l'*amour mutuel* vécu au sein de cette communauté constitue le *critère d'identification* des véritables disciples du Christ. Ceux-ci s'engagent ensemble dans l'édification du Royaume de Dieu, privilégiant une coopération visant notamment à éradiquer les causes de la pauvreté, tout en faisant preuve de patience face au mystère du mal à l'œuvre, même au sein du Royaume.

Enfin, les cinquante-huit occurrences du mot *missionnaire* – de même que son emploi au pluriel à sept reprises – nous rappellent que si l'attitude missionnaire promue par *Evangelii gaudium* repose d'abord sur la bonne volonté et la vie de foi personnelle de *chaque* chrétien – vingt-huit de ces occurrences visent en effet le chrétien *individuellement*, il n'en demeure pas moins que la mission se vit et se concrétise toujours à partir d'une *communauté de foi* et plus largement au sein du *peuple de Dieu*,

tout en étant constamment réfléchi et promu par l'*Église particulière*, dont l'évêque est l'éminent représentant. De fait, c'est la communion vécue entre les disciples évoluant en communauté qui rend l'Église véritablement missionnaire. Mais cette *communion missionnaire* n'est effective qu'à la condition que la communauté favorise l'intimité avec le Christ qui transforme alors celle-ci en *intimité itinérante*. À nouveau, toutes ces occurrences liées à la vie missionnaire du chrétien et de l'Église nous ramènent aux deux types de conversion que nous avons déjà cernés à Aparecida : la conversion *pastorale* et la conversion *des cœurs*. La première repose sur un *choix missionnaire* que chaque Église locale est amenée à poser afin d'entrer dans un discernement missionnaire et une réforme des structures dont l'évêque est le premier protagoniste. La seconde vise les *attitudes spirituelles* qui doivent animer les disciples appelés à donner une dimension proprement missionnaire à leur vie chrétienne. La vie spirituelle du missionnaire ne grandit qu'à travers la rencontre des autres, fondée sur l'amour du prochain qui constitue par ailleurs une véritable force spirituelle favorisant la rencontre des disciples avec leur Seigneur par le biais de leurs semblables. Dès lors, une authentique attitude missionnaire implique nécessairement ce lien indissociable entre spiritualité et engagement social, le tout soutenu par trois thèmes chers au pape François : la *joie* que procurent la recherche du bien et la volonté de participer au bonheur de son prochain ; la *confiance en l'Esprit Saint* déjà à l'œuvre dans le cœur de nos contemporains attendant – souvent inconsciemment – d'avoir part à la vérité sur Dieu et sur la vie ; la *prière d'intercession* soutenant l'œuvre missionnaire, à l'instar de Marie, la mère de l'évangélisation.

L'analyse de ces diverses occurrences nous amène alors à reconsidérer ces deux réalités du discipulat et de la mission. Certes, elles peuvent s'étudier *distinctement* d'un point de vue méthodologique, mais elles ne peuvent *jamais se comprendre séparément*. En effet, notre étude tend à montrer que la vie du disciple – par le fait même d'être axée sur le témoignage – contribue éminemment à la mission évangélisatrice de l'Église, alors que cette œuvre missionnaire ne s'accomplit réellement qu'en vertu d'une vie spirituelle bien spécifique structurant la vie même du disciple, évoluant toujours en communauté ecclésiale. En ce sens, le disciple missionnaire est plus que probablement l'élément clé de toute l'exhortation : ensemble, ces deux termes concentrent et synthétisent toutes les intuitions pastorales développées dans *Evangelii gaudium* ; huit occurrences de ce concept s'y retrouvent. Nous avons choisi d'étudier celles-ci selon leur ordre d'apparition défini par la rédaction de ce texte magistériel.

1.2.2.1. L'intimité itinérante des disciples missionnaires

La première occurrence paraît dès le premier chapitre consacré à la *transformation missionnaire de l'Église* : « L'Église "en sortie" est la communauté des disciples missionnaires qui prennent l'initiative, qui s'impliquent, qui accompagnent, qui fructifient et qui fêtent » (EG 24). L'enjeu visé ici n'est autre que le *devoir* missionnaire de l'Église que le pape défend à partir d'une vision

ecclésiologique précise qu'il résume en deux mots : « intimité itinérante » (EG 23). Cette expression souligne l'intimité que les disciples développent avec leur Seigneur à travers l'itinérance de leur vie apostolique, montrant par là que ces deux réalités se déploient toujours conjointement et simultanément, au sein d'une « profonde unité, originaire et co-essentielle¹¹⁴ ». Appliqué à la vie de l'Église, le concept de disciple missionnaire promeut ainsi une ecclésiologie se déclinant constamment à partir de la figure du disciple *et* de l'apostolat. Ces réalités deviennent alors les deux dimensions caractérisant une Église en sortie : intimité *dans* l'itinérance. Et c'est grâce à la « communauté évangélisatrice » (EG 24) que l'Église prend l'initiative, s'implique, accompagne, fructifie et fête en chaque lieu où elle évangélise, selon une *attitude spirituelle fondamentale* qui sous-tend tout le programme pastoral d'*Evangelii gaudium* : « Le semeur, quand il voit poindre l'ivraie parmi le grain n'a pas de réactions plaintives ni alarmistes. Il trouve le moyen pour faire en sorte que la Parole s'incarne dans une situation concrète et donne des fruits de vie nouvelle, bien qu'apparemment ceux-ci soit imparfaits et inachevés » (EG 24).

1.2.2.2. La Parole de Dieu comme fondement du témoignage ecclésial

En ce sens, le disciple missionnaire vise d'abord une réalité *ecclésiale* : la mission du disciple est avant tout celle de l'Église qui, veillant prioritairement à ce que la Parole de Dieu s'incarne au sein même des limites humaines (EG 40), ne doit jamais avoir peur de la présence de l'ivraie au milieu du bon grain (EG 225). Afin de relever ce défi missionnaire, une exigence s'impose à l'Église, comme le stipule la seconde occurrence : « L'Église qui est disciple-missionnaire, a besoin de croître dans son interprétation de la parole révélée et dans sa compréhension de la vérité » (EG 40). Par son unique emploi au sein de l'exhortation, l'expression *disciple-missionnaire* – avec un tiret entre *disciple* et *missionnaire* – n'est pas anodine¹¹⁵. Rapportée à l'Église, elle a pour fonction de souligner une des caractéristiques essentielles de la dynamique missionnaire afférente à la vie des disciples, et que l'Église en sortie se doit donc d'appliquer. En effet, si le disciple missionnaire se rend prioritairement vers ceux qui ne fréquentent pas ou plus l'Église, il ne le fait jamais sous la forme d'un prosélytisme exacerbé, mais à la manière d'un témoignage humble qu'il rend à sa *propre* expérience : la joie d'être chrétien à la suite de la rencontre du Christ basée notamment sur les Écritures. Pareillement, l'Église ne peut jamais se présenter en propagandiste de l'Évangile mais sous la figure du disciple-missionnaire, c'est-à-dire une Église qui a pleinement conscience qu'elle ne peut rien annoncer ni transmettre sans avoir expérimenté d'abord *elle-même* la Parole de Dieu dans toute sa richesse et toute sa vérité¹¹⁶. Autrement

¹¹⁴ Carmelo TORCIVIA, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2017), p. 205-215 (ici p. 206-207).

¹¹⁵ Dans le Document final d'Aparecida, l'expression *disciple(s)-missionnaire(s)* est utilisée 8 fois ; la formule *disciple(s) missionnaire(s)* – sans tiret – apparaît quant à elle à 58 reprises.

¹¹⁶ Jean-Louis SOULETIE, *Etre disciple-missionnaire dans le diocèse de Séez*, intervention lors de l'assemblée diocésaine, 6 juin 2015, en ligne sur le site du journal La Croix : <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2520-L/Etre-disciple-missionnaire-dans-le-diocese-de-Seez-2015-07-27-1338657> (consulté le 19 janvier 2019).

dit, un disciple qui ne s'est pas familiarisé à la Parole de Dieu – pour en avoir une expérience personnelle – ne peut pas être missionnaire ; une Église qui ne grandit pas dans l'interprétation et la compréhension du mystère révélé par la Parole de Dieu ne peut pas être disciple-missionnaire. Le tiret manifeste ainsi le lien *inséparable* existant entre la Parole de Dieu éclairant la vie du disciple-Église et la vie missionnaire rendant témoignage à cette parole révélée.

1.2.2.3. Le regard évangélique des disciples missionnaires

La troisième occurrence apparaît dans le deuxième chapitre d'*Evangelii gaudium* consacré à la crise de l'engagement communautaire. C'est donc à nouveau sur la dimension *communautaire* que porte la notion de disciple missionnaire. Le pape invite tous les chrétiens à faire preuve de *discernement évangélique* selon « le regard du disciple missionnaire qui est "éclairé" et affermi par l'Esprit Saint » (EG 50), de façon à mieux cerner les différents aspects de la réalité présente « qui peuvent arrêter ou affaiblir les dynamiques du renouveau missionnaire de l'Église » (EG 51). Cet exercice de discernement est soutenu à la fois par l'attitude spirituelle fondamentale déjà rencontrée dans le premier chapitre de l'exhortation – ne pas craindre l'ivraie au milieu du bon grain (EG 24) – mais aussi par l'appel que le pape adresse à toutes les communautés à avoir « l'attention constamment éveillée aux signes des temps » (EG 51). Certes, ceux-ci sont perçus dans la continuité du concile Vatican II. Mais c'est avec les yeux du disciple missionnaire que les chrétiens sont désormais invités à regarder le monde dans lequel Dieu est déjà à l'œuvre.

Ainsi, c'est l'*écoute* attentive de la parole révélée (EG 40 ; 151-153) visant à mieux cerner la volonté de Dieu, associée au « regard pastoral » posé sur le monde (EG 51) où l'action de Dieu nous précède toujours, qui font comprendre aux communautés des disciples missionnaires qu'elles sont constamment convoquées à une transformation missionnaire rendue inéluctable par les évolutions perpétuelles du monde présent. À l'instar de l'initiative divine (EG 112), ces communautés sont alors incitées à prendre elles-mêmes l'initiative (EG 24) en inventant de nouvelles routes, de façon à mieux collaborer à l'œuvre missionnaire à laquelle Dieu nous appelle et dans laquelle Il garde toujours la primauté (EG 12).

1.2.2.4. La vocation baptismale des disciples missionnaires

Ce regard missionnaire que les disciples sont invités à poser sur le monde est donc « éclairé et affermi par l'Esprit Saint » (EG 50). En ce sens, *tous* les baptisés sont capables d'acquérir un tel regard, étant tous animés par « la force sanctificatrice de l'Esprit qui incite à évangéliser » (EG 119). C'est ce que cherchent à nous faire comprendre les deux occurrences suivantes qui apparaissent toutes deux au sein du troisième chapitre consacré à l'annonce de l'Évangile : « Nous sommes tous des disciples missionnaires » (EG 119) car « en vertu du baptême reçu, chaque membre du peuple de Dieu est devenu

disciple missionnaire » (EG 120). Le disciple missionnaire vise ici l'appel lancé à *chaque* chrétien à devenir « un sujet actif de l'évangélisation » à partir de *son baptême* et non pas en fonction du rôle qu'il assume dans l'Église, ou même du niveau de formation et de maturation de sa foi. Cependant, si *tout* chrétien est invité à être protagoniste de l'évangélisation, il ne peut jamais l'être de manière isolée mais toujours au sein du *peuple de Dieu*, car c'est précisément en son sein que « Dieu dote la totalité des fidèles d'un instinct de la foi – le *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu » (EG 119).

1.2.2.5. La rencontre personnelle du Christ à la base de la mission

Dans ce même numéro d'*Evangelii gaudium*, le pape insiste une fois encore sur l'étroit rapport existant entre ces deux réalités que sont le discipulat et la mission : « Nous ne disons plus que nous sommes "disciples" et "missionnaires", mais toujours que nous sommes "disciples missionnaires" » (EG 120). François fonde cette affirmation sur l'amour divin que le disciple expérimente au sein de sa rencontre *personnelle* avec le Fils de Dieu : « Tout chrétien est missionnaire dans la mesure où il a rencontré l'amour de Dieu en Jésus-Christ » (EG 120). Conscient de la difficulté à comprendre cette dynamique missionnaire, le pape oriente alors la réflexion du lecteur vers le puits de Jacob : la rencontre de la Samaritaine avec Jésus – dans le quatrième chapitre de l'évangile johannique – devient en quelques sortes l'expérience paradigmatique éclairant à merveille l'origine et le rôle missionnaire de tout disciple : « La Samaritaine, à peine eut-elle fini son dialogue avec Jésus, devint missionnaire, et beaucoup de Samaritains crurent en Jésus "à cause de la parole de la femme" (Jn 1,41) » (EG 120). Lors de sa rencontre avec Jésus au puits de Jacob, cette femme est saisie par les propos du Christ qui renouvellent son existence (Jn 4,19) ; elle retourne alors auprès des gens de sa ville pour leur faire part de ce qu'elle vient de vivre (Jn 4,28-29). Cette attitude fait de cette Samaritaine un *véritable* disciple missionnaire, en ce sens que son témoignage pousse les citadins à se rendre *eux aussi* au puits de Jacob pour rencontrer Jésus. Plusieurs Samaritains croient à la parole du Christ à cause des propos de cette femme, nous dit l'évangéliste (Jn 4,39) ; mais plus encore, c'est parce que les citadins ont *eux-mêmes* entendu Jésus qu'ils ont alors fait l'expérience *avec lui* qu'il est le sauveur (Jn 4,41-42). Telle est l'attitude idéale du disciple missionnaire, comme l'explique si bien le théologien et prêtre Jean-Louis Souletie :

C'est celui qui annonce, mais qui peut permettre à d'autres d'avoir part à l'expérience que le Christ propose. C'est très différent du propagandiste : Moi, j'ai vécu cela, vous n'avez qu'à vivre les choses comme moi ! Nous invitons les autres à avoir part à l'expérience de la rencontre du

Seigneur qui sera la leur, pas la nôtre ; et ils pourront à leur tour porter la responsabilité et le témoignage de l'Évangile qui les a touchés.¹¹⁷

En toute logique, les motivations pour une impulsion missionnaire renouvelée – que le pape développe dans le cinquième chapitre de son exhortation – reposent essentiellement sur cette rencontre personnelle avec l'amour de Jésus qui nous sauve (EG 264). François en fait une *conviction* qui sous-tend toute l'œuvre évangélisatrice de l'Église et de tout disciple missionnaire :

On ne peut persévérer dans une évangélisation fervente, si on n'est pas convaincu, en vertu de sa propre expérience, qu'avoir connu Jésus n'est pas la même chose que de ne pas le connaître, que marcher avec lui n'est pas la même chose que marcher à tâtons, que pouvoir l'écouter ou ignorer sa Parole n'est pas la même chose que pouvoir le contempler, l'adorer, se reposer en lui, ou ne pas pouvoir le faire n'est pas la même chose. Essayer de construire le monde avec son Évangile n'est pas la même chose que de le faire seulement par sa propre raison (EG 266).

La dimension communautaire est à nouveau très clairement soulignée à travers ces occurrences : *nous sommes tous* des disciples missionnaires, affirme sans hésiter le pape François, invitant les chrétiens à prendre exemple sur « les premiers disciples, qui immédiatement, après avoir reconnu le regard de Jésus, allèrent proclamer pleins de joie : "Nous avons trouvé le Messie" (Jn 1,41) » (EG 120). A l'instar de la confrontation de saint Paul avec Jésus-Christ (Ac 9,20), la rencontre avec le Seigneur est certes toujours personnelle ; mais la quête de sa présence en amont, de même que le témoignage en aval de cette expérience existentielle, semblent toutes deux dépendre d'un *mouvement collectif* qui fait dire au pape, devant l'attentisme de certains chrétiens peu enclins à la mission : « Et nous, qu'attendons-nous ? » (EG 120).

1.2.2.6. L'accompagnement réciproque des disciples missionnaires

En finale de ce troisième chapitre d'*Evangelii gaudium* apparaissent enfin les deux dernières occurrences du disciple missionnaire. Celles-ci se déclinent au pluriel : « Les disciples missionnaires accompagnent les disciples missionnaires » (EG 173). Il est ici question de la manière selon laquelle les prêtres et autres agents pastoraux accompagnent pastoralement les chrétiens, en vue de « rendre présent le parfum de la présence proche de Jésus et son regard personnel » (EG 169) et de « protéger tous ensemble les brebis qui se confient à [eux] » (EG 171). A nouveau, c'est à partir de leur *expérience personnelle* d'accompagnement (EG 172) que les disciples missionnaires découvrent la meilleure manière d'accompagner les fidèles : développer « l'écoute, qui est plus que le fait d'entendre [et] la capacité du cœur qui rend possible la proximité » (EG 171). Cet accompagnement spirituel doit être considéré comme un véritable « service de la mission évangélisatrice » (EG 173) visant à dispenser des critères de développement à la fois pour la vie personnelle du croyant mais aussi pour l'action pastorale.

¹¹⁷ Jean-Louis SOULETIE, *Etre disciple-missionnaire dans le diocèse de Séez*, intervention lors de l'assemblée diocésaine, 6 juin 2015, en ligne sur le site du journal La Croix : <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2520-L/Etre-disciple-missionnaire-dans-le-diocese-de-Seez-2015-07-27-1338657> (consulté le 19 janvier 2019).

Cet accompagnement *par* et *pour* les disciples missionnaires ne doit donc absolument pas se comprendre en termes « d'accompagnement intimiste, d'autoréalisation isolée » (EG 173) mais toujours dans une visée *communautaire* et *ecclésiale* : « L'Église devra initier ses membres – prêtres, personnes consacrées et laïcs – à cet "art de l'accompagnement" » (EG 169).

1.2.2.7. Synthèse

Au terme de notre analyse, une évidence apparaît : le disciple missionnaire est un concept *ecclésiologique*, à visée *communautaire*, cherchant toujours à promouvoir l'image d'une Église en sortie. Cette certitude se vérifie tout particulièrement au sein du second chapitre consacré à la dimension communautaire de la mission ecclésiale : toute la réflexion portant sur les difficultés inhérentes à l'activité missionnaire de l'Église s'y retrouve. Intitulée « Dans la crise de l'engagement communautaire », cette section d'*Evangelii gaudium* manifeste clairement que la mission ecclésiale s'assume et se concrétise toujours à partir des communautés chrétiennes, dans lesquelles les chrétiens sont invités à redécouvrir leur identité de disciples, pour assumer ensemble leurs engagements missionnaires.

Certes, le nouvel élan missionnaire promu par François se base sur une invitation lancée à *chaque* chrétien à évoluer en disciple missionnaire capable de *discerner les signes des temps* en vue de la mission, *animé par l'Esprit Saint*. Mais le pape rappelle aussi que c'est toujours au sein du *peuple de Dieu* que les fidèles acquièrent et développent ensemble – donc en Église – ce *sensus fidei*, que la Tradition définit aussi comme cette capacité des disciples à discerner la volonté de Dieu pour la mission en ce monde, guidés par le Saint-Esprit¹¹⁸. En ce sens, c'est à partir de la *communauté des disciples missionnaires* – qui est une portion du peuple de Dieu – que la mission de l'Église trouve son élan pour sortir d'elle-même ; c'est dans cette même communauté que chaque chrétien peut espérer devenir un véritable disciple missionnaire. Il est donc cohérent de dire que les disciples missionnaires évoluent toujours *ensemble*, tant dans leur vie de disciples que sur le chemin de la mission commune, à travers un *accompagnement* mutuel qui assure ainsi à l'Église la pérennité de sa mission évangélisatrice. Dans *Evangelii gaudium*, la notion de disciple missionnaire apparaît donc bien comme ce concept clé en qui se concentrent tous les enjeux pastoraux et ecclésiaux liés au renouveau missionnaire de l'Église.

1.2.3. Le disciple missionnaire dans l'enseignement ordinaire du pape François

Presque sept ans se sont écoulés depuis la publication d'*Evangelii gaudium*. Durant toute cette période, le pape n'a jamais cessé de revenir sur le contenu de son exhortation, rappelant les points primordiaux auxquels tout disciple missionnaire se doit d'être attentif s'il veut participer à cette

¹¹⁸ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 2014, p. 20.

conversion pastorale et missionnaire que le pape appelle de ses vœux. En ce sens, *Evangelii gaudium* se présente bel et bien comme la feuille de route que François entend suivre durant tout son pontificat¹¹⁹.

Jusqu'à présent et sans y apporter de réelles nouveautés, son magistère ordinaire et ses écrits personnels portant sur ce sujet ont toujours abordé des thématiques semblables¹²⁰ à celles que nous avons pu relever au cours de notre étude magistérielles. Aussi, la résurgence de ces éléments nous invite à penser que notre analyse a probablement cerné et épuisé toutes les informations réellement nécessaires à la compréhension de ce concept. Néanmoins, trois interventions du pape François ont encore retenu notre attention, car chacune insiste sur une même réalité qui apparaît comme intrinsèquement liée à la vie du disciple en mission : la logique du *don de soi, libre et personnel*, à la base de cette dynamique de sortie d'une Église missionnaire dans laquelle le pape souhaite entraîner tous les chrétiens, avec leurs communautés de foi. Pour étayer cette dernière analyse, nous avons repris les propos du pape lorsqu'ils visaient explicitement cette réalité au sein de ces récentes allocutions.

Dans le message adressé aux séminaristes Français réunis à Lourdes en novembre 2014, François rappela d'abord l'enjeu de la vie communautaire dans laquelle évoluent les futurs prêtres durant leur formation : « vivre ensemble la mission et [...] donner ce témoignage de l'amour, grâce auquel on reconnaît les disciples de Jésus¹²¹ ». Pour atteindre cet objectif, il les invita alors à *se donner totalement* au service de la mission, en se tournant à la fois vers Dieu et leurs contemporains, comme le demande *Evangelii gaudium* : « Il est important de faire ce choix personnel et définitif d'un vrai don de vous-mêmes à Dieu et aux autres ». Il conclut ensuite en leur rappelant l'unique but de toute leur formation : « devenir d'humbles disciples-missionnaires pour faire des disciples », inscrivant en eux « le réflexe de la sortie [d'eux]-mêmes, de la rencontre de l'autre ».

Lors d'une audience accordée aux participantes du XI^e chapitre général des Petites Sœurs de Jésus en octobre 2017, le pape s'adressa à l'assemblée en ces termes : « La mission et le service vous font assumer la dynamique de l'exode et du don, de sortie de vous-mêmes¹²² ». Le missionnaire se doit donc d'être une *personne libre* : « Le missionnaire ne peut pas se mettre en chemin avec le cœur plein de choses (facilité), avec le cœur vide (acédie) ou à la recherche de choses étrangères à la Gloire de Dieu

¹¹⁹ François-Xavier AMHERDT, *Editorial. François, deux ans plus tard*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 7-12 (ici p. 8).

¹²⁰ Jorge BERGOGLIO et Abraham SKORKA, *Sur la terre comme au ciel. La famille, la foi, le rôle de l'Église au XXI^e siècle : les convictions du pape François*, Paris, Robert Laffont, 2013, traduit de l'espagnol par Abel GERSCHENFELD et Anatole MUCHNIK ; FRANÇOIS (Cardinal Jorge Mario Bergoglio), *La Mission. Le pape François annonce l'Évangile*, Paris, Mame, 2014, textes réunis par Frederico WALSH et traduits de l'espagnol par Laetitia ITURRALDE ; FRANÇOIS, *Sans Jésus nous ne pouvons rien faire. Être missionnaire aujourd'hui dans le monde*, Montrouge, Bayard, 2020.

¹²¹ FRANÇOIS, *Aux séminaristes Français à l'occasion de leur rassemblement dans le sanctuaire marial de Lourdes, Message*, Lourdes, 8-10 novembre 2014, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141024_messaggio-seminaristi-francesi.html (consulté le 20 novembre 2018).

¹²² FRANÇOIS, *Chapitre général des Petites Sœurs de Jésus, Discours*, Salle du Consistoire, 2 octobre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171002_capitolo-piccolesorelledigesu.html (consulté le 19 novembre 2018).

(mondanité). Le missionnaire est une personne libre de tous ces poids et de ces chaînes ; une personne qui vit sans rien à elle, seulement pour le Seigneur et pour son Évangile ». Atteindre une telle attitude nécessite de s'engager dans une *double conversion* – que nous avons d'ailleurs rencontrée au cours de notre étude magistérielles : le missionnaire est « une personne qui vit sur un chemin de conversion personnelle constante et qui travaille sans relâche à la conversion pastorale », insista le pape auprès de ces sœurs missionnaires et servantes des pauvres, les encourageant à se montrer créatives et audacieuses pour repenser les objectifs et les méthodes de leur mission, à la lumière de ce que leur demande l'Esprit évangélisateur.

Plus récemment encore, lors de la rencontre internationale organisée par le Conseil pontifical pour la Promotion de la Nouvelle évangélisation, sur le thème « L'Église en sortie. Réception et perspectives d'*Evangelii gaudium* », le pape invitait tous les chrétiens à ne pas se laisser infester par le défaitisme au sein de la mission, en redécouvrant que « la vie ne se possède qu'en la donnant. Elle se possède dans la pauvreté du don, dans le dépouillement de soi¹²³ ».

Ces trois interventions ne concernent évidemment pas le même public. Mais leur mise en rapport permet de couvrir les trois états de vie rencontrés dans l'Église : prêtres, religieux, laïcs. Si dans *Evangelii gaudium*, le pape répète à plusieurs reprises que tout chrétien devient disciple missionnaire par la *force de l'Esprit Saint* qui l'incite à évangéliser, ces différentes allocutions manifestent aussi que la vie du disciple missionnaire repose forcément sur un *choix personnel, ferme et définitif* d'un véritable *don de soi* à Dieu et aux autres, au sein de l'Église et dans le monde. Sans ce don de soi, aucun chrétien – consacré ou laïc – ni aucune communauté chrétienne – religieuse ou paroissiale – ne peut se dire vraiment participant de cette conversion pastorale inhérente à ce renouveau missionnaire de l'Église, impliquant obligatoirement un *mouvement* vers Dieu et les autres qui devient une caractéristique propre à la vie du disciple missionnaire.

1.3. Vision magistérielles du disciple missionnaire : caractéristiques principales

Pour saisir au mieux la signification magistérielles du disciple missionnaire, il nous fallait nécessairement revenir au milieu du siècle dernier, afin d'étudier ce concept dans sa genèse et à partir de son lieu d'émergence : l'Amérique latine. Cette démarche nous a ainsi permis de cerner différents aspects théologiques qui nous sont apparus comme transversaux au sein des réflexions pastorales menées successivement par l'épiscopat latino-américain, lors des cinq conférences du CELAM. Les options pastorales qui y étaient défendues se sont alors cristallisées autour d'un concept novateur

¹²³ FRANÇOIS, *Incontro internazionale « La chiesa in uscita »*. *Ricezione e prospettive di Evangelii gaudium*, Discours, Salle des bénédictions, 30 novembre 2019, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191130_chiesa-inuscita.html (consulté le 02 décembre 2019).

proposé avec conviction à Aparecida : le disciple missionnaire. À l'issue de cette étude magistérielle, il nous est désormais possible de faire ressortir les caractéristiques principales qui nous paraissent essentielles à une juste compréhension de cette notion qui considère donc comme un tout ces deux dimensions de la vie chrétienne que sont le discipulat et la mission.

1.3.1. Disciple missionnaire : conversions personnelle et ecclésiale permanentes

Le concept de disciple missionnaire développe ce qui peut légitimement se comprendre comme une *ontologie* de la vie baptismale et ecclésiale : l'*être disciple* et l'*être missionnaire*. Ensemble, ces deux notions constituent la double face d'un véritable *catalyseur* à la base d'un nouveau mode d'*être* chrétien, au sein d'une Église convertie à ce nouveau paradigme missionnaire, apparu au terme de cette longue réflexion ecclésiologique et pastorale menée en Amérique du sud : une Église qui se veut le lieu de la *rencontre du Christ* et la *servante du Royaume de Dieu*, tout particulièrement auprès des *pauvres*.

Le disciple missionnaire est donc un concept ecclésiologique très large qui vise la conversion *personnelle* de chaque baptisé dans le cadre d'une conversion *pastorale* des Églises locales. Ces deux types de conversion sont tous deux pensés en vue d'un unique but : la mission évangélisatrice que le Christ a confiée à son Église appelée à transformer la société, pour qu'en son sein puissent s'ouvrir les chemins de la vie éternelle.

1.3.2. Disciple missionnaire : appelé et convoqué

Ces conversions demandent aux chrétiens et aux Églises particulières de poser des choix personnels et ecclésiaux en réponse à *deux appels* qui sous-tendent la vie de tout baptisé et de toute communauté de foi désirant entrer dans la dynamique propre à la vie du disciple missionnaire : *vocation* et *convocation*. Le premier appel est en effet proprement vocationnel : c'est le Christ qui *choisit* ceux qu'il appelle à le *suivre* pour incarner son *style* de vie évangélique décrit par les Béatitudes. Avec l'aide de ce même *Esprit transformateur* qui animait Jésus, l'agir et les paroles du disciple missionnaire sont amenées à refléter toujours plus deux priorités : l'*amour* du Maître qui nous apprend constamment à pratiquer les bonnes œuvres en l'*imitant* ; le *service des autres* dans la continuité du don de soi en *fidélité* au Christ, supposant inévitablement le chemin de la *croix* mais toujours éclairé par la lumière de la Résurrection.

Le second appel découle nécessairement du premier : il s'agit de convoquer le disciple à une même mission pour laquelle Dieu a envoyé son propre Fils en ce monde. Celle-ci demande donc au chrétien de vivre en cohérence avec la foi de l'Église, d'incarner les valeurs du Royaume et d'être attaché à sa communauté de foi pour y vivre l'amour de *communion*. En cela, le disciple missionnaire devient sans cesse un signe de la nouveauté évangélique en ce monde au sein duquel sa mission

première est de témoigner et transmettre la *vie reçue de Dieu* en plénitude, travaillant notamment au *développement intégral* de la personne humaine et à la défense de sa *dignité*.

1.3.3. Disciple missionnaire : une intimité itinérante vécue dans la joie

Cette conception d'une Église disciple-missionnaire incite les communautés chrétiennes à développer deux nouvelles dimensions ecclésiales : l'*intimité itinérante* et la *joie évangélique*. Toutes deux invitent les chrétiens à opter pour l'idée d'une Église en *sortie*. La première dimension concerne la *quête du Christ* soutenant la vie de tout disciple amené à voir, approcher et rencontrer le Seigneur non seulement au sein de sa *communauté de foi* – dans les sacrements et le partage de sa Parole – mais aussi dans les *périphéries existentielles* du monde moderne qu'il se doit donc de rejoindre, afin d'y rencontrer le Christ à travers le visage de ses frères et sœurs en humanité, tout particulièrement chez les plus *pauvres*.

La seconde dimension – plus connue sous la dénomination latine *evangelii gaudium* – vise quant à elle cette joie découlant de la rencontre du Christ à la fois personnelle et communautaire, puisque vécue en communion avec ses frères dans la foi. Cette joie forcément évangélique incite les disciples à rendre ensemble un *témoignage* à cette expérience d'une vie reçue de Dieu et vécue en plénitude selon l'Évangile du Royaume. Ainsi en va-t-il de la mission des disciples *poussés* dans le monde : *communiquer une joie* qui se veut *attractive*, dans le but d'encourager les autres à vivre leur propre expérience de la rencontre du Christ, sans qui l'accès à la vie divine ne peut avoir lieu.

Ensemble, ces deux nouvelles dimensions ecclésiales – intimité itinérante ; joie évangélique – soulignent clairement que le concept de disciple missionnaire ne peut absolument pas se comprendre en termes de notion ecclésiologique moderne, sorte de nouveau verbiage ecclésial qui resterait cependant tout aussi *statique*, ne visant alors qu'à réactualiser une manière de parler de cette affiliation à l'Église catholique ou de cette relation essentiellement socioculturelle – et donc confortable car peu exigeante – à la personne de Jésus¹²⁴. Bien au contraire, cette notion est un authentique appel à la mission qui entend donc susciter un nouveau *dynamisme missionnaire* au sein d'une Église entraînée dans un mouvement de sortie d'elle-même. En se mouvant de la sorte, l'Église disciple-missionnaire ne fait qu'agir en fidélité à ce pour quoi elle existe : suivre le Maître – qui la précède dans le monde où son Esprit est déjà à l'œuvre, tout en répondant au désir bien présent mais enfoui dans le cœur de tout homme : vivre en plénitude.

Arrivé au terme de ce premier long chapitre consacré à l'analyse des nombreuses sources magistérielles visant le disciple missionnaire, il nous apparaît de plus en plus probable que cette notion

¹²⁴ Stephen BEVANS, *Appelés à être des disciples transformés. Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation*, dans *Spiritus*, 235 (2019), p. 149-169 (ici p. 154).

devienne dans les années à venir un véritable paradigme pour la vie chrétienne, à la condition cependant que l'Église s'engage réellement dans cette conversion pastorale et missionnaire souhaitée par le pape François. L'importance de cette affirmation – quant à ses conséquences sur la vie de foi des chrétiens et les pratiques religieuses des communautés chrétiennes – demande de notre part que nous y apportions quelques précisions.

Mais avant cela, il nous faut encore démontrer la *pertinence* et la *justesse* de ces conclusions magistérielles afin d'assurer la légitimité de leur mise en application concrète, en vue d'un renouvellement des pratiques pastorales actuelles. Nous assumerons cette étape de notre recherche à partir d'une analyse scripturaire de l'évangile de Matthieu.

2. DISCIPLE MISSIONNAIRE : RÉFÉRENCES SCRIPTURAIRES

Cet évangile est l'aboutissement d'un travail d'écriture réalisé par un homme qui a souhaité témoigner de son adhésion personnelle au Christ vivant. Cette volonté d'exprimer sa foi dans le Seigneur ressuscité sous la forme d'une narration montre combien l'évangéliste Matthieu a fait le choix de privilégier avant tout la figure historique du Jésus terrestre, né sous Auguste et mort sous Tibère, pour alors poursuivre son récit au-delà de la découverte du tombeau vide, nous rapportant les apparitions du Ressuscité manifesté aux siens, à Jérusalem et en Galilée. Du fait que le Fils de Dieu fut alors élevé auprès du Père, il ne nous est plus directement accessible, si ce n'est justement par le détour de la narration de son existence terrestre, que Matthieu s'est ainsi appliqué à nous transmettre en vérité¹²⁵.

Le premier évangile est donc un récit dont le personnage principal se révèle aux lecteurs à travers l'épaisseur et l'altérité d'une vie. Sous le regard de Matthieu, Jésus apparaît d'emblée comme le maître qui vient assumer la volonté de Dieu dans sa totalité, et même la parfaire. Le Jésus matthéen est donc le Messie de la parole *et* de l'action, que dévoile un récit évangélique marqué essentiellement par cette incessante alternance entre *discours* et *actions* par laquelle Jésus inscrit progressivement la volonté de Dieu et le Royaume des cieux dans la réalité du monde¹²⁶.

Pour soutenir notre recherche sur le disciple missionnaire, nous avons privilégié l'étude de cet évangile car Matthieu est le *seul* à mentionner explicitement l'Église dans son récit – ἐκκλησία (Mt 16,18 ; 18,17), trahissant ainsi son intérêt pour la vie et la mission de la communauté des disciples associée à l'œuvre du Christ, en vue de l'étendre et de la perpétuer. En effet selon Matthieu, le programme messianique situe la mission des disciples dans le prolongement de celle du Christ, si bien

¹²⁵ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien* (Cahiers Évangile, 58), Saint-Étienne, Cerf, 1986, p. 7-9.

¹²⁶ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu* (Cahiers Évangile, 177), Paris, Cerf, 2016, p. 18.

qu'un des cinq discours (Mt 10) que contient cet évangile est entièrement consacré à ce projet missionnaire, alors que les dernières paroles du récit évangélique visent explicitement la mission que Jésus confie à son Église : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps¹²⁷ » (Mt 28,18-20).

Mais comment savoir qui sont ces gens que regroupent toutes les nations, et surtout la manière dont il convient de les aborder pour en *faire* des disciples ? Quelles sont ces prescriptions que le Seigneur demande de conserver dans leur intégralité ? En quoi consistent ce baptême et les relations qui en découlent entre le Père, le Fils et le Saint Esprit d'une part, et la communauté des croyants qui leur sont attachés d'autre part ? À elles seules, ces questions manifestent combien l'interprétation de cet envoi en mission présuppose nécessairement une juste compréhension du discours missionnaire que relate longuement le dixième chapitre de cet évangile.

Or, depuis les années 1980, l'intérêt grandissant pour l'analyse narrative a incité les exégètes à saisir davantage comment se déploie la mission de Jésus au fil du récit matthéen. Pareillement, les exégètes se sont intéressés à la manière selon laquelle la narration explicite progressivement cet engagement missionnaire adressé aux disciples, en vue d'interpréter au mieux l'impact de cet envoi missionnaire proposé finalement aux disciples *et* aux lecteurs, au terme de cet évangile¹²⁸. Nous irons donc puiser aux résultats de ces recherches pour tenter d'esquisser la figure du disciple et le projet missionnaire qui lui est lié.

Ainsi, l'évangéliste Matthieu dévoile sa théologie à travers une narration, pour élaborer finalement ce qu'il convient d'appeler à juste titre une *théologie narrative*. En ce sens, le récit matthéen devient ce « lieu où émerge, dans l'acte de lecture, une ou des propositions de sens par rapport auquel chacun est invité à se situer. La théologie [du discipulat et de la mission] naît, en quelque sorte, de la rencontre avec le texte¹²⁹ ». Voilà pourquoi nous nous appliquerons à appréhender progressivement, au fil du récit évangélique, la signification et la finalité de cette œuvre missionnaire confiée précisément à tout disciple du Christ, et donc à tout lecteur de cet évangile. En toute logique, nous veillerons également à cerner non seulement le profil de ce disciple mu par la mission, auquel le lecteur est invité

¹²⁷ Maurice CARREZ, *Nouveau Testament. Interlinéaire grec/français*, Corée, Alliance Biblique Universelle, 1993, p. 149.

¹²⁸ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, dans ROBERT Marie-Hélène, MATTHEY Jacques, VIALLE Catherine (dir.), ASSOCIATION FRANCOPHONE ŒCUMÉNIQUE DE MISSIOLOGIE, *Figures bibliques de la mission. Exégèse et théologie de la mission. Approches catholiques et protestantes* (Lectio divina), Paris, Cerf, 2010, préface de Philippe ABADIE, p. 161-175 (ici p. 162).

¹²⁹ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu. L'interprétation du lecteur à la croisée des chemins*, dans *Études théologiques et religieuses*, 3 (1997), p. 345-364 (ici p. 349).

à s'identifier, mais aussi ce regard que Jésus lui demande d'acquérir, en vue de percevoir autrement ce monde dans lequel le lecteur est lui aussi envoyé comme disciple, pour transmettre la Bonne Nouvelle en tout temps et en tout lieu.

2.1. Le disciple dans l'évangile de Matthieu

Très vite dans le récit matthéen, les disciples occupent une place de choix : les premiers sont appelés par Jésus dès le quatrième chapitre (Mt 4,18-22) ; d'autres les rejoignent par la suite sans qu'il soit fait mention de leur appel. Ensemble, ils se mettent à l'écoute des instructions du Seigneur, pour finalement être tous envoyés en mission six chapitres plus loin (Mt 10,5). Leur portrait se dessine donc progressivement jusqu'à la définition plus précise d'un groupe de douze disciples, dont la liste des prénoms figure au début du dixième chapitre (Mt 10,2-4). Tout au long du récit, nous verrons que les disciples constituent ce que la narratologie nomme techniquement un personnage collectif, en ce sens que les caractéristiques communes à ces disciples permettent aux lecteurs de les considérer comme un seul et même personnage aux multiples facettes, dont ils peuvent légitimement s'inspirer pour leur vie de foi.

Pour saisir les enseignements et la mission que Jésus leur confie, il nous faut d'abord bien comprendre qui sont ces disciples, non seulement par rapport à leur maître mais aussi par rapport aux autres personnages du récit. Nous procéderons en trois étapes. En nous intéressant au vocabulaire employé pour définir le disciple, nous essayerons tout d'abord de comprendre comment Matthieu opère une distinction entre cette figure clé de son évangile et tous ces autres personnages gravitant autour de Jésus. En ce sens, nous tenterons de caractériser la *condition* de disciple, fixant plus particulièrement notre attention sur une figure emblématique du récit matthéen : le scribe devenu disciple (Mt 13,52). Dans un second temps, nous nous intéresserons aux exigences qu'implique cet appel à cheminer au côté du Christ, telle une *suivance* réservée précisément aux disciples de Jésus. Enfin, nous verrons comment le Sermon sur la montagne précise la *figure* du disciple, à partir de ces attentes que Jésus formule lui-même à l'égard de tous ceux qui se décident à le suivre.

2.1.1. Les multiples facettes de la condition de disciple dans le récit matthéen

Le vocabulaire qu'emploie Matthieu pour définir les disciples varie tout au long de son évangile. Le mot « petits » par exemple – μικρῶν – vise le discipulat à deux reprises (Mt 10,42 ; 18,6). Beaucoup plus fréquent avec trente-quatre occurrences, le vocable de « frère » – ἀδελφός – touche lui aussi à la figure du disciple ; huit de ces occurrences se situent d'ailleurs en amont de l'envoi en mission (Mt 10,5), plus exactement dans le Sermon sur la montagne (5,22 deux fois ; 5,23.24.47 ; 7,3.4.5). Mais c'est évidemment le mot « disciple » – μαθητής – qui revient le plus fréquemment avec pas moins de septante-trois occurrences.

Caractérisant cet évangile, ce *jeu* de noms auquel Matthieu a recours pour expliciter le discipulat interroge nécessairement un lecteur attentif. Déjà lors du premier appel visant deux couples de pêcheurs, il est mentionné que Jésus s'adresse à des « frères » – εἶδεν δύο ἀδελφούς ; εἶδεν ἄλλους δύο ἀδελφούς (Mt 4, 18.21) alors que dès le chapitre suivant, l'évangéliste parle d'eux sous le vocable de « disciples » – προσήλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Mt 5,1b). Au terme de l'évangile, cette même alternance revient en force : Jésus appelle ses « frères » à le rejoindre en Galilée, alors que l'évangéliste indique que les onze « disciples » se rendent effectivement en Galilée – ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν ; Οἱ δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν (Mt 28,10.16). Selon Valérie Le Chevalier, cette alternance pose question : « qui *nomme* les disciples et leur confère leur identité : Jésus ou Matthieu ?¹³⁰ ».

2.1.1.1. Le groupe des disciples : une communauté de foi ouverte à tous

Cette question dépasse le cadre de notre réflexion mais attire notre attention sur une seconde expression, elle aussi bien présente dans le récit : « ses disciples » – οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Mt 5,1 ; 8,21.23 ; 9,10.11.19.37 ; 10,1). Par sa récurrence, cette formule insiste sur deux caractéristiques propres au statut de disciple : le *pluriel* défend l'idée selon laquelle aucun individu ne devient ou ne vit en disciple tout seul ; le pronom *possessif* montre quant à lui qu'être disciple relève d'abord d'une situation spécifique vis-à-vis de Jésus¹³¹. Le récit matthéen promeut de fait une image du disciple incluant toute absence d'indépendance par rapport au Christ, ce que l'analyse narrative confirme techniquement, en parlant de *non-autonomie* des personnages :

Les récits de l'Ancien Testament comme les évangiles construisent leurs personnages à l'intérieur d'un système entièrement gouverné (narrativement parlant) par une figure centrale : Dieu ou Jésus. Voilà ce qu'on appelle l'absence d'autonomie : le personnage n'existe pas en lui-même, mais dans son rapport à la figure centrale du récit [...]. C'est pourquoi, d'un point de vue narratif, on ne les dira pas autonomes, mais dotés d'une présence narrative entièrement dictée par leur lien au maître.¹³²

a) De l'individualité à la collectivité : un passage obligé dans la vie du disciple

En dehors des récits de vocation où Matthieu nous révèle les prénoms et le statut social des futurs compagnons du Christ – des pêcheurs (Mt 4,18-22) et un collecteur d'impôts (Mt 9,9), les disciples forment la plupart du temps un *groupe indifférencié*, en ce sens que les membres ne se distinguent plus les uns des autres. Dans un premier temps en effet, les disciples sont appelés *individuellement*, si bien que la vocation des quatre premiers disciples constitue en quelque sorte le modèle de tous ces appels

¹³⁰ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ? Matthieu l'évangéliste a choisi, dans *Lumen Vitae*, 73 (2018), p. 245-254 (ici p. 248-249).

¹³¹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement. Lecture du discours d'envoi en mission de Matthieu 9,35-11,1* (Théologie biblique), Charols, Excelsis, 2010, p. 45-46.

¹³² Daniel MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, 4^e édition revue et augmentée, p. 91-92.

que Matthieu n'a pu raconter, mais qu'il sous-entend à travers Simon, André, Jacques et Jean crédités d'un rôle de représentation de l'ensemble du groupe des disciples. Par la suite, les caractéristiques communes à l'ensemble des disciples font d'eux un *personnage collectif*, dont le passage de l'individualité à la collectivité se produit sans que le récit n'apporte d'explication, comme pour suggérer au lecteur qu'aucun disciple ne peut évoluer seul dans sa vocation.

Si dans la suite de l'évangile, quelques personnages retrouvent une certaine individualité – Jacques, Jean et Pierre, ceux-ci agissent et parlent toujours en tant que représentants du groupe dont ils ne se désolidarisent jamais. Aussi, le questionnement et l'étonnement sont par exemple des attitudes que peuvent tout aussi bien manifester l'un des disciples ou l'ensemble du groupe. Plus singulièrement, le peu de foi que l'on retrouve chez Pierre (Mt 14,30) est également dénoncé au sein du groupe des disciples (Mt 8,26 ; 16,8) alors que la peur de ces derniers sur la mer (Mt 14,26) coïncide avec celle qui saisira l'apôtre quelques instants plus tard (Mt 14,30)¹³³.

b) Les douze : des disciples en devenir parmi tant d'autres

À côté de ces quelques noms propres et l'emploi récurrent du terme disciple(s), le mot « douze » apparaît comme très étroitement lié à l'image du groupe des disciples que l'évangéliste souhaite transmettre à ses lecteurs : « ses douze disciples » – δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ (Mt 10,1 ; 11,1) ; « des douze apôtres » – Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων (Mt 10,2) ; « ces douze » – Τούτους τοὺς δώδεκα (Mt 10,5) ; « les douze » – τοὺς δώδεκα (Mt 20,17 ; 26,20) ; sans oublier « onze disciples » - δὲ ἑνδεκα μαθηταὶ (Mt 28,16).

Cependant, il ne faudrait pas en conclure que ne sont disciples que ceux qui appartiennent au groupe des douze. Bien au contraire, le récit dévoile progressivement à travers divers indices que d'autres personnages sont également appelés à devenir disciple : l'expression « un autre des disciples » – Ἄλλος δὲ τῶν μαθητῶν (Mt 8,21) – suggère l'ouverture du groupe à un inconnu ; l'emploi générique du mot disciple en différents endroits de l'évangile laisse entendre une application assez large du terme, telle l'expression « le disciple n'est pas au-dessus de son maître » – Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον (Mt 10,24) ; l'intervention de personnages manifestant les traits du disciple, mais dont leur trop brève apparition dans le récit ne permet pas leur intégration au sein du groupe, tels le centurion romain (Mt 8,5-13), Simon de Cyrène (Mt 27,32) ou encore Joseph d'Arimathie (Mt 27,57) ; l'usage du verbe « suivre » habituellement réservé aux disciples, mais que Matthieu emploie également à propos des foules ; sans oublier l'appel à faire des disciples de toutes les nations – μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη (Mt 28,19)¹³⁴.

¹³³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 47.

¹³⁴ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 48-49.

Enfin, il est surprenant de noter qu'alors que les enseignements du Christ portent souvent sur ses disciples et les conditions de ce statut particulier, Matthieu ne glisse jamais le mot *disciple* dans la bouche de Jésus lorsqu'il s'adresse directement à eux¹³⁵. Une seule exception confirme cette constante, lors de la Passion : « c'est chez toi que je célèbre la Pâque avec mes disciples » – πρὸς σὲ ποιῶ τὸ Πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου (Mt 26,18b). Dans ce contexte singulier, l'unique emploi de ce terme sous-entend que le discipulat n'est pas réservé qu'aux douze, tout en envisageant le fait qu'être disciple implique nécessairement une participation à la Pâque du maître, et donc à sa Passion.

Aussi, tous ces indices portent à croire que l'évangéliste fait cohabiter tout au long de son récit deux notions du discipulat : la détermination d'un *groupe* de disciples – *douze* ; un appel à d'autres à *devenir disciples*, à l'image de ces douze. Autrement dit, le groupe des « disciples » ou des « douze » n'est finalement que la représentation d'un ensemble beaucoup plus large que Valérie Le Chevalier circonscrit en trois cercles :

Le premier cercle est celui des douze intimes, ceux que Jésus a appelés par leur prénom. Le deuxième cercle est constitué de ceux qui suivent Jésus avec plus ou moins de présence et de proximité : ce sont des disciples, des compagnons, des amis, la famille, des adhérents. Tous sont issus du troisième cercle qui représente le tout-venant, le monde extérieur (foules et opposants confondus). Dans ce deuxième cercle, il y a donc ceux qui sont nommés explicitement « disciples » et les autres.¹³⁶

En ce sens, les disciples issus du groupe des douze préfigurent bel et bien l'existence dans la foi de tous ces futurs compagnons de route appelés à tisser un lien particulier avec le Christ terrestre et ressuscité. Il nous faut dès lors comprendre pourquoi et en quel sens cette communauté de disciples demeure un exemple pour tout chrétien. Nous le ferons en tentant de caractériser au mieux la vie nouvelle dans laquelle le Christ souhaite entraîner ses douze disciples au fil de l'histoire racontée par Matthieu.

2.1.1.2. La condition de disciple : écoute, compréhension et mise en pratique de la Parole

Ces douze dont parle Matthieu sont les compagnons historiques du Christ. Ils furent les premiers à bénéficier de ses enseignements durant sa vie terrestre et, malgré leurs faiblesses, ils s'efforcèrent d'adhérer à cette condition de disciple que Jésus leur demandait d'embrasser. Celle-ci persistera par-delà la résurrection et l'élévation de leur Maître et Seigneur, pour devenir « la vocation proposée à chaque homme de chaque époque¹³⁷ ». Voilà pourquoi le groupe des premiers disciples devient très tôt un *modèle* dans lequel les croyants des générations suivantes sont appelés à se reconnaître. Par l'intermédiaire de la narration évangélique, les lecteurs peuvent effectivement s'identifier à ces disciples pour se mettre comme eux à l'écoute et à la suite du Jésus terrestre, développant alors une relation toute

¹³⁵ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 249.

¹³⁶ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 247.

¹³⁷ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 47.

personnelle avec lui. De ce beau témoignage que nous laisse Matthieu, nous repérons trois traits principaux caractérisant cette condition de disciple.

a) Le disciple : celui qui se met à l'écoute du Seigneur

Selon Matthieu, le disciple est avant tout un *auditeur* : « Ainsi, tout homme qui entend les paroles que je viens de dire » – Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους (Mt 7,24a) ; il se met donc à l'écoute d'un *enseignement* au sein d'un rapport maître-disciples. Cinq grands discours rapportent en effet l'enseignement du Christ matthéen de manière à faire entrer progressivement les douze dans un mode de *vie* (Mt 5-7), une *mission* (Mt 10), une *compréhension* du Royaume (Mt 13), un mode de *relation* entre disciples (Mt 18) et une certaine *vigilance* eschatologique (Mt 23-25)¹³⁸. Quatre de ces discours rapportent d'ailleurs cette même expression stéréotypée « ses disciples s'approchèrent de lui » – προσῆλθον οἱ μαθηταὶ – pour souligner que les douze constituent cet auditoire privilégié et permanent qui s'approche de Jésus pour se laisser instruire par lui. Matthieu insiste sur cette dimension de l'*écoute* nécessaire à la transmission d'un savoir : malgré qu'ils aient été envoyés en mission (Mt 10,5), les disciples ne partent ni ne reviennent afin de rester à l'écoute du Maître ; les disciples sont déclarés bienheureux en *entendant* le discours en paraboles destiné dans un premier temps aux foules rassemblées sur le rivage (Mt 13,10-17).

Mais l'écoute implique aussi le *silence* qui est de fait une caractéristique propre aux disciples lorsqu'ils sont face à Jésus : leurs paroles sont rares et surviennent le plus souvent soit pour lui adresser une question, soit pour l'appeler au secours¹³⁹. Comparativement aux autres synoptiques, l'évangile de Matthieu ressemble en quelque sorte à un *manuel du disciple* visant la transmission d'un savoir, car il contient « le plus grand nombre d'instructions exclusivement adressées aux disciples¹⁴⁰ » qu'il convient d'écouter attentivement, mais aussi de comprendre afin de les interpréter correctement.

b) Le disciple : celui qui comprend les enseignements du Royaume des cieux

À l'inverse de l'évangéliste Marc qui n'hésite pas à souligner cette incapacité des disciples à suivre Jésus, du fait de l'incompréhension qu'ils manifestent à l'égard des paroles et des actes d'un Jésus terrestre dont ils perçoivent difficilement sa filiation divine¹⁴¹, Matthieu présente quant à lui les douze comme ceux qui *comprennent* – συνιῶσιν – le mieux les paroles/paraboles¹⁴² de Jésus : la parabole du semeur parle des disciples comme de ceux qui entendent et comprennent les mystères du

¹³⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 39.

¹³⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 56-57.

¹⁴⁰ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 47.

¹⁴¹ Geert VAN OYEN, *Du secret messianique au mystère divin. Le sens de la narratologie*, conférence donnée lors du colloque consacré à l'évangile de Marc : Méthode et sens (Leuven – 26-28 juillet 2017), p. 19.

¹⁴² Sur les neuf occurrences de *sunieimi* dans Mt, six se trouvent dans le discours en paraboles (v. 13,14,15,19,23,51), les trois autres apparaissent après cette péripécie. La compréhension semble donc se jouer en langage parabolique dans l'évangile de Matthieu.

Royaume (Mt 13,9.11) ; la conclusion du discours en paraboles accentue cette qualité : « « Avez-vous compris tout cela ? » [...] « Oui », répondirent-ils » – Συνήκατε ταῦτα πάντα; Λέγουσιν αὐτῷ, Ναί (Mt 13,51) ; une formule stéréotypée confirme enfin cet état de fait « Alors ils [les disciples] comprirent » – Τότε συνήκαν (Mt 16,12 ; 17,13).

La compréhension du Royaume : la pédagogie du Christ et la grâce de Dieu

Toutefois, l'évangéliste maintient certaines incompréhensions dans le chef des disciples (Mt 13,36 ; 15,16 ; 16,9) en vue de montrer que ce n'est pas d'abord par eux-mêmes qu'ils comprennent les propos de leur maître. C'est plutôt ce dernier qui les rend capables de les comprendre : en *répétant* sans cesse son enseignement, le Christ agit en véritable pédagogue vis-à-vis des douze. Ensuite, la déclaration « parce qu'à vous il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, tandis qu'à ceux-là ce n'est pas donné » – ὅτι Ὑμῖν δέδοται γινῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκεῖνοις δὲ οὐ δέδοται (Mt 13,11) – manifeste que l'écoute compréhensive des disciples est véritablement un *don gratuit*, tant et si bien que la compréhension des réalités du Royaume ne relève nullement d'une perspicacité intellectuelle propre aux disciples, mais bien de la *grâce* de Dieu que tout disciple doit cependant accueillir dans la *foi* (Mt 16,17). En ce sens, Jean Zumstein souligne judicieusement que le destin de l'homme se trouve étroitement lié à cette *ouverture de l'intelligence* aux enseignements du Christ et à l'abondance de sa grâce – Ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται (Mt 13,12a) :

Si les disciples sont ceux qui comprennent, *les foules se caractérisent par leur incompréhension*. Comme le suggère 13, 10-17, cette fermeture de l'intelligence à la parole du Christ ne résulte ni d'une ignorance qui pourrait être comblée, ni d'une déficience intellectuelle. Elle relève de l'endurcissement du peuple qui s'est fermé à Dieu (13, 13 : regarder sans regarder, entendre sans entendre, ni comprendre). Pour cette raison, elle est la marque du jugement qui commence à s'accomplir. C'est ce que montre la citation d'Esaïe 6, 9-10 en Mt 13, 14-15¹⁴³.

À ce sujet, Céline Rohmer remarque que si les paraboles développées dans les versets 11-17 de ce treizième chapitre mettent en avant une nette séparation entre les comprenant et les non-comprenant, l'ensemble de ce discours (Mt 13) ne permet toutefois pas d'établir une désignation des uns et des autres¹⁴⁴. D'autant plus que l'unique *interdit* formulé par le Seigneur vise un éventuel tri entre l'ivraie et le blé (Mt 13,27.29), qui consisterait justement à distinguer les bons des méchants ; cette étape est réservée pour le moment de la moisson (Mt 13,30), c'est-à-dire lors du jugement final. Voilà pourquoi le texte évangélique favorise l'image d'un corps mixte d'auditeurs/disciples au sein duquel évoluent ensemble ceux qui comprennent la portée des paraboles (Mt 13,51), quand d'autres n'en saisissent même pas le sens (Mt 13,11).

¹⁴³ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 48.

¹⁴⁴ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique. Remarques sur la figure du scribe devenu disciple* (Mt 13,52), dans *Etudes théologiques et religieuses*, 91 (2016), p. 647-658 (ici p. 652).

Le scribe idéal : disciple du Royaume des cieux

Mais en toute logique, la stratégie narrative invite le lecteur à s'identifier aux comprenant, symbolisés au terme de ce discours parabolique par une figure un peu particulière : le scribe devenu disciple du Royaume des cieux (Mt 13,52). L'anonymat dont est affublé ce scribe en fait un personnage singulier. Il déclenche en effet chez le lecteur une certaine curiosité : comment comprendre le sens et la finalité de ce personnage ? Quelle place et quel rôle assume-t-il dans la narration vis-à-vis de la figure du disciple ?

D'emblée, la définition allégorique de ce scribe ouvre sur de l'indéfinissable et invite donc à l'interprétation, contrastant ainsi avec la réponse positive mais fermée des disciples laissant entendre à Jésus – et au lecteur – qu'ils auraient définitivement compris le discours en paraboles que leur maître vient de proclamer (Mt 13,51). Les scribes sont très présents dans le récit matthéen, duquel on ne dénombre pas moins de vingt-trois occurrences. Lorsqu'ils sont plusieurs, l'évangéliste les associe souvent aux pharisiens et aux grands prêtres ; quand il est seul en revanche, Matthieu présente le scribe comme une figure *modèle* qu'on ne retrouve d'ailleurs que dans deux des trois rares contextes exposant *positivement* cette figure : un scribe reconnaissant Jésus comme maître, mais apparemment incapable de le suivre – Καὶ προσελθὼν εἰς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ, Διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ (Mt 8,19) ; le scribe devenu disciple du Royaume, visant davantage un groupe d'individus qu'un personnage précis – Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mt 13,52) ; des scribes persécutés que Jésus envoie lui-même vers d'autres scribes et pharisiens hypocrites (Mt 23,29-34)¹⁴⁵.

Dans notre cas présent, la figure de ce scribe parfait est donc opposée à celle des scribes qui, associés aux pharisiens, sont constamment exposés à la critique. En des termes précis et très positifs, Céline Rohmer définit ce scribe matthéen *idéal* – devenu disciple du Royaume des cieux – en s'appuyant sur les commentaires d'exégètes arrivés à la conclusion que Matthieu devait forcément défendre une conception valorisante de la fonction de scribe tout au long de son évangile, puisque lui-même aurait assumé ce rôle :

[Il est] envoyé en mission, ayant autorité pour extraire des choses neuves et anciennes de son trésor. On lui attribue traditionnellement une pratique de la sagesse, une autorité au sein de la communauté, une interprétation juste de la Loi, un don divinatoire partagé avec les prophètes (celui notamment de comprendre les paroles cachées), une capacité créative à transmettre la parole de Dieu.¹⁴⁶

Matthieu transmet cette image idéalisée du scribe en recourant à une parabole ayant cette capacité de condenser en un verset les trois caractéristiques inhérentes à ce personnage à la fois scribe *et* disciple

¹⁴⁵ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 650.

¹⁴⁶ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 650-651.

du Royaume des cieux : une capacité d'*interprétation créative* des Écritures dans le but de favoriser et d'améliorer une transmission efficiente et compréhensive de la Parole de Dieu ; le suivi d'un *parcours de formation* qui permet à ce scribe de devenir disciple du Royaume ; l'entrée dans une *dynamique déjà à l'œuvre*, mise en lumière à travers les nombreuses paraboles du discours qui précède (un semeur qui sème, une graine qui germe, une femme qui cuisine, un marchand qui cherche des perles fines, un pêcheur qui jette ses filets,...). À nouveau ici, cet agir du scribe que sous-entend Matthieu dans ce verset viserait en fait sa propre activité d'évangéliste. Encore faut-il saisir l'impact de cet agir idéal sur la figure normative du disciple.

La Parole du Royaume : vers un renouvellement existentiel de la vie du disciple

Dans un premier temps, cette définition du « scribe devenu disciple » doit être reliée à l'ensemble du fil narratif auquel cette métaphore vient donner un point final. En effet, le discours en paraboles qui la précède n'avait d'autre visée que d'atteindre une compréhension – *sunièmi* – du Royaume de Dieu en recourant volontairement au langage parabolique ; cette pédagogie est confirmée dans l'emploi de cette image décrivant l'action d'un scribe tirant « du neuf et de l'ancien ». En ce sens, le récit invite le lecteur à bien saisir que la compréhension du Royaume par un disciple en devenir ne consiste pas à acquérir une connaissance supplémentaire mais bien plutôt à *expérimenter* la parole du Royaume en établissant des ressemblances entre ce Royaume mis en images et les différentes situations de sa propre existence. C'est de cette manière que le disciple peut faire *siens* les divers enseignements évangéliques, selon la logique propre au récit matthéen : plus que l'établissement de similitudes entre Royaume et vie présente, il s'agit de *comprendre* le sens de *son* existence à l'aune de la Parole de Dieu¹⁴⁷. En outre, il convient de rappeler ici que la connaissance des mystères de ce Royaume ne relève pas uniquement des capacités intellectuelles du disciple en devenir, mais d'un *don gratuit* qui lui est attribué par grâce (Mt 13,11).

Dans un second temps, il convient de remarquer les nombreux espaces et mouvements caractérisant ce treizième chapitre : lors que la foule se tient sur le rivage, Jésus s'assoit dans une barque (v. 2) ; un peu plus tard, les disciples s'approchent de lui (v. 10) avant qu'il n'abandonne les foules pour gagner finalement une maison avec ces mêmes disciples (v. 36). L'imprécision de ces déplacements pose question et invite le lecteur à interpréter ceux-ci d'un point de vue plutôt *existantiel*. Alors que les foules se rassemblent autour de Jésus et que les disciples s'approchent de lui, le destinataire de l'évangile est convié à faire de même, en ce sens que la narration l'incite à prendre une place demeurée libre pour lui dans le récit : celle du scribe idéal, resté anonyme dans le but précis de permettre à tout lecteur de s'identifier à lui. Décrit au présent, le mode opératoire de ce scribe soutient la démarche du

¹⁴⁷ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 656.

lecteur appelé dès maintenant à entrer dans ce processus parabolique pour devenir à son tour *créateur de nouvelles paraboles*, en relisant sa propre existence à partir de la Parole de Dieu.

De la sorte, la parabole affirme à juste titre que le scribe est devenu disciple « du Royaume des cieux », et non « disciple de Jésus », comme le rapporte notamment l'évangéliste à propos de Joseph d'Arimathie – ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσεν τῷ Ἰησοῦ (Mt 27,57). Si le mot « cieux » reflète simplement une manière juive respectueuse pour désigner Dieu¹⁴⁸, c'est le datif employé ici qui doit attirer notre attention, car il souligne un rapport de plus en plus étroit entre le disciple *et* le Royaume. Ce dernier étant expliqué en recourant aux paraboles, ce binôme disciple/Royaume met en lumière ce *processus expérientiel* dans lequel sont entrés progressivement les disciples¹⁴⁹ : partant d'un certain détachement envers cette manière pédagogique d'expliquer les différentes dimensions du Royaume des cieux (Mt 13,10), ils s'y sont intéressés plus sérieusement (v. 36) pour enfin se l'approprier, à un point tel qu'ils finiront par affirmer à Jésus qu'ils ont bien compris les réalités du Royaume, et donc également la manière dont il convient d'en parler (v. 51-52). Le Règne de Dieu est devenu pour eux une *certitude* présente et agissante, qu'il convient d'*étudier* et d'*expérimenter*, en vue de l'*enseigner* en tout temps.

L'enseignement du Royaume : des choses nouvelles pour le temps présent

A cet égard, il faut encore souligner que le scribe de la parabole sort *d'abord* de son trésor des choses *nouvelles*. Cet ordre *inversé* – nouveau *puis* ancien – a délibérément été retenu par l'évangéliste afin d'interpeller le lecteur et l'inciter à valoriser la dynamique de son propre agir de « scribe devenu disciple » : tirer de la tradition – et non à partir de rien – ces mots et concepts explicitant déjà les réalités divines, en vue de les détourner de leurs images habituelles pour ainsi en produire d'autres par actualisation, de manière à les rendre plus à même d'exprimer les richesses de ce Royaume pour le temps présent¹⁵⁰.

Toutefois, cet effort d'enseignement et d'actualisation de la Parole du Royaume n'évacuera jamais le risque d'une écoute illusoire et superficielle des paroles de Jésus, qui ne mènerait donc pas les auditeurs du Christ à une compréhension certaine de son message. Pire encore, il arrivera toujours que des disciples en devenir saisissent pleinement la signification de ses propos sans pour autant mettre en pratique ce que le maître leur recommande de faire. C'est à cette dissociation entre *comprendre* et *faire* que Matthieu veut aussi attirer l'attention de ses lecteurs car pour lui, le *faire* est ce lieu où se vérifie pleinement la vraie fidélité propre à la condition de disciple. L'évangéliste le fait de manière admirable

¹⁴⁸ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu* (Cahiers Évangile, 129), Paris, Cerf, 2004, p. 17.

¹⁴⁹ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 655.

¹⁵⁰ Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 656.

à deux endroits du récit : en conclusion du Sermon sur la montagne (Mt 7,13-27) et lorsqu'il définit la vraie famille de Jésus (Mt 12,46-50).

c) Le disciple : celui qui met la Parole en pratique

De fait, le Sermon sur la montagne se termine par une exhortation à l'obéissance fidèle ouvrant sur un *comportement actif* des disciples, soulignant ainsi que la volonté de Dieu promulguée par les enseignements du Christ n'est réellement reçue chez les disciples qu'à la condition qu'ils la mettent en pratique¹⁵¹. En toute logique, celui qui a entendu le message du Christ ne peut rester neutre mais doit s'engager, choisissant parmi deux solutions contraires, lui interdisant d'emprunter une voie moyenne. En effet, se présentent devant lui deux portes et deux chemins (Mt 7,13-14), deux sortes d'arbre (Mt 7,15-20), le dire et le faire (Mt 7,21-23) et deux manières de bâtir (Mt 7,24-27)¹⁵².

Ces deux dernières péripécies mettent tout particulièrement bien en exergue ce lien insécable entre la *parole* et l'*action* structurant toutes deux la vie du disciple. Parlant de la condition d'accès au Royaume des cieux (Mt 7,21), l'évangéliste formule celle-ci en recourant à une opposition très claire entre le *dire* et le *faire* : invoquer Jésus comme Seigneur pour être sauvé n'a aucune valeur si cela ne s'accompagne pas d'une mise en application concrète et fidèle des exigences du Seigneur, dont le disciple se réclame. Malgré toutes les performances prestigieuses réalisées par ce dernier sous la motion de l'Esprit (prophétie, exorcisme, guérison), une confession publique et cultuelle au Christ qui proviendrait d'un disciple, dont la conduite personnelle n'aurait pas été conforme à la volonté de Dieu et à sa Loi – reformulée par Jésus dans le Sermon sur la montagne, ne lui permettra nullement d'éviter la sentence d'un bannissement rendue par Celui à qui il croyait pourtant rendre un culte (Mt 7,22-23). Selon Matthieu, c'est donc bien l'*obéissance éthique* et elle seule qui atteste de la fidélité au Christ et préserve ainsi les disciples de toute ressemblance avec ces faux-prophètes – ψευδοπροφητῶν – qui ont extérieurement la douceur des brebis – ἐνδύμασιν προβάτων – mais ne songent qu'à exploiter les fidèles, tels des loups ravisateurs – λύκοι ἄρπαγες (Mt 7,15).

Dans la continuité, la parabole des deux maisons vient conclure et souligner une fois encore l'importance de cette exhortation à l'obéissance en opposant deux manières de construire une maison : sur le roc ou sur le sable. La signification de ces deux images nous est donnée par deux formules, similaires dans leur vocabulaire mais opposées quant à leur sens : entendre les paroles *et* les mettre en pratique – Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς (Mt 7,24a) ; entendre les paroles *et ne pas* les mettre en pratique – πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτούς (Mt 7,26a). Ces paroles que Jésus vient de prononcer sont évidemment celles partagées lors du Sermon

¹⁵¹ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 24.

¹⁵² Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 31.

sur la montagne. Leur mise en pratique s'avère capitale, si bien que le bâtisseur sage symbolise le disciple qui a bâti solidement – καὶ οὐκ ἔπεσεν (Mt 7,25) – sa maison – c'est-à-dire ses projets de vie les plus décisifs – sur la Parole de Dieu et la volonté divine révélée définitivement par Jésus¹⁵³. Quant au bâtisseur fou, il sera confondu lors de cette même tempête qui éprouvera sa maison jusqu'à sa destruction totale – ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη (Mt 7,27).

Ce déchaînement des forces de la nature constitue une belle métaphore du jugement dernier de laquelle tout lecteur retiendra deux observations : seul le jugement révélera si le disciple a été sage ou fou, si bien que le temps présent est vécu obligatoirement sous le signe de l'*ambiguïté*, en ce sens que la communauté des disciples rassemble aussi bien des fidèles que des infidèles ; seul celui qui assume son comportement éthique à l'aune de sa confession de foi traversera l'épreuve du jugement sans encombre, alors qu'une écoute de la parole du Christ qui n'aurait pas débouché sur un engagement concret mènera finalement la vie du disciple au désastre le plus complet. Le *faire* constitue dès lors l'unique critère précis à partir duquel seront reconnus les disciples appartenant réellement à Jésus, comme le rappellera astucieusement Matthieu au terme de son évangile (Mt 25, 31-46).

À partir de ce critère éthique identifiant les disciples de Jésus, Matthieu va alors reconsidérer les liens de solidarité, d'affection et même d'intimité qui caractérisent habituellement le clan familial naturel. Une nouvelle famille se dessine autour de Jésus (Mt 12,46-50), formée désormais par ses disciples qui deviennent ses proches, entretenant une relation étroite avec lui basée sur ce nouveau critère que Matthieu définit en ces termes : « Quiconque en effet fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère » – Ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, αὐτός μου ἀδελφὸς καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ ἐστίν (Mt 12,50). Jean Zumstein résume cette situation nouvelle du discipulat en trois points :

La vraie famille de Jésus regroupe donc les disciples engagés dans le chemin de l'obéissance concrète à la volonté de Dieu telle que le Maître l'a interprétée. La relation d'intimité fraternelle qui se noue avec le Seigneur est liée à un *comportement éthique*. Cette fidélité vécue, ce faire est la condition nécessaire pour qui veut appartenir à la communauté de Jésus. Sans « faire », pas de disciple.¹⁵⁴

Finalement, la condition de disciple que nous venons d'esquisser vise en fait cette *relation étroite* avec le Seigneur dans laquelle le disciple est invité à entrer. De notre recherche, nous pouvons en conclure que ce rapport privilégié s'obtient nécessairement au terme d'un processus d'*écoute* active des enseignements de Jésus, de manière à les *comprendre* pour ensuite les mettre en *pratique*. Cette proximité singulière disciple-maître/Seigneur a reçu une dénomination toute particulière dans l'évangile de Matthieu : il s'agit de la notion de *suivance*, sorte de modèle dans lequel le disciple est invité à suivre

¹⁵³ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 32.

¹⁵⁴ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 49.

son maître et Seigneur. Bien plus, cette notion vise la transformation de la vie de celui qui adhère à la figure de Jésus, c'est-à-dire à sa personne *et* son enseignement. C'est à cette nouvelle existence du disciple cheminant *à la suite* du Christ qu'il nous faut maintenant réfléchir.

2.1.2. L'appel à la suite du Seigneur : un chemin de foi exigeant

Le verbe dont les disciples sont le plus souvent les sujets jusqu'à leur envoi en mission (Mt 10) est précisément le verbe *suivre*. Celui-ci apparaît quinze fois dans l'évangile matthéen, dont onze fois rien que dans les dix premiers chapitres : les disciples y sont alors sujet à six reprises (Mt 4,19.20.22 ; 8,19.22)¹⁵⁵. Or, la manière selon laquelle la mise en récit introduit les personnages ne doit jamais être négligée, tant celle-ci influence le lecteur dans sa façon de percevoir ces nouveaux acteurs du récit. Dans notre cas présent, Matthieu incère les disciples dans l'évangile comme des gens qui suivent Jésus en réponse à un appel dont l'initiative revient toujours au Christ. Il en ressort deux informations pouvant caractériser la figure du disciple : la suivance est le *premier acte* posé par les disciples vis-à-vis de Jésus ; ce n'est *jamais de leur propre chef* – par envie ou à la suite d'une décision personnelle – que les disciples se mettent à la suite du Christ, mais parce que ce dernier les a appelés personnellement¹⁵⁶.

Néanmoins, le récit montre aussi que les disciples ne sont pas les seuls à suivre Jésus. A six reprises, les foules sont également sujet du verbe suivre (Mt 4,25 ; 8,1.10 ; 19,2 ; 20,29 ; 21,9) si bien que l'histoire racontée place le lecteur devant *deux types de suivance* à la fois distinctes et similaires. En effet, le sens donné à la suivance n'est pas le même : celle des disciples, vécue dans l'obéissance à un appel, les conduira vers un « attachement qualitatif¹⁵⁷ », en ce sens que leur vie – personnalité et quotidien – sera transformée par cette capacité de la parole du Christ à éclairer leurs intelligences et toucher leurs cœurs ; celle des foules reposera uniquement sur ce « besoin fondamental¹⁵⁸ » et légitime d'une humanité fragile et marquée par le mal, suppliant alors Jésus pour ses guérisons et exorcismes. En revanche, ces deux types de suivance ont un même *fondement christologique* : la vocation des disciples est totalement dépendante de l'appel et de la personne du Christ ; la suivance des foules focalise l'attention sur Jésus et son ministère, dont la renommée s'étend d'ailleurs de plus en plus (Mt 4,24). En ce sens, le récit place Jésus au *centre* de ces multiples rencontres et sollicitations, dans lesquelles tous les personnages – individuels ou collectifs – ne cessent d'affluer vers lui.

À cet égard, il faut encore noter que la suivance dans laquelle Jésus entraîne ses disciples relève d'un mouvement à la fois géographique *et* existentiel. En effet, de nombreux verbes de mouvement

¹⁵⁵ Ne pas confondre l'emploi du verbe suivre – *akoloutheo* – avec l'usage du verbe s'approcher – *proserchomai* – qui apparaît dix fois dans la section 1,1-9,34 ; ce terme est en effet commun aux disciples et aux foules, qui en sont sujets à égalité (Mt 5,1 ; 8,2.5.19.25 ; 9,14.20.28).

¹⁵⁶ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 52-53.

¹⁵⁷ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 55.

¹⁵⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 55.

ponctuent l'interaction de Jésus avec ses disciples : « marchant » – Περιπατῶν (Mt 4,18) ; « avançant » – προβαῖς (Mt 4,21) ; « monta » – ἀνέβη (Mt 5,1) ; « allant » – ἐλθὼν (Mt 8,14) ; « montant » – ἐμβάντι (Mt 8,23) ; « passant » – παράγων (Mt 9,9) ; « se levant » – ἐγερθεῖς – et « suivit » – ἠκολούθησεν (Mt 9,19). Mais c'est aussi un véritable déplacement *existentiel* dans la destinée des disciples qu'opère la vocation de suivance dans la vie personnelle de ceux que Jésus appelle.

C'est à cette dimension que nous voulons maintenant nous intéresser. Nous le ferons à partir de l'*appel* proprement dit, que le Christ formule clairement dans différentes scènes narratives dont fait écho l'évangéliste (Mt 4, 18-20.21-22 ; 9,9). En analysant ces péripécies, il nous est en effet possible de faire ressortir quelques éléments communs à ces mises en scène vocationnelles, car toutes trois sont construites selon un même schéma¹⁵⁹.

2.1.2.1. *L'appel du Christ : une rencontre, un ordre, une réponse*

a) *Une rencontre singulière et inattendue*

Un premier constat s'impose : il s'agit toujours d'une *rencontre* au cours de laquelle des gens se voient, mais où l'échange relève d'un monologue dans lequel l'initiative revient au Christ : « Jésus vit » – εἶδεν (Mt 4,18.21 ; 9,9) ; « il leur/lui dit » – λέγει αὐτοῖς/αὐτῷ (Mt 4,19 ; 9,9) ; « il les/l'appella » – ἐκάλεσεν αὐτούς ; λεγόμενον (Mt 4,21 ; 9,9). Jésus s'adresse à des hommes qui ne le connaissent pas encore, tout accaparés qu'ils sont par leurs occupations professionnelles. Leur statut social est particulier : des pêcheurs galiléens méprisés par les élites religieuses ; un percepteur d'impôts collaborant avec l'occupant romain, s'enrichissant au dépens du peuple et se souillant au contact des païens. Le fait que Jésus *choisisse* délibérément ce type de personne pour en faire ses collaborateurs montre combien l'appel qu'il leur adresse est véritablement un *acte de grâce* inattendu¹⁶⁰, ne reposant sur aucun critère d'ordre social ou mérite de leur part¹⁶¹.

b) *Un ordre suscitant l'attachement au Christ*

Une deuxième constante apparaît ensuite : la formulation de cet appel relève à chaque fois d'un *ordre*. Le premier appel est même accompagné d'un ordre de *mission* : « je vous ferai pêcheurs d'hommes » – ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων (Mt 19,19). Dans ce cas présent, cet ordre devrait plutôt s'intituler une *promesse* : le verbe « faire » ayant Jésus pour sujet, c'est lui qui va agir et garder la priorité dans l'action¹⁶². Mais dans tous les cas, l'ordre d'appel à la suivance exige de la part des appelés une *obéissance inconditionnelle* : « venez derrière moi » – Δεῦτε ὀπίσω μου (Mt 4,19) ; « suis-moi » – Ἀκολούθει μοι (Mt 9,9). Ce ton impératif informe le lecteur à la fois sur celui qui profère cet

¹⁵⁹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 51.

¹⁶⁰ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 54.

¹⁶¹ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 248.

¹⁶² Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 58.

ordre et ceux qui le reçoivent : Jésus bénéficie de l'*autorité* réservée au Seigneur, seul habilité à disposer de la vie de l'homme ; bien que la réponse immédiate de Simon, André, Jacques et Jean suggère une excellente capacité de perception¹⁶³, ce ne sont pas leurs propres aptitudes ou même leur piété qui introduisent ces hommes dans la condition de disciple, mais cette parole *souveraine* qui leur est adressée *personnellement*. En outre, le verbe *suivre* renvoie à un *attachement total* à Jésus, impliquant donc une *obéissance* sans limite, une *écoute* attentive de tous ses enseignements et un *partage* sans condition – et jusqu'au bout – de sa destinée¹⁶⁴.

c) *Une réponse exigée mais facilitée*

Ainsi, le troisième élément propre à ces scènes d'appel vise la *réponse* des appelés : *immédiateté* et *rupture*¹⁶⁵. En effet, les appelés quittent « aussitôt » – εὐθέως (Mt 4,20.22) – la barque ou leur père, dans une renonciation au monde familial ou professionnel, comme le montre également Matthieu « se levant » – ἀναστὰς (Mt 9,9b) – instantanément de son bureau. Cette rupture radicale dans la vie des appelés confirme deux choses : Jésus revendique effectivement toute la vie des appelés invités à le suivre sur un chemin qui transformera totalement leur personnalité ; c'est la *grâce* et l'*autorité* de la parole du Seigneur qui favorisent et aident ces hommes ordinaires à tout quitter pour entrer dans cette condition de disciple à laquelle ils n'avaient pas songé.

À cet égard, on remarquera à nouveau le comportement essentiellement *passif* de ces disciples en comparaison du comportement *actif* et *volontaire* des personnages secondaires du récit, tel un centurion, un lépreux, les amis d'un paralytique ou encore les foules qui suivent ou se rassemblent autour de Jésus de leur propre initiative. Les disciples quant à eux n'ont pas cherché à rencontrer le Seigneur, encore moins à le suivre : ils ont toujours agi de la sorte en réponse à un appel. Dans une telle situation, le récit montrera par ailleurs que la meilleure attitude à adopter est effectivement celle de la suivance, telle une réponse obéissante à cet appel quand bien même inattendu ; ceux qui n'agiront pas en ce sens verront leurs projets personnels plus que contrariés (Mt 8,18-22)¹⁶⁶.

Mais quelles sont les réelles conséquences d'un cheminement avec le Christ, dans le quotidien de ces disciples en devenir ? Comment la vie de celui qui veut suivre le Christ jusqu'au bout – et donc partager son destin ultime – est-elle transformée ? En toute logique, c'est entre ces deux péricopes rapportant la vocation des disciples (Mt 4,18-22 ; Mt 9,9) que Matthieu a subtilement voulu répondre à ces questions (Mt 8,12-27).

¹⁶³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 54.

¹⁶⁴ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 51.

¹⁶⁵ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 54, 59.

¹⁶⁶ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 61.

2.1.2.2. Suivre le Christ : conséquences existentielles et nécessité d'une foi de qualité

Les premiers éléments de réponses se trouvent en effet dans les deux dialogues que la narration situe à la suite de trois guérisons opérées par Jésus au début du huitième chapitre de l'évangile.

a) Les difficultés de la suivance

Le premier dialogue met en scène un scribe qui, s'approchant de Jésus, lui manifeste sa détermination à le suivre partout où il ira – Διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ (Mt 8,19). L'expression de sa volonté envers le « Maître » manifeste cependant une certaine méconnaissance de la véritable identité de celui à qui il s'adresse : le Seigneur¹⁶⁷. Loin de se réjouir, Jésus lui adresse alors une mise en garde : contrairement aux animaux, le Fils de l'homme est sans lieu et sans patrie, du fait de l'*hostilité* caractérisant sa vie, partout où il va. Son propre ministère débouchant sur le *rejet*, Jésus prévient indirectement son interlocuteur que les vrais disciples auront à le suivre jusqu'à la *croix*. Les conséquences sur leur vie sont donc claires : loin d'être brillante et confortable, la suivance dans laquelle ils s'engagent sera *instable*, *méprisée* et même menacée par la *haine* et l'*insécurité* de la mission.

b) La suivance dans le temps : un engagement à renouveler

A ce premier échange, la narration fait suivre un second dialogue dans lequel un *autre disciple* reconnaît Jésus comme le *Seigneur* – Κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου (Mt 8,21), titre qui prendra de la force dans la suite du récit¹⁶⁸. La demande d'autorisation adressée à Jésus manifeste qu'il s'agit d'un homme qui suit *déjà* le Christ, et la réponse que ce dernier adresse à ce disciple nous permet d'établir deux constats quant à la vie de tout disciple.

D'une part, à partir du moment de leur rencontre avec Jésus, plus aucun acte ne peut être envisagé de la part des disciples qui soit indépendant du Seigneur ou qui les éloignerait de lui, même pour un temps restreint¹⁶⁹. En effet, bien que la requête vise explicitement un des devoirs les plus sacrés de la société juive – enterrer les morts, Jésus rejette cette demande pour inviter ce disciple à reconsidérer sa *hiérarchisation des devoirs*, voir même sa fidélité et sa solidarité familiale qui désormais seront jaugées à partir de son adhésion au Christ ; cette nouvelle perspective opère chez le disciple un *déplacement existentiel* très exigeant, comme celui de quitter affectivement le monde des proches défunts¹⁷⁰. Au sein de la suivance, le disciple est ainsi invité à développer une qualité : *discerner les priorités* – « permets-moi d'aller *d'abord* » – πρῶτον – car, face à l'irruption du Règne de Dieu, les disciples sont urgemment conviés à fournir un travail bien plus important, qui ne permet même plus de s'absenter en vue de

¹⁶⁷ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 51-52.

¹⁶⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 57.

¹⁶⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 53.

¹⁷⁰ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 65.

répondre à un rite social et même culturel : enterrer les morts - ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς (Mt 8,22b)¹⁷¹.

D'autre part, le fait de s'adresser à un homme *déjà* disciple souligne la pertinence d'une *répétition* de l'appel : « suis-moi » – Ἀκολούθει μοι (Mt 8,22a) – lui répond Jésus, comme pour signaler que « même au sein de la suivance, il s'agit d'inviter à une obéissance renouvelée¹⁷² », de manière à assurer la pérennité de l'adhésion et de la confiance au Christ dans le temps, à travers les épreuves de la mission et l'insécurité qui lui est liée. En ce sens, le récit aborde ici une préoccupation majeure traversant tout l'évangile matthéen :

Ce n'est pas la foi dans son aspect missionnaire qui intéresse Mt et notamment le passage de l'incrédulité à la confession du Christ ; son attention se porte sur la manière dont est vécue la foi dans la *durée de la vie chrétienne*. Le problème matthéen n'est pas d'accéder à la foi, mais de demeurer dans la foi.¹⁷³

c) *Face à l'épreuve : connaître le Maître et lui faire confiance*

C'est probablement la raison pour laquelle Matthieu situe le récit de la tempête apaisée dans la continuité de ces deux dialogues. En effet, nous sommes toujours en présence de disciples qui suivent le Seigneur : « Il monta dans la barque et ses disciples le suivirent » – Καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον, ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (Mt 8,23). Jésus emmène ses disciples dans une situation au sein de laquelle il ne perd ni son assurance ni sa maîtrise, alors qu'un « grand séisme » – σεισμὸς μέγας (Mt 8,24) – s'abat sur eux, telle une tempête dont le terme employé laisse entendre que ce phénomène météorologique préfigure les tribulations auxquelles seront exposés les disciples durant la mission¹⁷⁴. Riche de signification pour le lecteur, l'appel à l'aide des disciples manifeste à la fois leur réelle détresse mais aussi l'*acte de foi* de tout croyant s'adressant à son Seigneur au moment même où le doute et la peur envahissent sa communauté de foi : « Seigneur, au secours ! Nous périssons » – Κύριε, σῶσον ἀπολλύμεθα (Mt 8,25b). La réponse que Jésus leur adresse sous forme d'interrogation a plutôt la forme d'un reproche : « Pourquoi avez-vous peur, hommes de peu de foi ? » – Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι (Mt 8,26). L'adjectif *peu de foi* de même que le nom *petite foi* apparaissent à six reprises dans l'évangile de Matthieu, toujours en lien avec les disciples¹⁷⁵. Lié à la peur, ce *manque* de foi souligne que les disciples ont *déjà* la foi mais, accordant plus d'importance à la menace de la tempête qu'à la présence du Seigneur à leurs côtés, la question de ce dernier les oblige à reconsidérer la qualité de leur foi¹⁷⁶ : « La foi authentique postule précisément la hiérarchie inverse. La question accusatrice de

¹⁷¹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 52.

¹⁷² Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 52.

¹⁷³ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre. Brève esquisse de théologie matthéenne*, dans *Miettes exégétiques* (Le Monde de la Bible, 25), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 113-130 (ici p. 125).

¹⁷⁴ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 53.

¹⁷⁵ Mt 6,30 ; 8,26 ; 13,58 ; 14,31 ; 16,8 ; 17,20.

¹⁷⁶ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 58-59.

Jésus est là pour dénoncer leur compréhension aberrante de la réalité et pour leur ouvrir à nouveau le chemin de la foi authentique¹⁷⁷ » à laquelle Jésus reviendra par ailleurs, lorsqu'il abordera avec eux la prière confiante : « si vous avez la foi et ne doutez pas » – ἐὰν ἔχητε πίστιν, καὶ μὴ διακριθῆτε (Mt 21,21) ; « dans la prière avec foi » – ἐν τῇ προσευχῇ, πιστεύοντες (Mt 21,22). Autrement dit :

Il y a manque de foi lorsque le disciple ne s'en remet plus à l'enseignement reçu pour orienter sa vie, mais à des évidences dictées par les circonstances immédiates. Le manque de foi intervient lorsque les situations concrètes ne sont plus assumées à partir de la conviction pourtant affichée. Le disciple qui doute (14,31 ; 28,17), reste pourtant de son propre aveu [à Matthieu] un disciple, mais un disciple pour qui la parole reçue et comprise n'est plus mise en pratique. Et c'est pourquoi le disciple matthéen est un « petit » (μικρός) ; la petitesse connote ici la fragilité et la faiblesse.¹⁷⁸

La maîtrise des éléments naturels par Jésus crée ensuite l'émerveillement chez les disciples, tout en éveillant chez eux – et par la suite chez tout homme – la question de l'identité de celui qu'ils suivent et en qui ils ont à faire confiance : « Les hommes s'émerveillèrent, et ils disaient : « Quel est-il celui-ci [...] ? » » – δὲ ἄνθρωποι ἐθαύμασαν, λέγοντες, Ποταπός ἐστὶν οὗτος (Mt 8,27a). Le récit ramène donc le lecteur à la dynamique de la suivance qui nécessite deux conditions simultanées : *connaître* celui derrière qui je m'engage ; accorder toute *ma confiance* en celui qui me fait traverser les épreuves de la mission qui sont certes inéluctables mais sûrement pas destructrices. La pérennité de la suivance ne repose donc pas sur l'héroïsme ou la ténacité du disciple mais plutôt sur les attentes que ce dernier aura su développer à partir de la perception et des connaissances qu'il aura acquises du Seigneur : un « Sauveur compatissant¹⁷⁹ » qui, par sa parole et sa puissance, enseigne et répond constamment aux appels des siens, particulièrement dans les épreuves et les tentations, se présentant à eux comme un appui secourable et efficace.

Nous venons de définir le cheminement du disciple à la suite du Christ à partir de ces deux réalités que sont l'appel de Jésus – avec l'autorité et la puissance qui lui sont liées – et la suivance dans laquelle les appelés sont entraînés – avec son lot de nouveautés et de promesses. Ce cheminement implique donc nécessairement chez tout disciple un *changement d'attitude*, de manière à répondre positivement à certaines attentes de la part de celui qui les appelle à sa suite, dans le but d'accomplir une mission non exempte de difficultés. De fait, Matthieu soutient tout au long de l'évangile que l'on ne peut prétendre à la mission qu'à la condition que l'on soit devenu disciple, c'est-à-dire élève d'un enseignement¹⁸⁰. Or, tel est le rôle du Sermon sur la montagne qui, étalé sur trois chapitres, contribue à transmettre un enseignement visant à définir l'identité du disciple dans la pensée de Jésus. C'est à cette instruction que

¹⁷⁷ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 53.

¹⁷⁸ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre*, p. 124-125.

¹⁷⁹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 54.

¹⁸⁰ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 23.

nous voulons maintenant nous intéresser, afin de préciser davantage encore la figure du disciple dans l'évangile matthéen.

2.1.3. Qu'est-ce qu'un disciple : le Sermon sur la montagne

Le récit présente ce Sermon comme le premier grand discours de Jésus proclamant la volonté de Dieu, non seulement à l'intention des foules mais aussi de ses disciples (Mt 5,1-2). Cet enseignement revêt une importance capitale car s'il est entendu, compris et mis en pratique, il fera entrer ces auditeurs dans un nouveau mode de vie selon le cœur de Dieu. Le Sermon se déploie en trois parties : une introduction décrit le *bonheur* (béatitudes) et la *vocation* (sel et lumière) des disciples (Mt 5,1-16) ; le centre du discours définit les exigences divines – la *meilleure justice* (Mt 5,17-7,12) ; la conclusion exhorte à un comportement actif dans une *obéissance fidèle* (Mt 7,13-29). Ayant déjà étudié cette conclusion visant la mise en pratique de la Parole, il nous faut encore comprendre non seulement le sens de ces exigences afin d'y répondre de manière cohérente, mais aussi la raison pour laquelle Jésus promeut une telle obéissance à son auditoire.

2.1.3.1. *L'heureuse condition de disciple : à la source de l'évangélisation*

Cette obéissance fidèle implique nécessairement un type de comportement correspondant à un agir précis que dévoilent les béatitudes. En répondant favorablement à ce programme de vie, les auditeurs de cette charte se verront alors récompensés par le jugement de Dieu, d'où le fait qu'ils soient considérés comme bienheureux. En outre, le mot *heureux* se retrouve toujours incéré dans cet évangile – et dans toute la Bible – au sein d'une formule de félicitation adressée à celui qui marche *déjà* sur la bonne voie (Mt 11,6 ; 13,16 ; 16,17 ; 24,46). De fait, ce Sermon s'adresse à ceux qui ont *déjà* été appelés à suivre Jésus¹⁸¹. Or, nous verrons plus loin que les disciples sont appelés en vue d'une mission similaire à celle de leur maître : travailler à la venue du Royaume de Dieu.

a) *Une conversion aux valeurs du Royaume*

Dans cette logique, les béatitudes constituent autant de dispositions à adopter pour qu'eux-mêmes puissent *déjà* adhérer aux valeurs du Royaume et même vivre ces exigences concrètement, *avant* d'avoir à les annoncer. Voilà pourquoi les béatitudes forment un tout qui s'ouvre et se conclut par une même expression révélant le sens de ces exigences : l'acquisition du Royaume – « Le Royaume des cieux est à eux » – ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 5,3.10). Subdivisées en deux groupes ponctués par le mot « justice » – δικαιοσύνην (Mt 5,6.10), les premières (Mt 5,3-6) promeuvent l'attitude confiante envers Dieu alors que les suivantes (Mt 5,7-10) précisent un comportement. Une

¹⁸¹ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 24.

neuvième béatitude confirme la persécution annoncée par la huitième béatitude, la développant en passant d'un pronom personnel à un autre : de « ceux qui » – αὐτοὶ – à « vous » – ὑμεῖς.

Ce changement n'est pas sans signification pour les disciples invités à incarner eux-mêmes ces valeurs méconnues ici-bas et pourtant riches de promesses. En effet, comme le fait remarquer Claude Tassin, l'heureuse condition des disciples peut paraître ambiguë : « se conformer aux béatitudes apporte un réel bonheur qui, cependant, rencontrera de rudes oppositions car le message implique une attitude prophétique, une remise en cause des valeurs ordinaires de ce monde¹⁸² ». Aussi, la crucifixion du Seigneur pourrait laisser entendre que les béatitudes constituent en fait un projet irréalisable en ce monde. Mais l'évangéliste Matthieu s'adresse avant tout à un groupe de disciples au sein duquel il espère voir des croyants *se convertir* à ces valeurs en s'éduquant les uns les autres à la Parole de Dieu, édifiant le Royaume des cieux à partir de cette *communauté de foi* : les pauvres d'esprit – πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Mt 5,3) – sont par exemple ceux qui, conscients de leur responsabilité de fils de Dieu – υἱοὶ θεοῦ (Mt 5,9) et dans une attitude d'humilité, refusent de dominer leurs frères, tout en se fiant à Dieu qui assurera le bon droit.

b) Le témoignage de la communauté : accomplir les œuvres du Royaume

Dans la continuité, les quatre versets concluant cette charte des béatitudes soulignent cette responsabilité à la face du monde qu'endossent ceux qui veulent vivre selon les valeurs du Royaume : montrer aux hommes à travers leurs « belles œuvres » – καλὰ ἔργα – toute la beauté résultant d'une confiance et d'un engagement total accordés au Christ¹⁸³.

C'est pourquoi les disciples se voient affublés de deux images allant en ce sens : « Vous êtes le sel de la terre » – Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς (Mt 5,13) et « Vous êtes la lumière du monde » – Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Mt 5,14). Autrement dit, les croyants ont pour tâche de maintenir la saveur du monde par leur fidélité constante à l'esprit des béatitudes ; dans le cas inverse, ils perdraient leur fonction puisque rien ne peut saler le sel. Pareillement, par leur obéissance exemplaire à la Loi, les disciples espèrent attirer à eux de nouveaux croyants, à l'image de la ville-lumière – Jérusalem – censée rassembler toutes les nations en son sein (Is 60), ou encore du Peuple élu consacré comme « lumière des nations » (Is 42,6 ; 49,6)¹⁸⁴.

Telle est la vocation des disciples selon le récit matthéen : comme le sel enfoui dans la pâte ou encore une lumière qu'on ne peut cacher, la *communauté* des disciples doit témoigner publiquement de ses belles œuvres dans l'épaisseur du monde, afin que « les hommes » – τῶν ἀνθρώπων (Mt 5,16) – ou plus précisément les non-croyants selon la logique de Matthieu, puissent rendre gloire à Dieu, après

¹⁸² Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 25.

¹⁸³ Jacques DUPONT, *Le message des béatitudes* (Cahiers Évangile, 24), Coutances, Cerf, 1978, p. 40.

¹⁸⁴ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 26.

avoir découvert et adhéré aux valeurs du Royaume développées précisément par Jésus dans son Sermon sur la montagne *et* incarnées par ses disciples désormais promis à la béatitude.

Encore faut-il comprendre clairement *pourquoi* Jésus enseigne la volonté de Dieu et ses exigences à travers ces valeurs du Royaume avec autant d'autorité, au risque de s'opposer à l'autorité même de la Loi et des Prophètes (Mt 5,17). Aussi est-il utile de se demander encore dans quelle mesure et selon quelle interprétation la révélation de la volonté de Dieu transmise dans l'Ancien Testament demeure une exigence *contraignante* pour la vie des disciples, alors qu'ils sont appelés à suivre Jésus dans la nouveauté de son enseignement, sur le chemin du Royaume des cieux.

2.1.3.2. Jésus, l'interprète de la Loi : l'authenticité du discipulat

Nous venons d'observer que la notion de justice – δικαιοσύνην – apparaît deux fois dans les béatitudes. Dans l'ensemble du récit, Matthieu en use à sept reprises pour exprimer le comportement fidèle à la volonté de Dieu¹⁸⁵. En effet, la quête de justice en vue du bonheur eschatologique est précisément ce à quoi le Christ appelle ses auditeurs dans le Sermon sur la montagne (Mt 5,6.10) : il s'agit de la *justice du Royaume* – Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (Mt 6,33) – présentée aux disciples comme un *chemin* – ὁδὸς δικαιοσύνης (Mt 21,32) – au sein duquel la rectitude éthique de l'homme constitue la réponse à cet appel. Bien que les disciples ne soient jamais déclarés justes dans l'évangile matthéen¹⁸⁶, ils peuvent aspirer à la justice en accomplissant la Loi promulguée dans l'Ancien Testament, précisément à partir de leur obéissance aux enseignements de Jésus.

a) L'accomplissement total de la Loi : Jésus, un modèle pour tout disciple

Selon Matthieu effectivement, le Christ assure l'accomplissement de la Loi et des Prophètes (Mt 5,17) de deux manières : en *enseignant* la volonté originarie du Père et en l'*appliquant* lui-même dans une obéissance fidèle à tout instant de sa vie : « Jésus ne fait pas que proclamer la justice nouvelle, il la vit. Il devient ainsi le modèle de son enseignement¹⁸⁷ ». Autrement dit, Jésus obéit aux préceptes de la Loi – le Décalogue au cœur des cinq livres de la Torah – tout en révélant la vraie portée et toute la plénitude des termes exprimant la volonté divine à l'égard du peuple avec qui Dieu a scellé une Alliance indéfectible – l'enseignement des Prophètes sur la Loi. De cette façon, Jésus valide définitivement l'ensemble de la Révélation en présentant la Loi comme une vérité universelle à disposition de tout homme de bonne volonté, tout en affirmant dorénavant sa souveraineté par rapport à la Torah¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Mt 3,15 ; 5,6.10.20 ; 6,1.33 ; 21,32.

¹⁸⁶ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 34.

¹⁸⁷ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 35.

¹⁸⁸ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 19.

Cette affirmation ne reste pas sans conséquence, comme le fait très justement remarquer Jean Zumstein : « Désormais, il ne saurait y avoir de lecture et de pratique authentiques de l'Ancien Testament en dehors de l'enseignement et de la pratique du Jésus terrestre. Là, se trouve la condition nécessaire et exclusive de la meilleure justice à laquelle sont appelés les disciples¹⁸⁹ ». Or selon Matthieu, Jésus n'est nullement venu abolir la Loi ou les Prophètes, mais au contraire l'accomplir dans sa *totalité* – Μη νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (Mt 5,17). En toute logique, il faut donc que la totalité de la Torah investisse la totalité de la vie des disciples, en s'opposant à l'attitude hypocrite des autorités juives, critiquées justement pour leur fidélité partielle à l'ensemble des ordonnances de la Torah¹⁹⁰.

b) Le Sermon sur la montagne : mise en conformité de la vie du disciple

C'est à partir de cette opposition entre disciples et scribes-pharisiens, qu'il est alors possible de déterminer le comportement nouveau des disciples fondé sur l'enseignement des valeurs du Royaume. En effet, le souci prononcé chez Matthieu à définir des identités individuelles ou collectives au fil de la narration, tout en précisant régulièrement les critères éthiques et religieux auxquels sont appelés ces personnages, fait surgir une démarcation de plus en plus nette à la suite du Sermon sur la montagne entre le groupe des disciple et celui des autorités juives et religieuses. Usant de formulations définissant conjointement certaines attitudes et leurs agissements contraires, tout en désignant certains groupes comme de véritables *contre-exemples* se comportant à l'inverse de ce qui est attendu d'un point de vue éthique et religieux, Matthieu met dans la bouche de Jésus des propos similaires structurellement, qu'on peut alors raisonnablement regrouper en neuf *logia*, dont six sont incérées dans le discours sur la montagne¹⁹¹. Leur analyse permet de faire ressortir davantage la vie nouvelle du disciple esquissée par le récit matthéen.

Ainsi, Mt 5,20 traite à nouveau de la *justice* en vue du Royaume, dont nous savons désormais qu'elle joue un grand rôle dans l'évangile de Matthieu. Les contre-exemples visés sont les scribes et les pharisiens apparaissant ensemble pour la première fois dans le récit ; la justice du Royaume doit devenir celle des disciples : « si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens » – ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων (Mt 5,20a). Mais dans ce verset, l'évangéliste ne mentionne pas en quoi consiste la justice. Toutefois, une mise en relation avec les propos que tient Jésus en amont au sujet de la Loi – Mt 5,17 – lui donne clairement une dimension *christologique*, développée ensuite par opposition à sa parole dans les versets suivants : « Moi, je vous dis » - ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (Mt 5,22). En ce sens, Matthieu insiste ici sur cette orientation générale donnée

¹⁸⁹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 32.

¹⁹⁰ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 19.

¹⁹¹ Michel BERDER, « Ne soyez pas comme... », « Ne faites pas comme... ». *Étude des formes rhétoriques de démarcation attribuées à Jésus dans l'Évangile de Matthieu*, dans *Transversalités*, 139 (2014), p. 61-75 (ici p. 61-62).

à l'existence humaine en vue de se conformer réellement à la volonté de Dieu dictée dans la Loi, et que tous les gestes et enseignements de Jésus viennent confirmer et actualiser dans le but précis de guider l'agir des disciples¹⁹².

Mt 5,46-47 focalise ensuite l'attention du lecteur sur la *qualité des relations* avec autrui : le fait de n'aimer et de ne saluer *que* ses proches constitue une attitude correspondant à celle des collecteurs d'impôts *et* des païens qui apparaissent rarement en binôme au sein de l'évangile¹⁹³. Le changement de comportement souhaité est motivé théologiquement par l'affirmation présentant Dieu comme un Père accordant le soleil ou la pluie à tous les hommes, sans distinction de leurs attitudes morales. Le but à atteindre proposé aux disciples est en revanche celui d'une conduite *irréprochable*, précisément à l'image de ce Dieu impartial : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père est parfait » – Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν (Mt 5,48).

L'évangéliste fait alors suivre une série de reproches touchant aux différentes pratiques de la *vie religieuse* en vue d'obtenir la vraie « justice » – δικαιοσύνην (Mt 6,1) : l'aumône (Mt 6,2), la prière (Mt 6,5.7-8), le jeûne (Mt 6,16) pratiqués « comme les hypocrites » – ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ (Mt 6,2.5.16) ou « comme les païens » – ὥσπερ οἱ ἔθνηκοί (Mt 6,7). La dimension théologique de ces mises en garde est exprimée dès le premier verset du chapitre : « pas de récompense pour vous auprès de votre Père qui est aux cieux » – μή γε μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 6,1) ; cette rétribution/récompense – μισθὸν (Mt 5,2.5.16) est développée par la suite, à chaque occasion et toujours liée à Dieu : « ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » – ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι (Mt 6,4.6.18) ; « votre Père sait ce dont vous avez besoin » – ὁ πατήρ ὑμῶν ὃν χρεῖαν ἔχετε (Mt 6,8). En effet, il s'agit ici d'être juste devant Dieu de qui viendra la vraie récompense qui n'est donc nullement terrestre, humaine ou temporelle comme celle des hypocrites, obtenue à la suite de leurs comportements ostentatoires dans les synagogues et les rues (Mt 6,2), évoluant à l'opposé de l'agir du disciple invité à opérer les bonnes œuvres dans le *secret* – ἐν τῷ κρυπτῷ (Mt 6,4.6.18).

Que ce soit par mode d'opposition – visant l'incompatibilité – ou par comparaison et gradation – orientant le propos vers une amélioration ou une progression, Matthieu développe donc une rhétorique narrative accumulant toujours plus de critères de démarcation qui, une fois réunis, redéfinissent les divers domaines de l'existence humaine et religieuse, et précisent ainsi la vie nouvelle du disciple. Insérées dans ces prises de parole, il n'est donc pas anodin de constater que six de ces neuf *logia* se retrouvent dans le Sermon sur la montagne, faisant dire à Michel Berder que ces formules ont effectivement et « essentiellement pour visée de contribuer à définir la figure du disciple de Jésus, à en

¹⁹² Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le monde de la Bible, 6), Genève, Labor et Fides, 1995, 2^e éd. augmentée, p. 141.

¹⁹³ Mt 5,46-47 et Mt 18,17, au sujet de la correction fraternelle.

construire l'identité¹⁹⁴ » : la conduite irréprochable dans les relations fraternelles, l'authenticité des actes religieux réalisés dans la discrétion, l'agir orienté vers la justice de Dieu constituent ainsi autant de critères visant une mise en *conformité* de la vie de ceux qui, répondant à l'appel du Christ, le suivent tout en s'apprêtant à être envoyés en mission, pour justement *faire* des disciples. Cette figure des disciples étant désormais précisée, nous pouvons poursuivre notre étude en orientant notre recherche sur la mission qui les attend.

2.2. La mission dans l'évangile de Matthieu

D'emblée, il est nécessaire de rappeler que les écrits néotestamentaires ignorent le mot *mission* de même que l'adjectif *missionnaire* « au sens que leur donnera ultérieurement l'histoire de l'Église¹⁹⁵ ». Néanmoins, en clôturant son récit par l'ordre d'envoi que le Ressuscité adresse aux onze (Mt 28,19-20), Matthieu donne délibérément une coloration missionnaire à l'ensemble de son œuvre, mais dans la continuité du ministère public du Jésus terrestre tout orienté vers la réalisation d'une mission particulière. De fait, la première mission qui se présente au lecteur, avant même celle des disciples (Mt 10), est celle du Christ. Les douze ayant pour tâche de prolonger la mission de leur maître et Seigneur, il convient donc d'abord de bien cerner celle-ci.

2.2.1. La mission de Jésus

Lorsque Jésus adresse son premier appel à le suivre aux deux frères occupés à jeter leurs filets à la mer, il trahit en quelque sorte une des finalités de sa mission : faire de ces futurs disciples « des pêcheurs d'hommes » – ποιήσω ὑμᾶς ἀλιεῖς ἀνθρώπων (Mt 4,19b). Comprendre le sens et la visée de cette promesse demande de débiter notre recherche en amont de cet appel, lors du baptême de Jésus au cours duquel ce dernier semble emboîter le pas dans une mission qui le précède déjà : celle de Jean le Baptiste.

2.2.1.1. L'appel à la conversion

De fait, l'évangéliste glisse dans les paroles du Baptiste une information capitale : « Convertissez-vous car le Règne des cieux s'est approché ! » – Μετανοεῖτε : ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 3,2). Dieu a décidé d'instaurer son règne sur la terre, précisément en faveur des « pauvres » et des « persécutés pour la justice » (Mt 5,3.10). Aussi, l'approche de ce règne ne peut se concrétiser sans une réelle conversion¹⁹⁶. Certes, le baptême de Jean ne sous-entend pas la rémission des péchés (Mt 3,6), puisque seul le sang du Christ apporte le pardon – τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν

¹⁹⁴ Michel BERDER, « Ne soyez pas comme... », p. 73.

¹⁹⁵ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, dans *Spiritus*, 235 (2019), p. 177-188 (ici p. 177).

¹⁹⁶ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 17.

ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mt 26,28) ; mais il ne permet pas non plus d'échapper au Jugement qui accompagnera la venue du Messie, c'est-à-dire « à la colère qui vient » – φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς (Mt 3,7) que Jean le Baptiste cite nommément, en vue de dénoncer cette conversion de façade dans le chef des pharisiens et des sadducéens qui affluent vers lui. En effet, le Baptiste situe sa mission par rapport à celui qui vient derrière lui – ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (Mt 3,11a), dont il dit qu'il baptisera dans l'Esprit Saint et le feu – αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί (Mt 3,11b).

Or la sainteté de Dieu exige la sainteté de l'homme, c'est-à-dire *faire* ce que Dieu attend de tout homme, en répondant à sa volonté et en obéissant à sa Loi. Nécessitant un authentique engagement de toute la personne dans des actes concrets, seul ce comportement extérieur témoigne d'une démarche de conversion plus intérieure, qui accompagne la véritable appartenance au peuple choisi : produire un fruit digne de la conversion – Ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας (Mt 3,8)¹⁹⁷. La plongée baptismale vise donc deux réalités¹⁹⁸ : le droit divin de juger selon des *critères propres à Dieu* – ceux des béatitudes – et non selon une identité particulière de « fils d'Abraham » – τέκνα τῷ Ἀβραάμ (Mt 3,9) ; la *nécessité* d'une conversion du comportement en vue de répondre à cette volonté de Dieu, dont la logique n'est pas celle des hommes (Mt 16,23).

C'est dans ce cadre narratif que résonne la première parole de Jésus, riche d'informations pour l'ensemble du récit évangélique. Le sens de sa venue et de son baptême, de même que le programme de sa mission – commune à celle du Baptiste – y sont en effet énoncés de manière lapidaire : « Laisse faire maintenant : c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice » – Ἄφες ἄρτι: οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην (Mt 3,15). Réservée dans un premier temps aux formules introductives des citations prophétiques (Mt 1,22 ; 2,15.17.23), cette occurrence du verbe *plèrom* s'applique ici au tout premier emploi dans l'évangile du terme *justice*. Tant l'accomplissement des prophéties que celui de la justice de Dieu – la Loi – trouvent bel et bien leur plénitude en la personne de Jésus, dont la mission est désormais définie : dévoiler *et* accomplir la volonté de Dieu dans son intégralité. À cet effet, son baptême confirme non seulement son statut de « fils bien-aimé » désigné par Dieu lui-même – Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (Mt 3,17) mais aussi l'exigence d'une *réelle* conversion proclamée par le Baptiste et que Jésus assume lui-même, non par nécessité personnelle mais à titre d'exemplarité, pour inciter l'humanité pécheresse à faire de même.

Conduit par ce même Esprit auquel faisait déjà allusion le Baptiste, Jésus est alors conduit au désert pour être soumis aux trois tentations fondamentales liées à l'accomplissement de sa mission et son statut de Fils de Dieu : la faim du pouvoir économique (Mt 4,3-4), religieux (v. 5-7) et politique (v. 8-10). Recourant à la Parole de Dieu, Jésus sort victorieux de cette joute oratoire avec Satan, en

¹⁹⁷ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 15.

¹⁹⁸ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 17-18.

rétablissant le vrai sens du Royaume des cieux qui ne peut se comprendre selon la vision purement terrestre du pouvoir royal¹⁹⁹. Cette victoire de Jésus constitue un véritable encouragement pour tous les futurs fils de Dieu qui, ordonnés à la poursuite de cette mission, seront eux aussi exposés à ces mêmes tentations dans leur vie de foi²⁰⁰. C'est donc dans le sillage de la mission du Baptiste que s'inscrit la mission de Jésus qui deviendra bientôt source d'inspiration pour ses disciples. Nous tenterons d'en cerner sa mise en œuvre à partir de deux clés d'interprétation.

2.2.1.2. Deux modes opératoires pour une seule mission : enseigner et incarner le Royaume des cieux

Jésus définit lui-même les quatre aspects fondamentaux caractérisant la réalisation de sa mission : *accomplir la Loi* (Mt 5,17) en révélant et en incarnant la justice de Dieu ; *appeler des pécheurs* (Mt 9,13) en leur indiquant un chemin de conversion ; *jeter le glaive sur la terre* (Mt 10,34-35) en soulignant la nécessité de redéfinir et même de trancher dans les relations sociales et familiales à partir de ce choix radical pour le Royaume ; *servir et donner sa vie* (Mt 20,18) au sein d'une mission qui implique l'engagement de toute la personne. Jésus réalise tout cela en vue d'un seul but : l'avènement du Royaume des cieux qu'il se doit de proclamer, enseigner et incarner.

a) Première clé d'interprétation : le ministère d'enseignement de Jésus

Après avoir appris l'arrestation de Jean – Ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη (Mt 4,12), Jésus proclame de fait ce que révélait déjà le Baptiste : « Convertissez-vous car le Règne des cieux s'est approché » – Μετανοεῖτε: ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 3,2 // 4,17). La venue de ce règne est une bonne nouvelle qu'il faut proclamer ; bien plus, cet Évangile devra être proclamé dans le monde entier – κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ (Mt 24,14) ; κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Mt 26,13), confirmant par là que le message prêché par les disciples après Pâques n'aura d'autre contenu que celui proclamé au travers des prédications du Jésus terrestre²⁰¹. Dans cette logique, l'accent sotériologique propre au récit matthéen en est modifié : « le destin de Jésus ne se noue plus exclusivement à la croix – c'était la position de Paul et Marc –, il s'accomplit dans l'activité du Christ *enseignant* les siens. Cette perspective est développée de façon exemplaire dans la scène finale de l'évangile²⁰² ». De fait, telle est l'activité de Jésus :

« Puis parcourant toute la Galilée, il enseignait dans leurs synagogues, proclamait la Bonne Nouvelle du Règne et guérissait toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » – Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν: καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας,

¹⁹⁹ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 248.

²⁰⁰ Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 20-21.

²⁰¹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 27-28.

²⁰² Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 28.

ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους, καὶ παραλυτικούς· καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς (Mt 4,23) ;

« Jésus parcourait toutes les villes et les villages, il y enseignait dans leurs synagogues, proclamant la Bonne Nouvelle du Royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité » – Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (Mt 9,35) ;

« Or, quand Jésus eut achevé de donner ces instructions à ses douze disciples, il partit de là enseigner et prêcher dans leurs villes » – Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν (Mt 11,1).

Entre ces versets apparaissent d'ailleurs d'autres mentions similaires : « Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école » – Ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ (Mt 11,29a) ; « car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères » – εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε (Mt 23,8b) ; « chaque jour j'étais dans le temple assis à enseigner, et vous ne m'avez pas arrêté » – Καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με (Mt 26,55b). Reliée aux différents discours ponctuant le ministère de Jésus, Matthieu manifeste que la vie publique de Jésus consiste en grande partie à instruire les disciples, les assemblées et les foules qui le suivent ou se rassemblent autour de lui. Cette priorité donnée à l'enseignement sera même à la base de la mission ordonnée aux disciples : « leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » – διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (Mt 28,20a). Aussi, bien que le titre de *maître* – διδάσκαλος – ne soit jamais employé par les disciples – ceux qui sont reconnus comme tels – dans leurs relations avec Jésus, il est délibérément employé par Jésus à son sujet (Mt 10,24.25 ; 23,8 ; 26,18) alors que le verbe *enseigner* – διδάσκων – est usité neuf fois²⁰³ pour caractériser l'action de son ministère public, que l'on peut qualifier à raison de *didactique*. En effet, Jésus ne se contente pas d'édicter des paroles avec autorité ; il leur assure une certaine efficacité en recourant à autant de gestes de pardon, de guérison ou de libération qui viennent rythmer sa mission et authentifier la venue du Royaume qu'il proclame²⁰⁴.

b) Deuxième clé d'interprétation : le ministère de délivrance de Jésus

Particulièrement dans les chapitres 8 et 9, où sa mission se réalise à une cadence soutenue ponctuée par la réalisation de dix miracles, ces gestes de salut comportent une signification tout aussi importante pour la mission que les cinq grands discours qu'il proclame. En effet dans un évangile, autant les *paroles* que les *gestes* de Jésus ont leur pertinence : ils révèlent ensemble toute la richesse de

²⁰³ Mt 4,23 ; 5,2 ; 7,29 ; 9,35 ; 11,1 ; 13,54 ; 21,23 ; 22,16 ; 23,8.

²⁰⁴ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 36-37.

sens contenue dans le récit évangélique. Dès lors, la manière avec laquelle Jésus pose des actes personnels en vue d'*incarner* le Royaume mérite d'être prise en considération et donc brièvement caractérisée, et ce avec d'autant plus d'attention que les disciples auront à s'en inspirer eux-mêmes afin de poursuivre cette mission. En ce sens, au-delà du mouvement continu qui caractérise déjà globalement la mission – Jésus étant régulièrement sujet de verbes de mouvement, trois autres thématiques permettent de déterminer plus en détail l'œuvre missionnaire assumée par le Christ.

Les lieux privilégiés par la mission

Il s'agit tout d'abord des lieux de la mission que sont les maisons et les familles. En effet, si le mot *maison* – οἰκία – n'est pas rare dans l'évangile, il ne revient pas moins de seize fois sur seulement cinq chapitres (Mt 8-12), si bien que Christophe Paya la définit comme un lieu privilégié de la mission du Christ : « La maison est donc tout d'abord à la confluence des besoins et des souffrances des humains, d'une part, et du ministère de Jésus, d'autre part. Elle est le lieu où se rencontrent le péché et le salut, la maladie et la guérison. Elle est le lieu où Jésus s'assied à la table de la misère humaine²⁰⁵ ». En outre, ce lieu souligne également un facteur favorisant l'exercice missionnaire de Jésus : les demandes individuelles qu'il vient donc satisfaire à domicile²⁰⁶, car « c'est lorsque les distances sont minimales que peut s'établir la relation missionnaire²⁰⁷ ». Toutes ces guérisons montrent ainsi que la mission de Jésus s'accomplit avant tout dans le cadre de rencontres personnelles à caractère privé qui prendront néanmoins par la suite une dimension publique à l'origine de diverses tensions et réactions²⁰⁸.

Les destinataires de la mission

Ensuite viennent les personnes visées par l'activité missionnaire de Jésus. Bien que les chapitres 8 et 9 donnent indéniablement un ancrage israélite au ministère de Jésus, deux indices laissent présager dès le début du récit évangélique que sa mission vise également les *nations* : la justification prophétique de l'activité de Jésus parmi les païens (Mt 4,15-16) ; l'origine unique des foules affluant vers lui – la Galilée et la Décapole, Jérusalem, la Judée et le territoire au-delà du Jourdain (Mt 4,25). Symboliquement, les nations croisent effectivement le chemin missionnaire de Jésus par le biais de rencontres d'individus ou de groupes définis, et même par l'intermédiaire d'actes et de gestes au travers desquels Jésus franchit les frontières des nations²⁰⁹. Deux longs récits (neuf et sept versets) repris dans ces deux chapitres confirment cette réalité en mettant en scène des païens s'approchant de Jésus ou lui barrant la route : le portrait élogieux du centurion romain (Mt 8,5-13) en fait un éminent personnage représentatif des nations, dont la demande exprimée avec foi préfigure celle de beaucoup d'autres ; le

²⁰⁵ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 81.

²⁰⁶ Mt 8,5-13 ; 8,14-15 ; 9,10.18-26.27-31.

²⁰⁷ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 170.

²⁰⁸ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 165-166.

²⁰⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 83-92.

pays des Gadaréniens (Mt 8,28-34) où les citadins rejettent Jésus alors que celui-ci a volontairement fait la traversée jusqu'à eux.

De la sorte, l'évangéliste souligne que Jésus franchit délibérément des limites qui ne sont pas sans rapport avec la symbolique des nations. Il s'agit de frontières géographiques (traverser le lac pour se rendre en terre païenne – Mt 8,18.28), rituelles (toucher un lépreux – Mt 8,1-4), sociales (guérir le serviteur d'un centurion romain – Mt 8,5-13) ou encore sexuelles (guérir la belle-mère de Pierre – Mt 8,14-15). Cette manière d'accomplir sa mission conduit donc Jésus à entrer en contact avec les nations, donnant ainsi une dimension *universelle* à son élan missionnaire orienté vers les périphéries, si bien qu'« on peut dire que dans ces chapitres les marges se rapprochent du centre, ou bien que le centre se rapproche des marges²¹⁰ ».

Le contexte de la mission

Enfin, il convient encore d'épingler les *oppositions* auxquelles Jésus doit faire face pour assurer la poursuite de sa mission. Dans le chapitre 9, les rencontres privées et les fruits qui en découlent (guérisons) acquièrent progressivement une certaine renommée (Mt 9,26), suscitant le regard critique de diverses franges de la population. Jésus devient alors l'objet d'une opposition qui se précise au fil du récit : elle se présente à lui sous forme d'accusations dont l'expression de la gravité va grandissante : raisonnements intérieurs, moqueries, satire publique²¹¹.

La première a pour origine le milieu des scribes – τινὲς τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς, Οὗτος βλασφημεῖ (Mt 9,3) : le *blasphème* – terme qui apparaît pour la première fois dans le récit – dont est accusé Jésus n'est cependant pas exprimé car il reste à l'état de réflexion intérieure que Jésus dénonce lui-même, parlant de « mauvaises pensées » – ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν, Ἵνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; (Mt 9,4).

La seconde accusation provient de la foule – Καὶ κατεγέλων αὐτοῦ (Mt 9,24) : les *moqueries* semblent se baser sur une certaine incompréhension du propos de Jésus visant la jeune fille ; les moqueurs ne sont pas explicitement nommés, restant cachés derrière l'anonymat de la foule chassée dehors – δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος (Mt 9,25).

La troisième forme d'accusation va à l'opposé de l'admiration des foules s'étonnant de l'exorcisme que vient de réaliser Jésus sur un sourd-muet – ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι (Mt 9,33) : les pharisiens profèrent ici une véritable *accusation* – Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια (Mt 9,34) ; la gravité de l'accusation ressort d'autant plus que « ce récit a la particularité d'être l'un des

²¹⁰ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 92.

²¹¹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 92-95.

rares, voir le seul récit évangélique où le dernier mot est laissé aux adversaires de Jésus²¹² ». Cette opposition grandissante alourdit l'atmosphère dans laquelle Jésus réalise sa mission ; l'accroissement de la violence envers sa personne au sein des chapitres 11 et 12 l'obligera même à durcir ses paroles à l'égard de « cette génération » – τὴν γενεὰν ταύτην (Mt 11,16), « mauvaise et adultère » – Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς – mais aussi des « villes » – Τότε ἤρξατο ὀνειδίζειν τὰς πόλεις (Mt 11,20a)²¹³.

Comme nous venons de le constater, cette manière selon laquelle Jésus assume sa mission – répondre aux sollicitations privées ; se tourner vers les nations ; faire face à l'opposition – montre combien le savoir que Jésus entend transmettre à ses disciples, en vue de les préparer à la mission, ne se réduit pas à une simple succession d'enseignements théoriques sur le Royaume des cieux. Au contraire, il repose également sur la transmission de véritables *compétences* et *attitudes* distillées au sein d'un parcours formateur ponctué tantôt par des discours, tantôt par des gestes concrets de salut (guérison, exorcisme, pardon). La mission de Jésus ayant été cernée à partir de son origine lors de son baptême, puis au travers de sa vie publique dans ses lieux, son horizon et son atmosphère, nous pouvons maintenant envisager la mission des disciples proprement dite, en analysant le discours d'envoi qui lui est lié (Mt 10).

2.2.2. La mission des disciples

Le discours du chapitre 10 s'incère dans un contexte narratif au sein duquel nous venons de voir s'opérer de nombreux déplacements géographiques. A cet égard, deux observations peuvent être formulées : à l'issue de ce discours sur la mission, Jésus part – Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα μαθηταῖς αὐτοῦ, μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν (Mt 11,1), puis ses déplacements se réduisent considérablement au profit de ses nombreuses prises de paroles ; bien qu'envoyés en mission dans l'urgence du moment (Mt 9,37-38), les disciples restent statiques ou même absents, ne remplaçant même pas Jésus dans d'éventuels déplacements. En effet, le récit matthéen ne mentionne aucun départ en mission, ne dit pas un mot sur un hypothétique accomplissement de la mission, et ne fait donc pas écho d'un retour de mission des disciples²¹⁴. Même s'il paraît probable que Matthieu ait délibérément fait abstraction de la réalisation concrète de cette mission galiléenne et pré-pascale afin d'élargir la portée de ces recommandations missionnaires au-delà de l'événement pascal²¹⁵, ce *blanc* laisse entendre d'un point de vue narratif au lecteur – libre de

²¹² Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 96.

²¹³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 99.

²¹⁴ Élian CUVILLIER, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ? À propos d'une tension féconde dans le premier évangile*, dans WÉNIN André, FOCANT Camille (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 191), Leuven-Paris-Dudley, Leuven university press, 2005 p. 251-258 (ici p. 254).

²¹⁵ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (Orbis Biblicus et Orientalis, 16), Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1977, p. 33.

combler ce blanc²¹⁶ – que le mouvement missionnaire initié par Jésus dans la première partie du récit est ici « absorbé, ou réorienté par le discours du chapitre 10²¹⁷ ». Le temps narratif est comme suspendu à la réalisation de deux tâches précises : *relire* la mission déjà initiée par Jésus (Mt 9,35-38) ; *transmettre* aux disciples quelques instructions issues de cette relecture (Mt 10,1-42).

Ne constatant aucun déplacement géographique dans cette phase du récit, Matthieu semble également orienter l'effort de compréhension de ses lecteurs vers un déplacement tout autre, se réalisant précisément dans la vie et les attitudes des disciples. C'est ce que nous allons tenter d'appréhender par la suite, en analysant le contenu de ces instructions et ses conséquences sur la vie missionnaire des disciples.

D'emblée, cette longue prise de parole sans interruption peut être considérée à juste titre comme une véritable instruction ; elle est introduite en ce sens à l'aide du verbe *prescrire* – ὁ Ἰησοῦς, παραγγέλλας αὐτοῖς, λέγων (Mt 10,5a). D'un emploi restreint dans ce récit – une seule autre occurrence en Mt 15,35, ce verbe reçoit néanmoins un écho au terme de ce discours, par l'apparition unique dans cet évangile de sa traduction *donner des instructions* – ὁ Ἰησοῦς διατάσσων τοῖς δώδεκα (Mt 11,1a), renforçant ainsi le statut d'instruction de cette prise de parole²¹⁸.

En outre, la délimitation de ce long discours peut se justifier à partir d'une comparaison des versets 9,35 et 11,1 faisant apparaître à la fois l'usage de mots communs – « Jésus », « ville », « leur », « enseigner », « proclamer » – mais aussi un genre littéraire analogue : alors que 9,35 résume le ministère de Jésus, la conclusion du discours en 11,1 s'opère par une reprise de ce ministère qui fait dire à Christophe Paya que nous sommes ici en présence d'un « résumé proleptique²¹⁹ ». Mt 9,35-38 peut quant à lui être considéré à bon escient comme une « préface du discours d'envoi²²⁰ ». Encore faut-il en extraire non seulement la fonction que cette dernière opère sur l'ensemble des instructions missionnaires qui vont suivre, mais aussi le sens qu'elle donnera à la future mission des disciples.

2.2.2.1. Au fondement de l'activité missionnaire : l'abondance et le manque vécu dans l'urgence (Mt 9, 35-38)

Cette préface narrative enracine tout d'abord le discours missionnaire dans le ministère de Jésus (Mt 9,35a) : la puissance et l'ampleur de ce ministère sont clairement soulignées par l'efficacité et la globalité des guérisons obtenues sur *tous* les malades et *tous* les infirmes – θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (Mt 9,35b) – au point de se demander d'ailleurs comment les douze disciples

²¹⁶ Élian CUVILLIER, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ?*, p. 255.

²¹⁷ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 105.

²¹⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 110.

²¹⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 112.

²²⁰ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu*, p. 30.

pourraient encore légitimement trouver leur place au sein d'une œuvre de salut apparemment réalisée avec succès et en totalité par Jésus²²¹.

Dans un second temps, la narration se focalise sur la situation présente traduite à travers le regard et l'analyse que Jésus en donne (Mt 9,36-37). Ce regard n'est pas inconnu du lecteur qui l'a déjà rencontré à d'autres occasions dans le récit (par exemple : appel des disciples – Mt 4,18.21 ; appel de Matthieu – Mt 9,9 ; guérison de la belle-mère de Pierre – Mt 8,14). À chacune de ces occasions, le regard porté par Jésus sur une situation précise le poussait à poser un acte ou à transmettre une parole. Mais dans ce cas présent, il s'agit avant tout d'une souffrance intérieure dont nous fait part exceptionnellement Matthieu au sujet de Jésus, dès lors pris de pitié pour les foules – ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν. Situait l'instruction missionnaire à la suite de cette compassion, la narration souligne qu'« être missionnaire, c'est être passionné pour le bonheur (le salut) de tout homme²²² », à l'instar de ce que fit Jésus durant toute sa vie publique, toujours prompt à répondre favorablement aux nombreuses sollicitations.

Bien que le ministère de Jésus ait déjà trouvé son essor et un succès certain, les foules sont cependant présentées comme des brebis harassées et prostrées, qui plus est *sans* berger – ἐσκυλμένοι καὶ ἐρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. La vulnérabilité et la faiblesse décrivent une situation de *besoin* criant et de *manque* tragique en attente d'une solution urgente²²³, créant en quelque sorte une brèche au sein du ministère de Jésus, ou en tout cas une incomplétude que les disciples seront peut-être appelés à résorber eux-mêmes. De fait, certains exégètes voient dans l'absence de berger une critique implicite des autorités de l'époque qui auraient dû normalement assumer ce rôle. Mais le titre de berger n'apparaît dans l'évangile matthéen qu'en lien avec le Christ²²⁴, si bien que malgré la présence reconnue de Jésus auprès des foules dans toutes les villes et villages (Mt 9,35a), il est plus pertinent de considérer que ce berger absent, provoquant la détresse des foules, vise bel et bien le Christ dont le manque et la compassion le pousseront nécessairement à réagir immédiatement : « Alors il dit à ses disciples » – Τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (Mt 9,37a).

Le constat qu'il énonce introduit alors une seconde image : la moisson – θερισμὸς πολὺς (Mt 9,37b) – dont l'abondance fait forcément écho à l'idée de totalité déjà rencontrée dans le ministère de Jésus (Mt 9,35-36). Tenant compte des deux autres usages de cette image dans l'évangile (Mt 13,30 ; 13,39), la moisson attire à nouveau l'attention du lecteur sur le jugement final dont il sait la place essentielle que Matthieu lui attribue dès le début du récit (Mt 3,7-10). Le caractère eschatologique de la moisson ne peut donc pas être évité : « la fin fait irruption dans le présent sans que le verdict final soit

²²¹ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 168-169.

²²² Michel HUBAUT, *L'alliance est accomplie*, p. 140.

²²³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 122, 127.

²²⁴ Mt 2,6 ; 25,32 ; 26,31.

encore tombé, ce qui laisse la porte ouverte à une issue positive²²⁵ ». En cela se côtoieront inévitablement le jugement *et* la compassion jusqu'à la fin du récit matthéen, alors que le destin eschatologique des foules dépend désormais de l'attitude que manifesteront les disciples face à elles, à l'issue de cette instruction missionnaire.

Ici aussi, l'abondance de la moisson laisse place à un *manque* : les ouvriers sont peu nombreux – ἐργάται ὀλίγοι (Mt 9,37b). Passant d'un berger à des ouvriers, la narration invite à penser que les disciples ne deviendront certes pas ce berger mais bien plutôt ces ouvriers de la moisson, comme le sous-entendra plus tard Jésus (ἄξιός γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ – Mt 10,10). À cet égard, il leur est demandé comme première responsabilité de prier face à la gravité de la situation. Cet acte de piété est intimement lié à la moisson dont le terme revient deux fois dans la formulation de la requête (Mt 9,38).

En outre, il y est fait mention d'un « maître de la moisson » – τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ. L'identité sous-entendue est probablement celle de Dieu, bien que le récit suggère aussi celle de Jésus, tenant compte de cette même aptitude à envoyer en mission (Mt 10,5). Reliée à ce qui la précède, c'est-à-dire le ministère de Jésus (Mt 9,35) et la vision des foules (Mt 9,36), la parabole de la moisson met en lumière trois points essentiels qualifiant la mission des disciples : elle s'effectue toujours en rapport à des *personnes* ; elle est la *continuité* et l'*aboutissement* du ministère de Jésus, constituant donc bien un achèvement eschatologique pour lequel il convient de prier ; elle a Jésus comme maître, envers qui les ouvriers doivent reconnaître une *autorité supérieure* qui permettra à Jésus de les envoyer promptement et vigoureusement en mission, après les avoir instruits.

2.2.2.2. Les douze apôtres : la communauté missionnaire en formation (Mt 10, 1-5a)

Jésus se présente comme celui qui exauce la prière, avant même qu'elle soit adressée au maître de la moisson, comme pour souligner une fois encore l'urgence et la nécessité de la mission²²⁶. Et puisqu'il a cette capacité d'envoyer des ouvriers dans sa moisson, il lui faut d'abord les *appeler*.

a) L'intimité impérative avec le maître : la transmission d'une autorité

Dans l'ensemble de ce second discours, l'absence du verbe *s'approcher* – déjà rencontré dans le récit par rapport aux foules et aux disciples – met particulièrement bien en relief cet appel relevant exclusivement de l'initiative de Jésus et de son autorité. Alors qu'habituellement les disciples viennent vers Jésus pour entendre ses discours, c'est lui qui les appelle dans ce cas présent, pour être *auprès* de lui – προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ (Mt 10,1a). Bien que Matthieu ne précise pas que

²²⁵ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 130.

²²⁶ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 432.

Jésus choisit ses disciples parmi un groupe plus nombreux²²⁷, cet appel limité à quelques disciples sous-entend la nécessité d'une certaine *intimité* avec le maître, en vue de leur transmettre un *don* : l'autorité sur les esprits impurs afin de les chasser et de guérir toute maladie – ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (Mt 10,1b). Cette autorité qualifiée est celle de Jésus, déjà attestée dans ses multiples guérisons et ses prédications. La mission des disciples s'inscrit donc bien dans la pratique habituelle de Jésus qui est le seul à transmettre son autorité de manière à poursuivre sa mission. De la sorte, il ressort une *double dépendance* du discipulat à l'égard de Jésus et de la mission²²⁸ : les disciples reçoivent toujours l'autorité de Jésus ; ils en bénéficient dans le but de prendre part à une mission, dans la continuité du ministère de Jésus. Ce qui fait dire à Jean Zumstein que :

L'autorité des disciples est fondée en lui seul ; leur relation avec Jésus est la source exclusive de leur [autorité]. Mais, d'autre part, cette autorité n'a de sens que dans le cadre de la mission décrite, elle est une autorité au service de la prédication missionnaire et non pas une qualité enrichissant quelques privilèges.²²⁹

b) L'action missionnaire : marqueur identitaire de la communauté des disciples

Afin d'user correctement de cette autorité, celle-ci est en toute logique assortie d'une longue instruction « exclusivement adressée aux disciples²³⁰ » : « ses disciples » (Mt 9,37) ; « ses douze disciples » (Mt 10,1) ; « douze apôtres » (Mt 10,2) ; « ces douze » (Mt 10,5). Avec la liste des noms, la succession de ces qualificatifs répartis sur quelques versets constitue un marqueur *identitaire* indéniable qui n'apparaît dans aucun autre discours. Surgissant assez tard dans le récit, il en découle deux observations importantes : le don de l'autorité et l'envoi en mission constituent l'occasion de définir plus précisément un groupe de disciples qui n'était jusque là qu'un ensemble d'individus ayant répondu favorablement à l'appel de Jésus ; les instructions missionnaires qui vont suivre concernent un groupe de disciples formé en vue de l'action, si bien que la définition de cette communauté des douze²³¹ apôtres peut être qualifiée de *fonctionnelle*, en ce sens qu'ils sont tous nommés dans une intention précise – l'action missionnaire²³². Deux constats surgissent de ces deux observations : l'envoi en mission succède *toujours* à un appel auquel les personnes concernées ont répondu favorablement et déjà

²²⁷ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 27.

²²⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 135.

²²⁹ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 432.

²³⁰ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 30.

²³¹ Se basant sur Mt 10,6 et Mt 19,28 dans le cadre de la typologie mosaïque de Matthieu, les douze disciples signifieraient la refondation des douze tribus d'Israël selon le projet du Nazaréen, Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 180. Mais d'un point de vue narratif, rien dans le texte ne permet d'aller dans ce sens, entendu que les disciples ne sont pas choisis pour ce qu'ils représentent et que Jésus ne justifie pas son choix. Ce rassemblement eschatologique d'Israël doit donc être nuancé par cette idée d'une communauté missionnaire et eschatologique en devenir, Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 133-134.

²³² Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 135.

cheminé un certain temps comme disciples, à la suite du Seigneur ; la mission est *toujours* déléguée à un groupe de disciples et non individuellement.

En outre, la désignation des douze comme *apôtres* – envoyés – n’est pas anodine à cet endroit du récit, entendu que Jésus *envoie* les intéressés en mission – ἀποστέλλω (Mt 10,5.16) ; mais c’est aussi l’unique fois que l’évangéliste use de ce terme – ἀποστόλων (Mt 10,2) pour définir les douze disciples. On ne peut donc pas en conclure que l’évangéliste procède ici à une assignation vocationnelle du rôle d’*envoyé* sur ceux qui sont affublés une seule fois de ce statut d’apôtre. D’un point de vue narratif, Christophe Pays confirme ce propos en indiquant que c’est le discours missionnaire qui va « construire la mission et avec elle l’identité de ceux qui sont ainsi nommés²³³ » et non l’appellation elle-même ; d’un point de vue historico-critique, Claude Tassin abonde en ce sens en donnant une toute autre signification à cette formule :

L’expression « les douze apôtres » est un raccourci et un anachronisme. Dès les années cinquante, Paul distingue entre les Douze, dont Pierre est la tête, et le groupe large des apôtres, dont Jacques est le leader et auquel Paul prétend appartenir (1 Co 15,5-10). Certes les Douze, d’après les Actes, eurent une activité missionnaire, [...] ils ont disparus avant la rédaction de l’évangile de Matthieu. Le mot « apôtre » apparut après la résurrection de Jésus et certains missionnaires se targuant de ce titre étaient en réalité des parasites, comme le montre la *Didachè* (chap. 11), un manuel chrétien un peu postérieur à Matthieu. En conséquence, l’expression « les douze apôtres » peut s’interpréter en ces termes : d’apôtres, il n’y eut que les Douze. Après eux, personne ne peut revendiquer ce titre d’*apostolos*. Luc va déjà en ce sens (Ac 1,21-22).²³⁴

« Ses douze disciples » (Mt 10,1) étaient certes ces « douze apôtres » que Jésus avait appelés et nommés par leur prénom (Mt 10,2-4), mais ce sont « ces douze » qu’il envoie en mission (Mt 10,5). En passant d’une dénomination détaillée à l’absence de toute qualification, l’évangéliste fait astucieusement remarquer au lecteur que l’envoi en mission et l’activité missionnaire qui en dépend ne visent pas uniquement des apôtres mais tout qui se reconnaît dans ce groupe de douze personnes, dont les prénoms et les quelques précisions données à leur sujet – « premier », πρῶτος ; « frère » ἀδελφός ; « taxateur » τελώνης ; « celui qui livra » παραδούς – suggèrent une *diversité inclusive* interne à ce groupe.

c) La difficulté de la mission : nécessité de la fraternité et de l’autorité du maître

Toutefois, la mention qui accompagne le nom de Judas Iscariote ne peut laisser le lecteur indifférent : alors que la fraternité caractérise les deux premières paires d’apôtres, la trahison précise la figure du dernier des douze. Précédant l’envoi missionnaire, cette bipolarité fraternité/traîtrise au sein même de ce groupe d’individus, que Jésus a pourtant choisis délibérément et à qui il vient de donner autorité, souligne deux conditions intrinsèques à l’accomplissement de la mission : la *fraternisation* et la

²³³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 135.

²³⁴ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu’en dit l’évangile selon Matthieu ?*, p. 179-180.

passion – rejet/mort. Ces deux dimensions semblent indissociables – la passion peut-elle nous être supportable sans le soutien de la fraternité ? – au ministère de guérison²³⁵ dans lequel Jésus entraîne ses disciples. Les envoyant vers une humanité « fatiguée et abattue » (Mt 9,36), Jésus leur donne autorité pour guérir au moment même où sa mort est annoncée, comme si celle-ci avait un réel « pouvoir de guérison, [...] lié paradoxalement à l'un de ceux que Jésus choisit d'associer à son ministère de guérison²³⁶ ».

En un verset – Τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς, παραγγέλλας αὐτοῖς, λέγων (Mt 10,5a), Matthieu rappelle ainsi les deux traits essentiels de l'activité missionnaire des disciples : la dimension toujours *communautaire* de la mission, cette dernière demeurant la raison d'être de la communauté des disciples ; l'*autorité* incontournable de Jésus au sein de la mission, se manifestant dans son ordre d'envoi et dans ses prescriptions missionnaires. Encore faut-il comprendre exactement la portée des celles-ci.

2.2.2.3. Le discours missionnaire : la complexité et les risques d'une mission singulière (Mt 10, 5b-42)

Les instructions missionnaires et la description des futures rencontres au sein de la mission succèdent tout logiquement à l'ordre d'envoi. Jusqu'à présent, ce dernier ne mentionnait pas de destination précise, si bien que les disciples pouvaient envisager tous les chemins possibles, à l'exemple de Jésus parcourant toutes les villes et les villages (Mt 9,35). Mais l'autorité que Jésus vient de leur donner se manifeste aussi en ce domaine, car Jésus n'envoie pas seulement (Mt 10,5a), il indique aussi le chemin (Mt 10,5b-6) : « deux directions sur les trois de ce qui pourrait représenter la totalité universelle de la mission sont interdites : les nations et les Samaritains²³⁷ ».

a) Le contenu de la mission : équivalence missionnaire entre Jésus et ses disciples

La proclamation du Royaume vient en premier mais son contenu reste à définir. En ce sens, quatre impératifs semblent subordonnés à cette proclamation qu'ils développent succinctement « en quatre verbes : guérir, ressusciter, purifier, chasser (v. 8), permettant la réintégration des plus rejetés de la vie (lépreux, démoniaques et même défunts) au Règne dont la proclamation accompagne les signes²³⁸ ». Toutefois, la *proximité* du Règne des cieux rappelle aussi la prédication de Jean le Baptiste (Mt 3,2) et surtout celle de Jésus (Mt 4,17). Celles-ci se présentent toutes deux comme le fondement solide se lequel *doit* s'appuyer le message des disciples, en considération de « l'accent mis par la christologie

²³⁵ Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs. Matthieu 9,35-11,1. Cahiers bibliques 21*, dans *Foi et Vie* 81, 4 (1982), p. 31-39 (ici p. 31).

²³⁶ Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs*, p. 33.

²³⁷ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 169.

²³⁸ Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs*, p. 34.

[matthéenne] sur la valeur normative de la prédication du Jésus terrestre²³⁹ ». Les disciples sont donc invités à *relire* la mission – paroles et actes – déjà en cours de Jésus (Mt 8 et 9) qui deviendra la *norme* de tout leur ministère : « c’est le message de Jésus qu’ils vont prêcher et ses miracles qu’ils vont accomplir, en toute simplicité et forts seulement de son autorité²⁴⁰ ». Bien plus, Jean Zumstein invoque une « identité complète entre la mission de Jésus et celle des disciples aussi bien au niveau des conditions (autorité), que de son contenu (annonce du Royaume) et de ses modalités (prédication et miracle)²⁴¹ ». À cet effet, l’autorité que Jésus leur a conférée servira en quelque sorte de *pont* entre leur ministère et le sien : une même mission (Mt 10,1.7-8) et de mêmes pouvoirs procurent aux disciples un statut d’authentiques « collaborateurs de Jésus²⁴² ».

Cette équivalence parfaite est favorisée par la simplicité – à ne pas confondre avec un dépouillement – que Jésus impose à ses disciples pour accomplir leur mission, afin de rapprocher ces derniers à la fois des destinataires de la mission *et* de sa personne : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » – δωρεάν ἐλάβετε, δωρεάν δότε (Mt 10,8b). En effet, la non-commercialisation des biens reçus permet d’ôter par avance une éventuelle barrière économique qui aurait pu s’interposer entre les envoyés et les destinataires²⁴³. En outre, si Jésus confère à ses disciples un pouvoir extraordinaire – son autorité – tout en les privant de moyens humains (Mt 10,9-10), il le fait délibérément en vue de les maintenir dans une dépendance vis-à-vis de lui, ou plus précisément par rapport à ce qui leur a été donné gratuitement en réponse à une prière à peine formulée²⁴⁴, à savoir cette autorité favorisant cette similitude maître/disciples au sein d’une mission commune où « le parcours du disciple missionnaire s’inscrit sous le signe de la gratuité et de la réciprocité²⁴⁵ ». Cette *dépendance* et la *gratuité* vécue dans la *réciprocité* peuvent s’expliquer plus précisément en ces termes :

S’il est vrai que la mission du maître et du disciple est identique, elle l’est par grâce, et non à cause des mérites ou des qualités des disciples. Leur rappeler la gratuité de l’annonce du Royaume, c’est leur rappeler qu’eux aussi l’ont reçu gratuitement et gracieusement de celui qui les élève maintenant au rang de collaborateurs. L’identité maître-disciple prend alors son véritable sens.²⁴⁶

b) La proclamation du Royaume : dignité dans la mission

Cette relation favorisée entre envoyés et destinataires de la mission permet par la suite une conjonction de deux dignités, ou plutôt un transfert de dignité, introduisant un adjectif qui reviendra quatre fois dans le discours missionnaire : « digne » – ἄξιος (Mt 10,11.13.37.38). Il ne s’agit nullement

²³⁹ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l’évangile de Matthieu*, p. 435.

²⁴⁰ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 170.

²⁴¹ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l’évangile de Matthieu*, p. 434.

²⁴² Jean ZUMSTEIN, *Matthieu, l’avocat du Jésus terrestre*, p. 125.

²⁴³ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 170.

²⁴⁴ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 148, 150-151.

²⁴⁵ Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs*, p. 34.

²⁴⁶ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l’évangile de Matthieu*, p. 434-435.

d'une possession mais d'une manière d'*agir* ou d'*être* : des ouvriers dignes de recevoir leur nourriture – ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστίν (Mt 10,10b) car ils accomplissent leur mission selon les instructions de Jésus ; des personnes ou maisons dignes parce qu'elles se montrent en capacité d'accueillir les disciples et d'écouter leurs paroles – Καὶ ὅς ἂν μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσῃ τοὺς λόγους ὑμῶν (Mt 10,14a). C'est le seul endroit dans l'évangile où Matthieu mentionne les paroles des disciples dans ce verset 14 qui, à la lumière du verset 7, confirme le contenu de leur prédication : l'approche du Royaume des cieux.

En ce sens, trois constats peuvent être tirés quant à ce partage de dignité. Dans les deux cas, l'*origine* de la dignité vient exclusivement de la parole : c'est la mise en pratique de la parole du Christ envoyant en mission qui confère la dignité aux disciples ; c'est la parole des disciples proclamant le Royaume qui confère la dignité à ceux qui l'écoulent. Ensuite, les disciples sont porteurs de *paix* dans le sens où ce partage de dignité permet une authentique communication de la paix qui accompagne la parole du Royaume (Mt 10,13) ; dans le cas contraire, l'absence d'équivalence en dignité provoque éloignement et rupture (Mt 10,14), en préfiguration du jugement eschatologique (Mt 10,15). Enfin, la *maison* que nous avons déjà cernée comme le lieu privilégié au sein de la mission du Christ devient aussi un *endroit clé* dans le parcours missionnaire des disciples, allant de ville en village – Εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰσέλθῃτε (Mt 10,11) – en passant par la maison – Εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν (Mt 10,12) – pour finir chez quiconque – Καὶ ὅς ἐάν (Mt 10,14). De fait, « c'est lorsque les distances sont minimales que peut s'établir la relation missionnaire²⁴⁷ ».

c) La réalisation de la mission : deux déplacements obligés

La mission des disciples est donc celle de Jésus ; ils sont mis en capacité de la réaliser avec la seule autorité du maître qui leur permet d'assumer la grandeur de cette tâche. Pourtant, la suite de l'instruction montre qu'un *tournant* s'opère au sein de cet élan missionnaire : malgré l'autorité de Jésus, les disciples semblent perdre la maîtrise des événements. Leur parole déclenche une violence inattendue et, malgré les bornes fixées à la mission (Mt 10,5-6), les risques encourus paraissent quant à eux sans limite – allant de la persécution jusqu'à la mort (Mt 10,22.28) – alors même que cette situation de détresse provoque une généralisation de leur témoignage vers les rois et gouverneurs des nations (Mt 10,18). Jésus vient de leur enseigner ce qu'ils ont à accomplir (Mt 10,5-15) ; il se doit maintenant de leur annoncer ce qu'ils auront à subir. Nous structurerons notre analyse autour de deux déplacements qui semblent s'opérer dans ce discours, quant à la compréhension du *statut missionnaire* et du *déroulement de la mission*.

²⁴⁷ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 170.

Un nouveau statut pour la mission : des brebis au milieu des loups

« Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups » – Ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων (Mt 10,16a) : les brebis ne concernent plus uniquement les destinataires de la mission (Mt 10,6) mais les disciples eux-mêmes envoyés vers des loups, sous-entendant de la sorte la violence et le danger potentiels liés à la mission. Il ne faut pas se méprendre sur cette férocité liée à un *premier déplacement*, celui du statut missionnaire des disciples : les ouvriers dans la moisson du Seigneur (Mt 9,38 ; 10,5a.10b) deviennent ces brebis au milieu des loups. Ce changement de compréhension – qui touche à la figure même du disciple²⁴⁸ – pourrait en effet laisser croire au lecteur que les disciples passent d'un rôle d'acteur assumant une mission à celui de victime, au sein d'une mission qu'ils ne maîtrisent plus. Cependant, c'est Jésus lui-même qui les envoie vers les loups en les affublant de ce statut de brebis, faisant d'ailleurs dire à Christophe Paya que cette nouvelle configuration missionnaire appartient « à l'essence même de leur ministère²⁴⁹ ». Toutefois, deux différences majeures distinguent les brebis de la maison d'Israël de celles qui s'engagent dans la mission : « les premières n'avaient pas de berger, les disciples en ont un ; les premières étaient perdues, les disciples peuvent difficilement l'être puisque les directions à suivre et à ne pas suivre viennent de leur être très clairement indiquées²⁵⁰ ».

Dès lors, les disciples peuvent être considérés à bon escient comme des brebis pour autant que la signification même de ce nouveau statut subisse lui aussi un déplacement : « les disciples deviennent les brebis que pourraient devenir les foules par l'intermédiaire de leur ministère, c'est-à-dire des brebis qui sont menacées de violence par les loups, mais qui ont un berger et une direction à suivre²⁵¹ ». Certes, ce statut *commun* de brebis se justifie pleinement dans la cadre d'une *proximité* souhaitée au sein de l'œuvre missionnaire, entre protagonistes et destinataires de la mission ; mais ce rapprochement expose consciemment les disciples au danger de se retrouver face à des brebis qui, ne reconnaissant pas le berger et n'empruntant donc pas la direction qu'il leur indique, se retourneront alors comme des loups contre les disciples.

Face à cette tension insoluble, Jésus prévient ses disciples : « soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes » – γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί (Mt 10,16b). La difficulté dans l'attitude que doivent adopter les disciples se cristallise autour de deux images. Le serpent fait appel à l'habileté de pensée et d'action liée aux deux impératifs qui suivront – prendre garde et fuir à temps²⁵² ; la ruse est donc vue positivement, en ce sens qu'elle

²⁴⁸ Élian CUVILLIER, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ?*, p. 257.

²⁴⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 165.

²⁵⁰ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 164.

²⁵¹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 165.

²⁵² Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs*, p. 36.

porte sur deux dimensions propres à la vie de foi : la vigilance et l'anticipation. En outre, l'aspect plutôt négatif que véhicule la tradition biblique quant à la figure du serpent est en quelque sorte contrebalancé par celle plus positive de la « colombe candide », présentée « dans une intégrité innocente qui se refuse au compromis avec le mal, y compris pour échapper aux loups²⁵³ » : la complexité de la mission ne justifie donc *aucune duplicité, ni stratagème* avec le mal qui pourraient en atténuer ses conséquences sur la vie missionnaire.

L'épreuve inhérente à la mission : moment idéal pour le témoignage

Pourtant, le danger semble se confirmer et se généraliser : « Prenez garde aux hommes, ils vous livreront aux tribunaux et vous flagelleront dans leurs synagogues » – Προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων· παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς (Mt 10,17). Tel est le *second déplacement* touchant ici au déroulement même de la mission et sa finalité. Le vocabulaire employé est ciselé : il anticipe celui de la passion du Christ qu'annonçait la trahison de Judas (Mt 10,4). L'activité missionnaire des disciples prend désormais la tournure d'une véritable passion dont l'expression « à cause de moi » – ἕνεκεν ἐμοῦ (Mt 10,18) – établit un lien notable avec celle de Jésus ; la violence au sein de la mission n'est pas une fatalité mais plutôt l'occasion de rendre un témoignage, au-delà de la simple transmission d'une parole (Mt 10,7.14), « ce qui confirme que les événements évoqués font partie de la mission des disciples, et ne sont pas seulement la malheureuse conséquence²⁵⁴ ». Passant d'un contexte juif (sanhédrins et synagogues) à un contexte païen (gouverneurs, rois et nations), Jésus indique de la sorte à ses disciples le but et les nouveaux destinataires de la mission : un témoignage, *généralisé* aux hommes et aux nations.

À cet effet, il leur révèle un *second don* qui, après celui de l'autorité du maître, leur sera concédé en vue de mettre un terme à leur inquiétude, non pas vis-à-vis de la persécution, mais par rapport à leur *parler* : « ce que vous aurez à dire vous sera donné à cette heure-là » – δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ᾧρᾳ τί λαλήσητε (Mt 10,19b). Le contenu de la prédication est déjà connu (Mt 10,7) mais sa mise en œuvre à travers la persécution reste hypothétique, d'où la nécessité d'une *force* : « l'Esprit de votre Père » – τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν (Mt 10,20b) – qui, chez Matthieu, conserve « une consonance vétérotestamentaire, il est la force donnée par Dieu aux croyants pour les habiliter à certains actes – ici le témoignage dans la persécution. La force que Dieu donne au fidèle persécuté le libère de tout souci quant au témoignage à rendre²⁵⁵ ». Plus qu'un transfert de contenu, il s'agit d'une *présence parlante* qui parlera *en eux* – τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (Mt 10,20b) : ce *parler* leur est donc connu mais n'est pas pour autant le leur, entendu que ce n'est *pas eux* qui parleront – οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες (Mt 10,20a).

²⁵³ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 167.

²⁵⁴ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 174.

²⁵⁵ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 449.

Aussi se dessine le *paradoxe* de la mission : « d'une part le croyant est placé devant la nécessité inexorable de l'épreuve, mais, d'autre part, son Seigneur lui donne les moyens de l'affronter²⁵⁶ », même au sein de la famille qui devient le lieu d'une violence décuplée. En effet, les liens familiaux les plus forts (frère-frère, père-enfant, enfants-parents) engendrent la violence la plus forte qui soit, puisque celle-ci peut mener à la mort – Παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον, καὶ πατὴρ τέκνον· καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς, καὶ θανατώσουσιν αὐτούς (Mt 10,21) – selon deux mouvements déjà rencontrés en amont du discours : le passage de la fraternité à la trahison (Mt 10,2-4) ; l'évolution vers plus de proximité (Mt 10,11-14), passant ici du lointain – les instances les plus hautes (Mt 10,18) – à l'instance la plus proche – la famille (Mt 10,21)²⁵⁷. Comme le présageait le statut de Judas, le frère peut effectivement livrer son frère à la mort, si bien que les disciples se retrouvent dans une situation similaire à celle de Jésus exposé à la trahison de Judas et à l'injustice des autorités qui le condamneront lors de sa passion. Aussi, tant l'attitude de Jésus que celle des disciples produisent un même effet : « leur témoignage met en lumière les capacités de violence de l'être humain, de ses structures et de ses puissants qui sont au loin comme de l'individu qui est tout proche²⁵⁸ ».

d) La persévérance dans la mission : joie et fuite en avant

A cette intensification de la violence succède encore une *universalisation* de la haine et de la persécution à l'égard des disciples : « vous serez haïs de tous » – Καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων (Mt 10,22a) ; « on vous persécutera » – διώκωσιν ὑμᾶς (Mt 10,23a). En amont du chapitre 10, les occurrences du verbe *persécuter* – διώκω – sont toutes rassemblées au sein du Sermon sur la montagne (Mt 5,10.11.12.44)²⁵⁹, comme pour inviter les disciples à adopter une réaction pourtant difficilement envisageable au sein même de la persécution : la *joie*. En effet, Jésus invite à se réjouir et à jubiler en considération du Royaume (Mt 5,10) et de la récompense promise dans les cieux – Χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mt 5,12). Cette joie acquiert un rôle tout particulier lorsqu'elle est mise en perspective avec cette invitation à demeurer *ferme* dans la souffrance, en vue du salut : « celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé » – ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται (Mt 10,22b).

Mais la joie n'est pas le seul facteur à permettre la persévérance missionnaire : telle une échappatoire, la *fuite* d'une ville dans l'autre – φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν (Mt 10,23a) – constitue certes une voie de salut²⁶⁰, mais elle est surtout « l'expression active de la persévérance²⁶¹ », favorisant

²⁵⁶ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 449.

²⁵⁷ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 171.

²⁵⁸ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 186.

²⁵⁹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 174.

²⁶⁰ Dans son récit évangélique, Matthieu présente régulièrement la fuite comme une solution de salut : fuite en Égypte (Mt 2,13-14) ; fuir la colère de Dieu (Mt 3,7) ; fuir le jugement de la géhenne (Mt 23,33) ; fuir dans les montagnes (Mt 24,16).

²⁶¹ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 179.

l'extension du ministère des disciples et même une certaine accélération dans l'accomplissement de leur mission, passant de ville en village (Mt 10,11.23b). Cette vision se justifie d'autant plus que dans l'évangile matthéen²⁶², le salut vient exclusivement de celui qui suscite la mission, lui donne sens et se rend présent au sein de cette persévérance missionnaire : « à cause de moi » – ἕνεκεν ἐμοῦ (Mt 10,18a) ; « à cause de mon nom » – διὰ τὸ ὄνομά μου (Mt 10,22a). L'œuvre missionnaire assumée avec persévérance, et dans la vulnérabilité qui caractérise humainement les disciples, permet donc : d'une part la propagation du salut par l'intermédiaire d'un témoignage *collectif* exprimé dans la souffrance ; d'autre part l'actualisation du salut *individualisé* dans la vie de celui qui aura tenu ferme jusqu'au bout. La logique d'un *salut missionnaire* est ainsi établie : « un fruit peut naître alors de la souffrance et de la mort : par le témoignage des accusés, les rois entendront parler d'un autre royaume, la Bonne Nouvelle ira jusqu'aux païens (v. 18), tandis que de son côté, celui qui tiendra à travers l'épreuve et jusqu'à la mort sera sauvé (v. 22)²⁶³ ».

La persévérance au sein de la mission revêt donc une importance toute particulière, raison pour laquelle Jésus interpelle solennellement ses disciples pour leur adresser encore une parole de soutien au sujet de la mission et de la persécution qui lui est intrinsèque : « en vérité, je vous le déclare » – ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν (Mt 10,23b). En effet, pas moins de trois notes d'encouragement sont repérables dans ses propos : la persécution comme la mission s'inscrivent toutes deux dans un temps certes indéterminé – aucune précision chronologique ne figure dans le discours – mais néanmoins *limité* – ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος (Mt 10,22) ; les villes où s'enfuir ne viendront apparemment *pas à manquer* – οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ (Mt 10,23b) ; l'aboutissement de la mission ne dépend pas d'un accomplissement que devraient absolument atteindre les disciples, mais d'un *événement décisif* qui mettra un terme définitif à cette précarité : la venue du Fils de l'homme – ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Mt 10,23b)²⁶⁴.

e) Le but de la mission : l'accueil de Jésus et de ses disciples

La dernière partie du discours missionnaire (Mt 10,25-42) reprend différentes dimensions de la mission qui nous sont désormais connues. Dès lors, nous ne ferons ici que reprendre la logique du développement en vue de compléter notre recherche, de manière à bien comprendre le véritable but de la mission, qui n'a d'ailleurs rien d'évident.

²⁶² Dans le récit, Jésus est régulièrement présenté comme l'auteur du salut (Mt 1,21 ; 8,25 ; 9,21 ; 14,30)

²⁶³ Corina COMBET-GALLAND, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs*, p. 36.

²⁶⁴ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 183.

La réalisation de la mission : confiance totale et choix radicaux pour une similitude parfaite avec le maître

En vue de mener à bien la mission, la relation d'intimité qui unit Jésus à ses disciples dans une équivalence missionnaire (Mt 10,24-25) ne peut laisser de place à la crainte (Mt 10,26.28.31) ; celle-ci est donc repoussée par une succession de conseils missionnaires. D'abord, les disciples n'ont rien à craindre de l'avenir puisqu'ils s'inscrivent avec Jésus dans une même œuvre divine de dévoilement de la révélation finale (Mt 10,26-27) : Jésus parle « dans les ténèbres » – Ὁ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ (Mt 10,27a) – et « dans le creux de l'oreille » – ὁ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε (Mt 10,27b) – à des disciples dont le propre est de s'appliquer à une écoute active du maître. Pareillement durant la mission, ceux-ci n'ont rien à craindre de tous ces hommes qui ne peuvent faire périr *que* le corps – ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα (Mt 10,28a) – puisqu'avec leur Seigneur, les disciples se confessent mutuellement (Mt 10,32-33) auprès de celui qui les considère comme plus précieux que les moineaux – πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς (Mt 10,31) et qui, contrairement aux hommes, bénéficie d'un pouvoir ultime au point de « faire périr âme et corps dans la géhenne » – τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γέεννῃ (Mt 10,28b).

En vue de l'effectivité de l'œuvre missionnaire, la priorité dans l'attachement à la personne de Jésus et à sa parole est rappelée, particulièrement au sein de la famille où doivent s'opérer des *choix* douloureux. La parole de paix paraît être une parole tranchante en ces lieux où elle est reçue ; Jésus assume le tranchant de sa parole qu'il est venu jeter comme un glaive avec l'aide de ses disciples : « La mission des disciples et leur parole font l'objet d'un débat violent, qui nécessite un choix : celui, exprimé aux versets précédents (32-33), de l'adhésion à Jésus ou du reniement²⁶⁵ ». Ce choix et les enjeux qui en découlent sont les mêmes pour tous, semble dire Matthieu au sein d'un discours qui efface progressivement toute distinction entre disciples et destinataires²⁶⁶, mais aussi entre les disciples et le maître que la dynamique de l'œuvre missionnaire est censée avoir rapprochés (Mt 10,32.37.38.39).

Ainsi, il est rappelé une fois encore la *similitude* entre les disciples et le maître, y compris dans l'envoi : tant Jésus que ses disciples sont envoyés (Mt 10,40), ce qui implique un accueil favorable à leur égard (Mt 10,12-14), entendu que « l'accueil que reçoit le disciple n'a de sens que si l'on comprend sa relation avec son maître²⁶⁷ ». Dès lors, le *but ultime* de la mission est bien l'ouverture de la maison en vue de l'accueil des disciples, reçus alors en tant que *prophètes* (édifiant la communauté de foi en éclairant la vie actuelle à partir de la parole du Royaume – les Saintes Écritures), *justes* (tel un scribe ou un docteur enseignant une juste relation à Dieu, à partir d'une doctrine juste – basée sur les Saintes

²⁶⁵ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 206.

²⁶⁶ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 172.

²⁶⁷ Christophe PAYA, *Pour une Église en mouvement*, p. 190.

Écritures et les traditions nouvelles de Jésus – explicitant la justice du Royaume, la Loi de Dieu)²⁶⁸, et surtout *petits* (œuvrant à la mission dans la simplicité, tout en reconnaissant la fragilité de sa vie de foi). Ces petits sont reçus explicitement en leur qualité de disciple – ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ dont (Mt 10,42a), se gardant bien de toute autoritarisme (Mt 23,1-11) envers l’hospitalier, puisque modelés uniquement sur le maître (Mt 10,24-25), « doux et humble de cœur » – πραῦς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (Mt 11,28-30)²⁶⁹. Si le premier qualificatif pose peu de problème quant à sa compréhension (voir *supra*, le scribe idéal), les deux autres adjectifs nécessitent quelques précisions.

L'accueil des justes et des petits : aboutissement de l'œuvre missionnaire auprès des pécheurs

Dans la littérature juive existante à l'époque rédactionnelle de l'évangile matthéen, le *juste* vise celui qui, fermement attaché à la justice contenue dans la Torah, conforme toute sa vie à cette loi, tout en étant prêt à subir la persécution pour elle. Ainsi formulée, cette compréhension du juste rejoint l'affirmation que nous avons émise précédemment à l'égard du disciple, lorsque nous stipulions qu'à l'exemple de Jésus, la totalité de la Torah doit également investir la totalité de la vie des disciples (voir *supra*). Néanmoins, il nous semble important d'émettre ici trois remarques.

En effet, dans le judaïsme d'alors, les justes n'étaient pas nécessairement considérés comme des parfaits, tant leur vie était communément marquée par des manquements aux préceptes de la loi. Toutefois, il est tout aussi vrai qu'à la différence des impies et des pécheurs, les justes cherchaient constamment la repentance puisque leur cœur souhaitait à tout prix obéir à la loi. Ainsi en appelaient-ils à la grâce de Dieu, en vue de les aider à accomplir leur salut. Selon Elia Cuvillier, le juste était donc « radicalement séparé de l'impie qui ne cherche pas à marcher selon la loi et qui ne réclame pas le pardon de Dieu²⁷⁰ ».

Il est alors étonnant de constater qu'au-delà de son autorité sur la loi, Jésus manifeste un désir constant de partager ses repas avec des pécheurs et des publicains (Mt 9,10-11 ; 11,19). En agissant de la sorte, il va délibérément à l'encontre de l'attitude du juste selon la tradition juive : son obéissance à la Torah, de même que l'accomplissement de la loi dans sa propre vie, sont assurément et qualitativement très différents de ce que les anciens pouvaient espérer voir s'accomplir dans la vie du juste²⁷¹.

Enfin, bien que nous ayons souligné plus haut que la recherche de la justice fait partie intégrante des exigences formulées à l'égard des disciples dans le Sermon que Jésus leur adresse sur la montagne – Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν (Mt

²⁶⁸ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 181.

²⁶⁹ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 186.

²⁷⁰ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 350.

²⁷¹ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 353.

6,33), il faut encore noter que « jamais le projet d'être un juste n'est une exigence adressée au lecteur, [entendu que] jamais le titre de juste n'est utilisé pour désigner les disciples²⁷² », comme le soulignait déjà Jean Zumstein²⁷³.

Ces trois remarques nous permettent ainsi de formuler deux affirmations quant à la théologie de la mission que l'évangéliste Matthieu déploie dans son récit. Tout d'abord, il nous semble correct de dire que les justes et les pécheurs ne sont pas opposés au sein de cet évangile ; ils sont plutôt « juxtaposés²⁷⁴ », si bien qu'une rencontre entre ces deux types de personnages – aux statuts pourtant bien différents – reste envisageable et peut-être même souhaitée par la mission elle-même. En effet, la narration matthéenne laisse apparaître au fil du récit la figure d'un Messie qui choisit de s'occuper prioritairement, et même uniquement, des pécheurs – οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁματωλοὺς (Mt 9,13b). Aussi, nous pouvons également affirmer que les justes – ainsi que le concept de justice – deviennent comme « une figure seconde (mais non pas secondaire)²⁷⁵ » au sein du récit évangélique. Car à l'opposé de la pensée paulinienne, tant la tradition juive que l'évangéliste Matthieu reconnaissent l'existence des justes, qui ne doivent d'ailleurs pas nécessairement être identifiés aux seuls pharisiens²⁷⁶. Mais si ces justes existent bel et bien dans la pensée matthéenne, ils ne constituent cependant pas la priorité, entendu que la christologie que développe l'évangéliste s'oriente résolument vers les pécheurs.

À côté de ces figures éminentes de la tradition juive que sont les prophètes et les justes, le lecteur retrouve ici ceux que Matthieu qualifie de *petits*. À onze reprises dans l'évangile, μικρῶν et ἐλαχίστων sont effectivement employés pour désigner les disciples, même sous une forme stéréotypée. Au début de l'ère chrétienne, quand les auteurs juifs hellénistiques usaient du mot *mikros*, ils le faisaient en vue de qualifier des personnes en tant que « gens de peu²⁷⁷ ». Dans la LXX en revanche, ces termes *mikros* et *elachistos* sont le plus souvent la traduction de deux racines hébraïques – *qâtân* ; *çâ“ar* – qui situent à la fois l'enfance et la jeunesse « dans une relation de proximité avec la faiblesse, la petitesse et le caractère méprisable de certaines catégories de personnes²⁷⁸ ». Pourtant, la tradition vétérotestamentaire aime à montrer que Dieu choisit et exalte prioritairement le petit. En ce sens, il est convenable d'affirmer au regard de l'ensemble de son évangile que « Matthieu utilise les termes *mikros* et

²⁷² Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 354.

²⁷³ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 34.

²⁷⁴ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 354.

²⁷⁵ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 354.

²⁷⁶ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 353.

²⁷⁷ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 355.

²⁷⁸ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 355.

elachistos sur la base de l'idée vétérotestamentaire selon laquelle Dieu donne une dignité surprenante (Mt 10,42) aux gens méprisables ou avec lesquels il se solidarise (Mt 25,31-46)²⁷⁹.

Au terme du discours missionnaire adressé aux douze, cette exaltation vétérotestamentaire est alors christianisée puisque, selon l'évangéliste, accueillir un de ces petits revient à accueillir Jésus lui-même – Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται: καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με (Mt 10,40). Mais le petit désigne ici le disciple précisément dans sa tâche missionnaire, si bien que la compréhension de ce terme à cet endroit du récit ne peut se passer des différentes informations que le rédacteur nous a déjà données au sujet des disciples du Christ. Ainsi, derrière ce mot *petit* peut-on d'abord retrouver l'*humble condition* – sociale sinon matérielle – des premiers appelés à la suite du Seigneur (Mt 4,18-21) ; cet appel de Dieu sera pour eux de fait une véritable exaltation dans la continuité de la logique vétérotestamentaire – Ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν: καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν, ὅτι ἀκούουσιν (Mt 13,16).

Ensuite, ce terme *petit* nous rappelle une des caractéristiques de la figure des disciples que nous avons précédemment soulignées dans le cadre de notre étude sur la suivance : face à l'épreuve, les disciples étaient qualifiés de *petits croyants* – ὀλιγόπιστοι (Mt 8,26), soulignant par là leur incapacité à suivre Jésus dans une totale confiance ; ce qualificatif visera encore par deux fois Pierre puis le groupe des douze (Mt 14,31 ; 16,8).

Enfin, l'emploi du qualificatif de *petits* pour désigner les douze vise probablement la condition d'*hommes pécheurs* que sont les disciples du Seigneur. En effet, qu'il s'agisse de Matthieu dont l'évangéliste précise qu'il était publicain – collecteur d'impôts – ou de Judas que le récit présente sans équivoque comme ce traître qui livra Jésus, la narration souligne certes la solidarité de Jésus à l'égard de tous les exclus de l'alliance, ou encore la trahison présente au cœur même de ce groupe de disciples que Jésus a pourtant lui-même constitué en vue de prolonger son œuvre missionnaire. Mais c'est surtout l'humble statut des disciples qualifiés de petits qui est ici confirmé : qu'ils soient apeurés à l'idée de suivre Jésus, divisés intérieurement face aux exigences du projet missionnaire, ou encore peu considérés du fait de leurs origines sociales modestes, ce sont pourtant bien ces hommes-là qui deviendront les missionnaires que Jésus enverra à Israël puis dans toutes les nations. En s'appuyant sur les propos de Jean Zumstein, Elian Cuvillier conclut alors au sujet de ces petits, en disant d'eux :

Ces petits-là ont la dignité des justes et des prophètes ! Ainsi narrativement construite par ce qui précède, l'allusion au disciple-missionnaire comme petit en Mt 10,42 prépare la déclaration centrale de Mt 11,25-27 : c'est bien, au sens métaphorique, les « petits enfants » (*nēpioi*) parmi lesquels prennent place « les pécheurs et les malades (Mt 9,12-13), les petits (Mt 10,42), les brebis

²⁷⁹ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 355-356.

sans berger (Mt 9,36) [...] que Dieu choisit pour accueillir sa révélation²⁸⁰ » et, ajouterons-nous, pour la propager.²⁸¹

Un basculement dans la compréhension de la mission du disciple

Arrivant au terme de notre analyse exégétique de ce discours missionnaire, il nous est permis d'affirmer avec certitude, au regard de nos découvertes, que ce processus missionnaire initie bel et bien différents changements de statut, aussi bien dans le chef des disciples que par rapport au but ultime de la mission : d'ouvriers dans la moisson en passant par des brebis au milieu des loups, les disciples sont finalement devenus ces petits, tels un « modèle de fidélité au vouloir de Dieu et de son Christ²⁸² », dont la « mission n'est pas de donner quelque chose mais d'être accueilli par les autres (vv. 40-42). De celui qui apporte (la guérison, l'annonce du Règne, la paix), le disciple devient celui qui est en situation de manque et qui reçoit (l'accueil, le verre d'eau)²⁸³ ». Le manque refait surface – signifié par la soif – en lien avec un geste rappelant la simplicité nécessaire à la bonne marche de la mission : « une coupe d'eau fraîche – ποτήριον ψυχροῦ (Mt 10,42a).

Mais si la simplicité de ce geste salutaire en fait un acte accessible à tous, elle n'a néanmoins pas pour rôle d'atténuer la violence du glaive qui suscite la division, en poussant chacun à poser un choix radical et difficile. Pareillement, la facilité de ce geste ne doit absolument pas cacher les enjeux eschatologiques qui lui sont liés au travers de la mission : la géhenne, la confession devant le Père, le jugement, le gain (Mt 10,28.32-33.34-36.38-39)²⁸⁴. D'autant que l'idée de récompense n'apparaît qu'à la fin du discours ; paradoxalement, celle-ci n'est pas promise au disciple missionnaire mais à « quiconque » l'accueille – οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ (Mt 10,42b). Aussi, nous appuyant sur l'ensemble de nos résultats, il n'est pas insensé de décrire l'effet que provoque le contenu de ce discours sur la compréhension du disciple missionnaire comme d'un véritable *basculement*, dont Élian Cuvillier souligne l'originalité en ces termes :

La narration propose ainsi une compréhension originale de la vocation du disciple : être missionnaire, ce n'est pas apporter quelque chose, mais être accueilli dans sa petitesse. C'est se comprendre soi-même comme une « brebis au milieu des loups », c'est-à-dire, si je vois bien, une « brebis perdue » objet de la sollicitude du berger aux « cent brebis » (cf. 18,12-14) !²⁸⁵

Rappelant alors que la finale d'un écrit est toujours révélatrice du but poursuivi par l'œuvre dans son unité²⁸⁶, le verset 42 vient en toute logique confirmer ce dessein central que poursuivait l'ensemble des propos de ce discours. Nous nous permettons d'en résumer la visée en ces termes : il s'agit de

²⁸⁰ Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile de Matthieu*, p. 143.

²⁸¹ Élian CUVILLIER, *Justes et petits chez Matthieu*, p. 357.

²⁸² Claude TASSIN, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu*, p. 32.

²⁸³ Élian CUVILLIER, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ?*, p. 257.

²⁸⁴ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 172-173.

²⁸⁵ Élian CUVILLIER, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ?*, p. 257.

²⁸⁶ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 28.

favoriser à tout prix la *rencontre interpersonnelle* grâce à la *simplicité* de celui qui évangélise à l'instar du maître. Cette attitude rend ainsi possible la relation hospitalière entre d'un côté ces *petits* et de l'autre les *pêcheurs*, les *pauvres* et les *malades* qui, malgré les difficultés de leur condition, sont toujours en capacité de poser un *geste simple* : offrir un verre d'eau fraîche à celui qui est *envoyé* vers eux, et qui comme eux se reconnaît pécheur mais aimé de Dieu.

À l'issue de l'analyse de ce long discours missionnaire, quelques points saillants nous permettent désormais de mieux saisir la mission de Jésus et de ses disciples. Celle du Christ s'enracine dans une nécessaire conversion déjà proclamée par Jean-Baptiste à l'approche du Royaume des cieux. Dans la continuité, celle des disciples émerge à la suite d'un manque et d'une pitié ressentis par Jésus lui-même durant sa vie publique, lorsqu'il constate non seulement la prostration des foules demeurées sans berger, mais aussi le manque d'ouvrier face à l'étendue de la moisson.

Concernant la mise en œuvre proprement dite de la mission, celle de Jésus se déploie à travers deux ministères que sont l'enseignement et la délivrance, mêlant ainsi paroles et gestes en vue d'incarner pleinement le Royaume des cieux en sa personne. L'œuvre missionnaire des disciples est quant à elle équivalente à celle de Jésus, mais toujours communautaire et résolument placée sous l'autorité d'un unique maître : Jésus, qui appelle et envoie en mission, tout en donnant l'autorité nécessaire pour la réalisation de cette dernière. Les disciples se doivent donc de développer une certaine simplicité et surtout une dépendance totale vis-à-vis de celui qui protège ses brebis envoyées au milieu des loups. Acceptant les épreuves de la mission comme autant d'occasions de rendre témoignage, les disciples missionnaires auront aussi à cœur de favoriser la rencontre interpersonnelle en se présentant aux autres sous le visage du fidèle compagnon de Jésus, se comportant alors en prophètes, justes ou petits pour espérer recevoir l'hospitalité qu'ils auront cherchée à susciter auprès de tout un chacun, particulièrement auprès des pêcheurs, des pauvres et des malades !

Arrivés à ce stade de notre étude, la logique missionnaire défendue par Matthieu ne nous est désormais plus étrangère. Néanmoins, il nous faut encore analyser la péricope qui, clôturant cet évangile, manifeste probablement la visée ultime de l'ensemble de l'œuvre : Mt 28,16-20.

2.2.3. Les dernières paroles du Christ à ses disciples : confirmation de la mission

D'emblée, il faut rappeler que ces cinq versets sont propres à la tradition matthéenne : « ni Marc, ni Luc, ni aucun autre témoin du Nouveau Testament ne connaissent cet épisode²⁸⁷ ». La tradition néotestamentaire n'apporte donc pas d'autres détails sur cette apparition du Ressuscité qui n'est d'ailleurs que sous-entendue, ne faisant l'objet d'aucune description : « quand ils le virent, ils se prosternèrent » – Καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν (Mt 10,17a). En réalité, l'attention du lecteur ne doit

²⁸⁷ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 29.

pas tant porter sur l'apparition en elle-même que sur la richesse de sens que l'évangéliste investit dans les propos du Ressuscité.

Étonnement, pas un mot n'est dit sur le destin du Ressuscité après cette ultime rencontre avec ses disciples, ni sur la réaction de ces derniers à l'issue de cette entrevue : aucune joie, ni frayeur, pas même une confession de foi envers leur maître qu'ils voient et entendent pour la dernière fois. En étant appelés explicitement à faire de toutes les nations des disciples, les compagnons historiques du Jésus terrestre deviennent pourtant des *figures exemplaires* pour *tout croyant* qui, grâce à la logique narrative, est invité à se reconnaître en eux et surtout s'identifier à eux.

Dès lors, il convient de remarquer qu'au sein du groupe des onze, au moment même de cette rencontre, les disciples adoptent des attitudes divergentes : « Tous se prosternèrent, mais quelques-uns eurent des doutes » – προσεκύνησαν οἱ δὲ ἐδίστασαν (Mt 28,17b). Ce comportement paraît logique dans la continuité d'un récit ayant souligné à plusieurs reprises le « peu de foi » des disciples. Mais face au doute, le Ressuscité ne réagit ni par une preuve supplémentaire de son apparition en tant que ressuscité, ni par un geste de réconfort ; seule sa *parole* le fait « s'approcher » d'eux pour se rendre présent dans cette situation singulière : Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς, λέγων (Mt 28,18a). Éclairant la vie missionnaire de ceux qui doutent si facilement, la pertinence de la manœuvre ne manque pas d'audace : « Chez Matthieu, la réponse au doute tient dans la *seule parole* du Christ ressuscité. Pour surmonter son désarroi, le disciple doit renoncer à toutes preuves matérielles et s'en remettre à la seule parole de son Seigneur²⁸⁸ ».

Il nous faut donc analyser cette parole ; nous le ferons en relevant les traits principaux qui éclairent les liens entre l'état de disciple et la mission, tout en structurant notre propos sur l'articulation du texte définie par Matthieu. Après avoir très brièvement précisé la mise en scène de cette apparition (Mt 28,16-18a), nous nous pencherons plus particulièrement sur le contenu de la déclaration, en abordant successivement trois thèmes (Mt 28,18b-20) : la proclamation d'un pouvoir universel ; l'ordre d'un envoi en mission ; la promesse d'une assistance.

2.2.3.1. Le Ressuscité face aux onze : une rencontre décisive (Mt 28, 16-17)

Les détails permettant la localisation géographique de cette entrevue sont lourds de sens théologiquement. En effet, le récit matthéen considère la montagne comme le lieu de la révélation : Jésus est tenté « sur une très haute montagne » – εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν (Mt 4,8) ; il promulgue la volonté de Dieu après être monté « dans la montagne » – εἰς τὸ ὄρος (Mt 5,1) ; il est transfiguré « sur une haute montagne » – εἰς ὄρος (Mt 17,1). L'impact sur la parole qui va suivre est sans appel : l'instruction revêt le statut de *parole de Dieu*. Or, il s'agit d'une montagne de *Galilée* : cette précision

²⁸⁸ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 28.

marque la continuité entre le Ressuscité de cette ultime rencontre et le Jésus terrestre du récit évangélique. De fait, la Galilée est singulièrement la région où Jésus a exercé l'essentiel de son ministère ; en toute logique, c'est le lieu que Matthieu a privilégié pour y situer les retrouvailles entre le Seigneur glorifié et les onze qu'il a instruits.

2.2.3.2. Les paroles finales du Ressuscité : un face à face missionnaire (Mt 18, 18-20)

De l'ordre de la narration, nous passons à celui du discours dont la brièveté sous-entend que la teneur du propos sera dense :

Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps – Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς, λέγων, Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mt 28,18-20).

a) La puissance du Ressuscité : appel à la collaboration avec le maître

« Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre » (Mt 28,18b). Le pouvoir dont Jésus disposait avant sa résurrection, et qui se manifestait à la fois dans son enseignement (Mt 7,29), ses miracles (Mt 8,9) et son pardon (Mt 9,6.8), s'étend ici à la totalité de la création²⁸⁹. À la lumière du récit matthéen, c'est Dieu le Père qui investit le Fils ressuscité d'une seigneurie globale jusqu'à la fin des temps car, selon les paroles de Jésus, c'est Dieu qui est l'auteur de ce don universel (Mt 11,27). Pareillement, ce pouvoir renvoie à la prophétie de Daniel sur le Fils de l'homme (Dn 7,13-14) auquel Jésus s'était identifié en recourant à ces paroles prophétiques lors de son procès (Mt 26,64)²⁹⁰.

Le pouvoir sur la création dont est revêtu le Christ lui permet ainsi de confier avec assurance une tâche missionnaire à ses disciples, dont l'essentiel est formulé en trois mots : *faire des disciples*. L'originalité de cette expression demande quelques explications. En effet, si le mot *disciple* est la traduction du nom grec *mathêtes*, l'expression grecque *faire-disciple* ne résulte absolument pas de la simple association du verbe *faire* avec ce mot *disciple*, mais de la traduction du verbe *mathêteuo*²⁹¹. À une exception près²⁹², il s'agit là d'un vocable matthéen caractéristique, auquel l'évangéliste a recours dans le récit de la Passion et de la résurrection :

²⁸⁹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 30.

²⁹⁰ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 185.

²⁹¹ « Le verbe *mathêteuo* (inconnu de la LXX et de la littérature grecque avant l'ère chrétienne) naît en contexte postpascal, et sans doute communautaire. Propre au christianisme, ce terme neuf est extrait du trésor de la philosophie (*mathêtês*, le disciple) », Céline ROHMER, *La singularité anonyme comme indice pragmatique*, p. 649.

²⁹² Cette expression est employée une seule fois dans les Actes pour décrire l'activité de Paul et Barnabé qui « ont fait un assez grand nombre de disciples » – μαθητεύσαντες ἱκανούς (Ac 14,21).

Et il leur dit : « ainsi donc, tout scribe *instruit* du Royaume des cieux est comparable à un maître de maison qui tire de son trésor du neuf et du vieux » – Ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ὁμοίός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά (Mt 13,52).

Le soir venu, arriva un homme riche d'Arimathée, nommé Joseph, qui lui aussi était *devenu disciple* de Jésus » – Ὁψίας δὲ γενομένης, ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ: (Mt 27,57).

Ces deux emplois ont tous deux leur importance car ils indiquent que « pour Matthieu, adhérer au Christ et devenir disciple sont une seule et même réalité²⁹³ ». L'occurrence de *mathêteuo* employée à la fin de l'évangile trouve alors tout son sens, visant « l'être-disciple dans un processus de développement, d'accroissement ou d'accomplissement dans une adhésion au Royaume des cieux et/ou à Jésus²⁹⁴ ». De la sorte, le disciple est comparé à un élève devant son maître : conscient qu'il ne sera jamais tout à fait disciple, l'élève ne cessera jamais de s'instruire auprès du maître, cherchant à devenir toujours plus disciple. Autrement dit, le chrétien restera toujours un disciple en *devenir*, inscrit dans un *processus* où devront croître et s'épanouir à la fois son attachement au Christ mais aussi sa vie selon les critères du Royaume.

Ces propos portent alors un éclairage nouveau sur la compréhension de l'œuvre missionnaire. En effet, Jésus ne confie pas une mission à ses disciples dont le but serait de produire *eux-mêmes* quelque chose ou quelqu'un. Au contraire, à partir de l'attachement à sa personne et ses enseignements, il leur demande uniquement de *prendre part* « à un processus de développement, de croissance²⁹⁵ » déjà lancé, que les paraboles du Royaume viennent d'ailleurs préciser. Et puisque Jésus les a rendus capables d'interpréter ce langage parabolique (Mt 13,11.16), les disciples sont à même d'entrer dans cette logique missionnaire : si Jésus est à l'*origine* et au *terme* de ce processus du discipulat – c'est toujours l'unique maître qui sème ou qui plante, les disciples sont quant à eux les *accompagnateurs* de ce processus de formation, soutenant son développement et son accomplissement, en se rappelant sans cesse qu'ils n'en sont pas les maîtres.

Toutefois, puisque la christologie matthéenne véhicule l'image d'un maître assis sur la montagne pour enseigner ses disciples à travers un long discours (Mt 5-7), cette mission d'accompagnement suppose nécessairement le modèle du *maître-enseignant*, où *faire des disciples* évoque dès lors « un maître initiant ses disciples par un processus organisé de style rabbinique par lequel se communiquent progressivement une doctrine et un style de vie correspondant à cette tradition²⁹⁶ ». En toute logique, Matthieu renvoie ici le lecteur au scribe instruit du Royaume des cieux (Mt 13,52) et suggère ainsi

²⁹³ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 30.

²⁹⁴ Valérie LE CHEVALIER, « *Faire* » ou « *appeler* » des disciples ?, p. 246.

²⁹⁵ Valérie LE CHEVALIER, « *Faire* » ou « *appeler* » des disciples ?, p. 247.

²⁹⁶ Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 106.

l'image de « ce scribe chrétien, "instruit", ou plutôt littéralement "fait disciple" (*mathêteutheis*) comme en Mt 28,19, [pouvant] à son tour enseigner les autres²⁹⁷ ». Telle est la manière pour les disciples de *collaborer* humblement à la mission du Maître, tout en remarquant l'aspect étonnement *statique* de cette image du scribe ne courant certainement pas vers les extrémités de la terre : « Assis devant son trésor, il s'en fait plutôt le gérant, prenant son temps pour inventorier les richesses qu'il a trouvées dans sa tradition et dans le Christ²⁹⁸ ».

Dans la continuité, une seconde observation peut être formulée à l'égard de ce verbe *mathêteuo* : Matthieu n'en use à aucun moment pour décrire le ministère de Jésus (appels, enseignements, envoi en mission) avec ses disciples ; il n'y a également jamais recours lorsqu'il s'agit de retranscrire les dialogues dans lesquels Jésus explicite son action auprès des disciples. Dès lors, en réservant délibérément l'usage de l'expression *faire des disciples* à cette ultime rencontre, au cours de laquelle le Ressuscité donne un contenu précis à l'avenir de la mission, l'évangéliste introduit une *distinction radicale* au sein d'une mission qui paraissait jusqu'à présent équivalente, entre la mission des onze – telle qu'elle est désormais définie – et la mission de Jésus – telle qu'il l'a accomplie au fil du récit évangélique : à l'instar de Yahvé appelant lui-même Abram (Gn 12,1), Samuel (1 S 3,4) ou encore les prophètes, *seul* Jésus est ce Maître apte à *appeler* à sa suite, pour *envoyer* ensuite en mission ; à l'instar des prophètes, les disciples ne sont en revanche que des *intermédiaires* au sein de l'œuvre missionnaire initiée par le Christ, ne se substituant donc jamais à sa mission première, se gardant bien de porter le titre de maître (Mt 23,8-10) tout en demeurant cependant des *maillons essentiels* à la pérennité de cet *élan missionnaire*²⁹⁹, des « relais à l'Évangile du Royaume³⁰⁰ ».

b) *Faire des disciples dans toutes les nations*

La compréhension de cet ordre d'aller faire des disciples nous permet maintenant d'établir deux constats. Le premier concerne l'*urgence* de cet envoi missionnaire, qui vise moins un mouvement que l'impatience du Ressuscité à voir ses disciples se mettre à l'ouvrage. En effet, le ton du propos ne porte pas sur le verbe *aller*, si bien qu'une traduction plus appropriée dirait : « mettez-vous donc à faire des disciples³⁰¹ », selon la grammaire sémitisante de Matthieu à partir de laquelle Claude Tassin justifie cette observation. Sur ce point, Lucien Legrand souligne plutôt la *nécessité* de faire des disciples : le participe faussement traduit par un impératif – Πορευθέντες – déplace erronément l'accent de la phrase

²⁹⁷ Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 106.

²⁹⁸ Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 107.

²⁹⁹ Valérie LE CHEVALIER, « *Faire* » ou « *appeler* » des disciples ?, p. 251.

³⁰⁰ Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 106.

³⁰¹ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu* ?, p. 185.

sur le départ, alors que l'affirmation principale concerne le commandement portant sur la formation des disciples³⁰².

Le second constat vise l'évolution qu'a subi l'état de disciple en lien avec ce rôle missionnaire : il s'agit désormais de collaborer *ensemble* en vue de faire des disciples. Le statut du disciple en mission est ainsi définitivement fixé : au sein de la mission visant la croissance du Royaume, les onze deviennent pour toujours des *serviteurs* et les *compagnons* du Seigneur. Tels sont les deux statuts qu'invoque Valérie Le Chevalier, précisément et judicieusement en des termes qui résument à merveille les fruits de notre recherche :

[Les] serviteurs [...] exercent leur responsabilité dans une forme de chasteté missionnaire, car c'est le semeur qui sème et ce sont les moissonneurs qui feront le tri entre le bon grain et l'ivraie. Aux serviteurs est demandé de laisser pousser ensemble ce qu'ils n'ont pas compétence ni autorité à juger (Mt 13,28-30) et de ne pas ressembler aux vigneron qui cherchent à s'approprier la vigne et ses fruits (Mt 21,3-41). [...] Leur collaboration est celle de compagnons, [invités] à se mettre sous l'influence de Jésus, unique Maître et Seigneur, [mettant] tout en œuvre pour que grandisse cette influence dans la vie de l'autre compagnon, [se conformant] à la radicalité des relations fraternelles du Royaume que s'il y a égalité et horizontalité de la relation.³⁰³

Cette œuvre missionnaire est explicitement élargie à *toutes les nations*. A l'inverse des restrictions évoquées en amont du discours missionnaire (Mt 10,5-6), l'universalité de la mission ne fait plus l'objet d'aucune restriction d'un point de vue socioreligieux³⁰⁴. Cependant, il n'y a pas lieu de parler ici d'une opposition aux propos du discours missionnaire, car Mt 28,19 est astucieusement construit comme un assemblage de Mt 10,5-6 dès lors qu'il reprend la destination interdite mentionnée dans le cinquième verset – *les nations*, ὁδὸν ἐθνῶν – qu'il lie au verbe positif du sixième verset – *aller*, πορεύεσθε³⁰⁵.

Enfin, la manière de faire des disciples est clairement précisée : *baptisant* et *enseignant* – βαπτίζοντες (v.19) ; διδάσκοντες (v.20). Proclamer la Parole ne suffit pas, il faut aussi initier et former³⁰⁶. L'entrée dans la condition chrétienne est définie à partir du baptême et de la catéchèse. Relié au baptême³⁰⁷ que Jésus exigea de recevoir (Mt 3,13-15), et tenant compte de l'intervention du Père qui configura ce baptême en acte de filiation reconnue, « l'apprenti « fait-disciple » commence ainsi un chemin de configuration christique qui l'amène à devenir fils ou fille par adoption du même Père³⁰⁸ ».

Le contenu de la catéchèse se concentre quant à lui sur l'enseignement prodigué par Jésus dans l'évangile, en commençant par les Béatitudes, sans oublier tous les autres discours : « tout ce que je

³⁰² Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 107-108.

³⁰³ Valérie LE CHEVALIER, « *Faire* » ou « *appeler* » des disciples ?, p. 251-252.

³⁰⁴ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 185.

³⁰⁵ Christophe PAYA, *Le discours missionnaire de Matthieu*, p. 169.

³⁰⁶ Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 107.

³⁰⁷ La formule trinitaire est d'une importance secondaire dans le cadre notre analyse narrative ; cette formule est unique dans la Nouveau Testament et trouve probablement son origine dans la liturgie baptismale en vigueur au sein de la communauté matthéenne, Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 52.

³⁰⁸ Valérie LE CHEVALIER, « *Faire* » ou « *appeler* » des disciples ?, p. 252.

vous ai prescrit » (Mt 28,20a). En effet, la conjugaison au passé de cette formule n'a d'autre motivation que de rappeler l'ensemble des enseignements que le Jésus terrestre a dispensé durant son ministère, faisant alors comprendre au lecteur que l'impératif missionnaire du Ressuscité repose sur une *unité* profonde et une parfaite *similitude* entre le message que Jésus n'a jamais cessé de transmettre de son vivant et le message final que le Ressuscité adresse à ses disciples au terme de sa vie terrestre. Il y a donc une *équivalence* quant au contenu des enseignements à transmettre et la manière de vivre ces derniers ; mais il existe une réelle *distinction* quant aux rôles des acteurs au sein de la mission : Jésus sera toujours le maître à l'origine de la mission, celui qui appelle et envoie ; les disciples seront constamment les collaborateurs du maître, néanmoins essentiels à la réalisation de la mission.

En quelques mots, l'évangéliste vient donc confirmer le projet missionnaire et les ressorts de la formation des disciples initiée par Jésus, dont l'évangile matthéen est tout du long le reflet intact et permanent pour les générations à venir. Jean Zumstein résume cette pédagogie en ces termes, recourant à certains mots – nous les soulignons en italique – qui nous sont désormais familiers, tant ils caractérisent la figure du disciple missionnaire :

Le Seigneur de l'univers se donne à connaître seulement et exclusivement à travers le message proclamé par l'homme Jésus. [...]. Pour connaître le Seigneur vivant actuellement, il faut se mettre à l'*écoute* et à la *suite* du Christ historique auquel l'évangile rend témoignage. Mais en se mettant à l'*écoute* du Jésus terrestre, en se laissant *instruire* par lui, c'est le Ressuscité que l'on *rencontre*.³⁰⁹

Enseigner, garder, commander rythment de la sorte ce verset 20, présentant à la fois l'*étude* et la *transmission* de l'ensemble des enseignements du Jésus terrestre « comme un *commandement*, une exigence impérative³¹⁰ », interprétation que Claude Tassin confirme lorsqu'il définit la croissance du disciple missionnaire comme suit :

Pour guider sa vie, le disciple reviendra toujours à la vie de Jésus telle que Matthieu la comprend dans sa construction des cinq discours dont le dernier a pour apogée la fresque du jugement final (Mt 23,31-46), qui met en avant le devoir de venir en aide aux besoins les plus élémentaires de l'être humain. Le disciple missionnaire s'inspirera toujours des narrations matthéennes sur l'activité du Christ.³¹¹

c) *La promesse d'une assistance : une présence reconnue dans l'action missionnaire*

« Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20b), tels sont les derniers mots qui, clôturant l'évangile de Matthieu, nécessitent encore une attention toute particulière, tant la richesse du sens qui s'en dégage est grande. En reliant cette formule conclusive au tout premier verset de l'évangile – Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ (Mt 1,1), la logique rédactionnelle de Matthieu surgit plus clairement : en se répondant, le début et la fin de l'évangile

³⁰⁹ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 30.

³¹⁰ Jean ZUMSTEIN, *Matthieu le théologien*, p. 30.

³¹¹ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 186.

présentent la genèse de Jésus Christ et la fin du monde comme les deux extrémités d'une Histoire Sainte s'accomplissant à *partir* de la figure du Christ (son annonce, sa venue, son ministère) *puis* dans la mission chrétienne succédant à sa résurrection³¹². En ce sens, non seulement le Christ assume toute l'histoire humaine mais, depuis le matin de Pâques, la vie des disciples et leur engagement missionnaire deviennent une pièce maîtresse de cette histoire à la fois humaine et divine³¹³. Se référant à l'Ancien Testament, Claude Tassin propose alors une interprétation capable de résoudre le *doute* à l'égard de la *présence* du Ressuscité au sein même de cette mission confiée aux disciples, jusqu'à la fin du monde.

Considérant le verbe « je suis » – εἰμι – comme l'une des désignations de Dieu dans l'ancienne alliance – Ἐγώ εἰμι (Ex 3,14), l'expression « moi, je suis avec vous » (Mt 28,20b) renvoie en toute logique au titre d'*Emmanuel* qui révélait dès le début du récit matthéen cette proximité de Dieu avec notre humanité : « *le nom d'Emmanuel*, ce qui se traduit : "Dieu avec nous" » – Ἐμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον, Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23b)³¹⁴. Cependant, Matthieu use de cette citation issue de l'oracle prophétique d'Isaïe (Is 7,14) en proposant délibérément une formule légèrement différente du texte hébreu et de sa traduction grecque : « ils appelleront le nom de lui Emmanuel³¹⁵ » – καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Dans ce pluriel, Claude Tassin y voit tous ces « humains, Juifs ou païens, que la mission fera passer à la foi chrétienne ». En établissant un lien avec la formule de *reconnaissance* récurrente dans la tradition vétérotestamentaire – « Et vous saurez que je suis le Seigneur » - καὶ γνώσεσθε διότι ἐγὼ κύριος, il propose alors une nouvelle compréhension du message du Ressuscité : « faites des disciples toutes les nations, et alors vous saurez que Je Suis Avec Vous, tous les jours, jusqu'au terme de l'histoire³¹⁶ ».

La *concrétisation* de la mission devient le moyen par lequel Matthieu dénoue la problématique du doute que manifestaient certains disciples mis en présence du Ressuscité (Mt 28,17b). L'impératif de la mission devient « l'antidote décisif au doute³¹⁷ », telle « une grâce accordée même aux douteurs³¹⁸ » : à la vision du Seigneur, les disciples ne peuvent pas rester prostrés (Mt 28,17a) ; il leur faut aller à sa rencontre dans la mission, c'est là qu'ils percevront les pouvoirs universels du Ressuscité que leur avait transmis le Jésus terrestre (Mt 10,1). Cette interprétation permet ainsi à Claude Tassin de paraphraser l'évangile de cette manière :

Vous doutez de la réalité de ma présence de Ressuscité ? Rendez votre témoignage de disciples, transmettez, en parole et en actes, les leçons que vous avez reçues de moi et qui ont changé votre

³¹² Gérard CLAUDEL, *A la recherche du disciple modèle de Matthieu*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1, 79 (2005), p. 77-95 (ici p. 84).

³¹³ Odile FLICHY, *La Loi dans l'évangile de Matthieu*, p. 52.

³¹⁴ Gérard CLAUDEL, *A la recherche du disciple modèle de Matthieu*, p. 84.

³¹⁵ Maurice CARREZ, *Nouveau Testament. Interlinéaire grec/français*, traduction littérale, p. 3.

³¹⁶ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 187.

³¹⁷ Gérard CLAUDEL, *A la recherche du disciple modèle de Matthieu*, p. 84.

³¹⁸ Christophe SINGER, *L'envoi en mission comme grâce. Matthieu 20, 16-20*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 88 (2013), p. 219-231 (ici p. 231).

vie. Alors, dans les résultats parfois inattendus, de votre mission (cf. Mt 5,13-16), vous aurez la preuve que, vraiment, Dieu m'a donné « tout pouvoir au ciel et sur la terre » (Mt 28,18).³¹⁹

Cette manière de clôturer son récit permet à Matthieu d'introduire une certitude chez le lecteur : la parole du Seigneur de l'univers consignée dans cet évangile demeure pour *toujours* l'élément tangible sur lequel peuvent s'appuyer raisonnablement et en toute confiance celles et ceux qui se sentent appelés aujourd'hui à suivre le Christ. En agissant de la sorte, ils dissiperont leurs propres doutes, somme toute bien légitimes au regard de l'œuvre missionnaire à accomplir³²⁰. Se rappelant que Jésus demeure à leurs côtés, ils comprendront alors que c'est lui qui les entraîne dans *sa* mission, les faisant lui-même *grandir* dans leur vocation de disciples missionnaires. En parallèle, c'est au sein même de leur travail missionnaire que les disciples se *re-connaîtront* vraiment comme tels, tout en *re-connaissant* simultanément la puissance du Ressuscité œuvrant avec eux et en eux.

2.3. Vision biblique du disciple missionnaire : caractéristiques principales

À partir de l'évangile de Matthieu, nous avons souhaité approfondir la figure du disciple missionnaire dans le but d'établir une base scripturaire sûre et solide, sur laquelle puissent reposer les conclusions issues de notre recherche magistérielle. En cela, nous espérons confirmer ces dernières en leur donnant davantage de justesse et de pertinence.

Une confirmation qui ressort indéniablement de notre étude concerne la figure même du disciple missionnaire : c'est la *communauté* des disciples orientée vers la mission qui constitue le modèle à suivre pour tout chrétien souhaitant s'engager dans un processus de développement de son *être disciple*. Tel un personnage collectif dans l'évangile matthéen, cette communauté de foi se présente comme un *élève* devant son maître : ensemble, les disciples missionnaires se mettent à l'écoute des enseignements du Christ pour y recevoir ses instructions. Cela demande de leur part qu'ils s'appliquent en tout temps à un exercice de compréhension des paraboles du Royaume afin d'en devenir les disciples. Ils le deviennent vraiment à partir du moment où ils expérimentent eux-mêmes la réalité de ce Royaume dans leur propre vie, à la fois individuellement *et* collectivement.

Nourris par ces enseignements sur le Royaume, les disciples missionnaires développent alors un comportement *actif* visant à promouvoir deux réalités essentielles dans leur vie de foi : une *intimité* réelle avec le Seigneur, née d'une rencontre personnelle avec Lui et succédant à un *appel* mystérieux de ce dernier ; une mise en *pratique des valeurs* du Royaume, comme réponse à un *ordre* de mission. La première réalité se déclinera dans la vie du disciple en termes de *suivance*. L'enjeu principal consistera alors à demeurer à la suite du Seigneur malgré les épreuves, dans une confiance renouvelée à sa

³¹⁹ Claude TASSIN, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, p. 187.

³²⁰ Christophe SINGER, *L'envoi en mission comme grâce*, p. 231.

personne. La seconde réalité visera prioritairement à *servir* et *soutenir* la croissance du Royaume. Car bien que déjà présente dans la vie évangélique des disciples, le Royaume subsiste également en germe dans la vie de leurs frères et sœurs en humanité. Les disciples missionnaires ont donc la responsabilité d'accompagner cette croissance, en conscientisant leurs contemporains à cette vie évangélique par une attitude de témoignage, dont le signe le plus probant restera toujours la vie *fraternelle* vécue dans la *communion*.

Dès lors, le discipulat et la mission entraînent nécessairement ceux qui adhèrent à ce style de vie évangélique dans un processus de *conversion* continu, à nouveau personnel *et* communautaire. En effet, dans le prolongement de la prédication de Jean le Baptiste au désert et du Sermon de Jésus sur la montagne, ceux qui veulent témoigner du Royaume doivent d'abord adhérer à ses valeurs pour les incarner ensuite dans leur vie, soutenus par leur communauté de disciples formée expressément pour la mission. Les disciples missionnaires sont alors invités à convertir leur intelligence à cette manière toute particulière de réaliser l'œuvre missionnaire dans le monde : ils la réalisent en vivant comme des *brebis* au milieu des loups, conscients que les *épreuves* et *persécutions* liées à la mission sont autant d'occasions pour rendre *témoignage* ; ils évangélisent leurs contemporains en suscitant chez eux leur *hospitalité*, se présentant à eux comme des *petits*, c'est-à-dire des disciples totalement dépendants de leur maître et Seigneur.

Ce deuxième chapitre nous a donc permis de préciser davantage la figure du disciple missionnaire – telle que Matthieu la conçoit³²¹ – et la dynamique missionnaire dans laquelle ce concept invite les communautés chrétiennes à se renouveler. Constatant la justesse des propos du pape François à partir des nombreuses convergences que manifestent entre eux les contenus respectifs de l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* et de l'évangile matthéen, nous émettons à nouveau l'hypothèse que cette notion devienne dans les prochaines décennies un véritable paradigme pour la vie de foi et la mission de l'Église. Aussi, nous allons tenter maintenant de justifier cette affirmation, en nous demandant plus particulièrement dans quelle mesure ce paradigme aide l'Église à se convertir, de manière à répondre aux nouveaux défis missionnaires que lui pose la sécularisation de nos sociétés modernes.

³²¹ Il n'y a pas qu'un *seul* type de mission dans les écrits noétestamentaires. En effet, tant Matthieu que Marc, Luc, Jean ou encore Paul proposent chacun leur compréhension de la mission à mettre en œuvre au sein des communautés de disciples souhaitant vivre du message du Ressuscité. Pareillement, il n'existe pas un *seul* modèle missionnaire qui les caractériserait tous. Il conviendrait donc d'établir une corrélation entre ces différentes visions de la mission, afin de les éclairer mutuellement et de les équilibrer les uns par rapport aux autres, Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, p. 15-20.

3. DISCIPLE MISSIONNAIRE : PARADIGME DE LA VIE CHRETIENNE

Lors de notre recherche magistérielle, nous avons constaté qu'à Aparecida en 2007, l'épiscopat latino-américain proposait déjà la mise en œuvre d'un nouveau paradigme missionnaire. Telle une nouvelle conscience ecclésiale, toutes les Églises particulières d'Amérique latine étaient invitées à devenir à la fois le lieu de la rencontre avec Jésus mais aussi les servantes du Royaume auprès des pauvres. Dans le Message final de cette cinquième conférence du CELAM, le disciple missionnaire devenait alors le chemin à emprunter pour vivre une double conversion : *personnelle*, visant la vie de foi de chaque chrétien ; *pastorale*, visant la réforme de toutes les structures ecclésiales. Ce discours ecclésiologique et missionnaire concernait des communautés de foi soumises aux multiples bouleversements provoqués par la globalisation d'un système capitaliste soutenu par l'idéologie ultralibérale.

Six ans plus tard, le pape François propose d'élargir la réception de ce discours à l'Église universelle, en exhortant tous les chrétiens à redécouvrir la joie missionnaire que procure l'annonce de l'Évangile, tant d'un point de vue personnel qu'ecclésial : « L'action missionnaire est le *paradigme de toute tâche de l'Église* » (EG 15). En ce sens dit-il, l'Église doit prendre conscience qu'elle est la communauté des disciples missionnaires en sortie (EG 24). De là ressurgit notre question de départ : comment justifier la promotion du disciple missionnaire comme paradigme de la vie chrétienne, en vue d'une conversion pastorale et missionnaire de l'Église ?

En effet, quelle peut être la légitimité du recours à une telle notion, en vue de susciter la conversion missionnaire de nos Églises en Europe, sachant que ce terme a pour origine un magistère local – l'Amérique du Sud – quand bien même issu d'Églises particulières frappées par les mêmes mutations sociétales que connaissent nos sociétés européennes ? Bien plus, pourquoi s'appuyer sur un concept promu par un évangile dont la période de rédaction diffère totalement de notre temps ? Il est certain que les dissemblances profondes distinguant l'époque matthéenne de notre contexte ecclésial ne permettent pas d'appliquer à la lettre les recommandations retranscrites dans cet évangile. Mais il est tout aussi vrai que la nature historique de la foi chrétienne nous autorise – et même nous oblige – à tirer quelques conséquences du ministère de Jésus et de la vie missionnaire des premières communautés chrétiennes, afin de les appliquer pastoralement, de manière créative mais responsable, au contexte dans lequel nous évoluons actuellement.

De fait, la foi chrétienne repose sur la révélation en notre humanité d'un Dieu communiquant par l'intermédiaire d'êtres humains et d'événements historiques : la Parole s'est faite chair ; la foi biblique est donc une foi incarnée, avons-nous dit. Cette donnée intrinsèque à la foi chrétienne implique donc nécessairement de prendre en considération toutes les influences positives sur la vitalité de la foi et sa

transmission, qu'exercent les différentes cultures et cadres historiques dans lesquels évoluent les croyants qui, par leur style de vie, incarnent localement le message de l'Évangile. Tel est le sens de l'universalité de l'Église, lorsqu'elle invite toutes les Églises particulières à s'enrichir mutuellement de leurs expériences locales, au sein d'une catholicité éprouvée. Telle est aussi la logique dans laquelle s'inscrit le pape François lorsqu'il invite toutes les Églises particulières de par le monde à entrer dans une réelle conversion pastorale de leurs communautés de foi, à partir de la figure du disciple missionnaire, quand bien même issue d'une tradition ecclésiale locale, celle de l'Amérique latine.

Dès lors, deux nécessités s'imposent encore à nous dans ce dernier chapitre. Après avoir défini ce qu'est un paradigme, il s'agira d'abord de questionner l'*universalité* de ce paradigme missionnaire en montrant que la notion de disciple missionnaire, lorsqu'elle s'applique à la réalité pastorale que connaissent les Églises d'Europe occidentale, permet là aussi de raviver la conscience missionnaire des communautés chrétiennes, tout en aidant celles-ci à surmonter les deux défis majeurs du christianisme en Europe : « recul de la chrétienté, flambée des religiosités occupant les espaces vacants³²² ». Il nous faudra donc préciser les principales évolutions culturelles et religieuses qui ont poussé progressivement les chrétiens à adopter d'autres manières de vivre leur foi, imposant à l'Église de renouveler sa manière d'annoncer l'Évangile à des Européens métamorphosés.

Ensuite, nous chercherons à montrer comment ce paradigme favorise une redécouverte de la vie de foi, selon un processus de conversion pastorale et missionnaire que le pape souhaite appliquer tout autant à la vie personnelle de chaque chrétien, qu'à la vie ecclésiale et communautaire de toutes les Églises particulières. En ce sens, par un croisement des résultats obtenus à l'issue de nos recherches exégétiques et magistérielles, nous décrirons d'une part le nouveau visage du chrétien lorsqu'il se comprend comme disciple missionnaire. D'autre part, nous chercherons à saisir la dynamique missionnaire développée dans *Evangelii gaudium*, en ciblant plus particulièrement les conséquences théologiques et ecclésiologiques qu'implique l'usage du terme disciple-missionnaire dans le renouveau missionnaire de l'Église.

3.1. La dimension paradigmatique du disciple missionnaire

La notion de paradigme est issue de la pensée de Thomas Kuhn. Dans la seconde moitié du siècle dernier, ce physicien et historien des sciences a beaucoup œuvré à l'élaboration d'une théorie capable d'expliquer les évolutions de la recherche scientifique à partir de cette capacité que manifestent périodiquement les chercheurs à renouveler leurs systèmes de pensée et d'interprétation du réel. Il est vrai que la portée de ses thèses se limite aux sciences naturelles. Toutefois, certaines de ses conclusions

³²² Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 99, 3 (2011), p. 333-348 (ici p. 333).

s'avèrent pertinentes pour la théologie. Le théologien David Bosch en a d'ailleurs synthétisé certaines d'entre elles en vue de les appliquer dans le domaine de la missiologie. Nous nous baserons sur son étude³²³ pour formuler notre propos.

3.1.1. La théorie des paradigmes : définition et application théologique

Les théories de Kuhn reposent sur l'hypothèse selon laquelle les progrès de la science ne s'obtiennent pas à la suite d'une accumulation des connaissances et autres résultats issus de la recherche, mais plutôt au sein de véritables révolutions des systèmes de pensée scientifiques. Celles-ci se produisent au terme d'un processus évoluant selon trois étapes successives.

Dans un premier temps, quelques chercheurs ont l'intuition que le modèle scientifique en cours présente à la fois des irrégularités et des limites ne permettant plus d'interpréter le réel et d'apporter des solutions aux problèmes et remises en cause que provoquent les nouvelles découvertes issues de la recherche.

Dans un second temps, ces scientifiques tentent d'élaborer une nouvelle structure théorique qui leur permettra d'acquérir une capacité d'analyse qualitativement différente de celle de leurs prédécesseurs, ou même de leurs contemporains pourtant exposés aux mêmes évolutions problématiques : un nouveau modèle interprétatif – le futur paradigme – apparaît et prend forme progressivement, au sein d'un réseau très complexe de facteurs sociaux et scientifiques, tandis que la structure théorique existante perd en crédibilité.

Dans un troisième temps, l'attention que porte un nombre toujours plus grand de savants au développement du nouveau modèle provoque inévitablement l'abandon de l'ancien système d'interprétation devenu trop problématique : un *nouveau paradigme* est adopté par la communauté scientifique.

Au sein de ce changement paradigmatique, Kuhn fait remarquer que le conservatisme caractérisant la communauté scientifique produit inévitablement des tensions et même des conflits entre des scientifiques peu enclins à remettre en cause leurs certitudes. Les thèses structurant chacun des paradigmes divergent au point d'opposer des chercheurs pourtant exposés à une même réalité : attachés à l'ancien modèle et se fermant à tout argument novateur, les premiers sont incapables d'entrer dans les vues des seconds, alors partisans d'un nouveau modèle. Cette opposition est exacerbée du fait que le passage de l'ancien au nouveau paradigme ne repose pas uniquement sur l'objectivité de la démarche rationnelle et scientifique ; elle nécessite également la subjectivité du scientifique amené à s'impliquer

³²³ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne, Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé-Paris-Genève, Haho-Karthala-Labor et Fides, 1995, préface de Bruno CHENU, avant-propos de Jean-Marie AUBERT et Jean-François ZORN, p. 241-250.

personnellement dans ce passage d'un cadre de référence à un autre : « Kuhn n'hésite pas à utiliser le langage religieux pour décrire ce qui arrive alors. Il parle "d'écailles tombant des yeux", de réponse à des "intuitions subites", même de "conversion"³²⁴ ». C'est la raison pour laquelle l'émergence d'un nouveau paradigme provoque parfois des résistances émotives en réaction aux défis novateurs que pose ce modèle de pensée inédit : « ces défis menacent la façon dont les défenseurs de l'ordre ancien perçoivent la réalité ou en font l'expérience, car le monde que ces défenseurs se sont construit est mis en danger³²⁵ ».

Développées au siècle passé, ces théories de Kuhn sont toujours aussi pertinentes pour notre époque, alors que beaucoup de disciplines³²⁶ abandonnent leurs anciennes certitudes pour adopter une autre compréhension de la réalité. Tant les sciences exactes que les sciences humaines ou encore la théologie sont concernées par cet état de fait. En tant qu'événement ecclésial majeur dans l'histoire contemporaine, le concile Vatican II est une belle illustration de ce changement de paradigme dans lequel l'Église s'est engagée il y a plus d'un demi-siècle, provoquant un renouvellement de la réflexion théologique dans de nombreux domaines au sein desquels il est d'ailleurs plus approprié de parler de mutations paradigmatiques³²⁷.

Toutefois, deux remarques doivent être prises en considération quand il s'agit d'appliquer la théorie des paradigmes aux sciences exactes ou à la théologie. Alors que dans le premier domaine, le nouveau paradigme remplace souvent l'ancien de manière définitive et irréversible, cela se passe rarement ainsi en théologie et plus généralement dans les sciences humaines : « les anciens paradigmes peuvent continuer d'exister. Il arrive même que d'anciens paradigmes presque oubliés connaissent une nouvelle vie³²⁸ ». Il est d'ailleurs exceptionnel qu'un paradigme disparaisse totalement dans le domaine théologique. En outre, puisque chaque groupe de chercheurs préfère la plupart du temps s'appuyer sur son propre paradigme pour défendre celui-ci au regard des autres communautés scientifiques – plutôt que de construire un argumentaire recourant à la logique ou aux probabilités, le choix de tel paradigme ne peut jamais obtenir l'approbation des autres groupes scientifiques par l'exercice d'une quelconque autorité supérieure.

Par conséquent, s'il s'avère que le concept de disciple missionnaire constitue effectivement un nouveau paradigme pour la vie missionnaire du chrétien, plus particulièrement en Europe au seuil de ce troisième millénaire, quatre remarques peuvent déjà être formulées quant à sa mise en œuvre : cette

³²⁴ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 46.

³²⁵ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 46.

³²⁶ Gabriel MARC nommait onze systèmes remis en question à la fin du 20^{ème} siècle : démographique, écologique, social, culturel, religieux, scientifique et technologique, militaire, monétaire et financier, productif, politique et les communications, dans *Faim et développement*, 76 (mars 1991).

³²⁷ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 47.

³²⁸ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 47.

nouvelle vision paradigmatique ne peut être *imposée* de manière autoritaire, unilatérale et universelle ; l'application de ce paradigme à la vie pastorale de l'Église ne peut *évincer* ou *s'opposer* à d'autres modes de vie ecclésiaux déjà éprouvés ; sa mise en œuvre sollicite des *tensions intra-ecclésiales* ; son émergence s'appuie dans tous les cas sur l'*adhésion subjective* et *individuelle* de chaque chrétien, alors amené à entrer avec d'autres dans une conversion de sa manière de vivre et grandir dans la foi, induisant inévitablement une révision de nos postures pastorales et certitudes ecclésiales.

Voilà pourquoi certains perçoivent à travers cette théorie des paradigmes un risque de relativisation de l'ecclésiologie et des modèles pastoraux. Ce danger serait d'autant plus prégnant en théologie que les études en ce domaine sont souvent marquées par des influences culturelles et sociétales locales – la théologie pastorale et la missiologie n'ayant de sens qu'en étant contextuelles. Cependant, s'il est vrai que la diversité des interprétations théologiques découle fatalement de la multiplicité des cadres de pensée et des préjugés au sein desquels ces dernières sont élaborées, il faut aussi noter d'une part que « toute mutation de paradigme [en théologie] trouve sa source et sa justification dans l'Évangile et ne pourra jamais aller à l'encontre de celui-ci³²⁹ », d'autre part que la théologie ne s'élabore pas en se situant uniquement face au présent et à l'avenir mais en se référant aussi et toujours à un passé visant la tradition et l'alliance conclue entre Dieu et l'humanité, révélée dans l'histoire d'Israël et accomplie en la personne de Jésus-Christ³³⁰. L'Histoire Sainte, l'Évangile et la tradition de l'Église constituent donc ensemble la *base objective* sans laquelle aucun nouveau paradigme à visée pastorale ne peut voir le jour en théologie.

Concernant l'objet de notre étude, le recours aux évangiles – le récit matthéen notamment – et à la tradition des Églises d'Amérique latine – lieu d'origine du concept – s'avérerait donc impératif pour envisager par la suite la dimension paradigmatique de notre concept. Constatant les limites de son système de pensée confronté aux récentes évolutions scientifiques, le chercheur se met en quête d'un nouveau modèle interprétatif capable d'apporter de réelles solutions aux problématiques du moment. À l'instar du chercheur scientifique, il nous faut désormais constater prioritairement à la fois les évolutions culturelles et religieuses qui ont façonné de nouvelles manières de penser/croire/vivre en Occident, mais aussi les limites pastorales d'une Église qui peine à renouveler son œuvre missionnaire en pareille situation. C'est de cette manière que nous pourrions alors justifier le recours à ce nouveau paradigme.

3.1.2. L'Europe occidentale : un nouvel archipel culturel et religieux

Depuis plusieurs décennies, le monde ecclésial catholique est touché par ce qu'on pourrait appeler raisonnablement une *crise globale*. Toute l'Église en est affectée, depuis les Églises particulières et

³²⁹ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 49.

³³⁰ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 50.

leurs réseaux paroissiaux, jusqu'au Siège apostolique de Rome. Walter Kasper parle même « d'un obscurcissement de Dieu à notre époque et d'une crise de la foi ou de Dieu dans laquelle se reflète d'une manière générale la crise de notre civilisation occidentale et qui a contribué à la crise de l'Église³³¹ ». Commune aux sociétés à la fois civile et ecclésiale, cette crise a notamment pour fondement un *arrêt de la transmission* qui se manifeste tant au niveau de la mémoire historique – transmission des grands récits – que dans les sphères spirituelles et morales – diffusion de la Révélation/foi et éducation aux valeurs morales/vertus. De la sorte, ce phénomène manifeste clairement la fin en Occident d'un christianisme qualifié de *sociologique* – dans lequel tout citoyen ne pouvait être que chrétien – pour laisser la place à « un temps où les personnes, immergées dans un pluralisme culturel et religieux, choisissent d'être chrétiens ou pas, parce que la culture actuelle ne transmet plus la foi, mais bien la liberté religieuse³³² ».

En Occident, les conséquences sont connues depuis longtemps, notamment dans le domaine religieux : la diminution du nombre de personnes consacrées et la désaffection des communautés paroissiales sont les deux phénomènes les plus visibles et révélateurs de cette crise de foi et d'espérance³³³, dont l'origine est à situer essentiellement dans les changements culturels inhérents à la *postmodernité*. C'est à cette réalité que nous voudrions maintenant nous intéresser afin d'en déduire quelques conséquences sur la vie de foi de nos contemporains.

Comme la sémantique l'indique, la postmodernité succède à la modernité, tout en lui étant semblable quant au milieu de réfraction commun : l'*individualisme subjectiviste*³³⁴. Toutefois, si la primauté de la raison et le souci de cohérence caractérisaient la modernité³³⁵, le soupçon porté sur la raison et l'incohérence qui en résulte en de nombreux domaines définissent désormais la postmodernité³³⁶. Celle-ci a inévitablement affecté les mentalités, les modes de vie et les croyances

³³¹ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 468.

³³² Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 31.

³³³ Alphonse BORRAS, A « l'âge du renoncement », *comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église ?*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 4, 100 (2012), p. 521-538 (ici p. 521).

³³⁴ Thierry-Dominique HUMBRECHT, *L'évangélisation impertinente. Guide du chrétien au pays des postmodernes*, Langres, Parole et Silence, 2012, p. 21.

³³⁵ La modernité peut se caractériser comme suit : primauté de la raison et universalité des valeurs édictées par elle seule, suscitant un désir paradoxal de communauté humaine et de droits individuels ; croyance au progrès et vision optimiste de l'histoire de l'humanité, appelant un sens à la finalité des actes et un but donné à tout mouvement (social, historique,...) ; distinction croissante de la raison et de la religion, renforçant l'engagement de la liberté dans la construction de l'homme de plus en plus autonome, Thierry-Dominique HUMBRECHT, *L'évangélisation impertinente*, p. 21.

³³⁶ La postmodernité peut se définir comme suit : perte de l'universalité de la raison et de la vérité, déconstruction de la réalité objective et des valeurs, primauté donnée au sentiment et à l'expérience ouvrant au relativisme, à la subjectivité individuelle et collective (consensus) ; examen critique des conditions culturelles d'apparition des grands récits historiques, effaçant toute vision progressiste de l'humanité en isolant l'individu dans un pessimisme sans avenir ; perte de crédit de l'autonomie de la raison provoquant le retour du sentiment religieux coupé de toute fidélité à une autorité ou vérité doctrinale et vidé de toute nécessité culturelle, laissant place à la sincérité, au bien-être psychique et corporel, Thierry-Dominique HUMBRECHT, *L'évangélisation impertinente*, p. 22-23.

religieuses au sein de nos sociétés occidentales durant le siècle passé. À cet égard, trois dynamiques synthétisent les changements principaux qu'a subi le christianisme.

3.1.2.1. La folklorisation du christianisme en société postmoderne

Pour comprendre la révolution socioculturelle et religieuse actuelle, les sociologues des religions ont défini deux notions cruciales : la *laïcisation*, qui vise « le mouvement par lequel les institutions politiques et civiles se sont émancipées de la tutelle des institutions religieuses³³⁷ » ; la *sécularisation*, pour nommer ce « long mouvement par lequel les différentes sphères de l'activité humaine acquièrent leur autonomie, non seulement par rapport aux normes prescrites par les institutions religieuses, mais par rapport à toute référence à une "grande transcendance" supposée gouverner la vie des hommes³³⁸ ».

Loin d'être anodin, ce dernier mouvement – séparation progressive du temporel et du spirituel réalisée en parallèle avec la séparation des espaces public et privé – constitue véritablement un bouleversement des mentalités, tant institutionnelles qu'individuelles. En effet, ce que d'aucun appelle désormais le *tournant civilisationnel* ébranle tout d'abord les structures culturelles que le catholicisme avait façonnées durant de longs siècles notamment dans nos pays d'Europe de l'Ouest, au point de se demander s'il est encore possible d'établir un lien entre la culture proprement catholique et les représentations communément partagées par des individus évoluant au sein de sociétés dites postmodernes. Dans ses études, Danièle Hervieu-Léger souligne cette évidente déliaison en parlant d'*exculturation* du catholicisme³³⁹, processus au sein duquel Christoph Theobald voit émerger une forme de marginalisation et de folklorisation de la doctrine catholique, de sa liturgie et même des figures ministérielles amenées à devenir les derniers signes visibles d'une institution religieuse devenue comme étrangère pour la majeure partie de la population d'Europe occidentale³⁴⁰.

3.1.2.2. Le narcissisme collectif en société liquide

Mais un nouveau seuil de sécularisation³⁴¹, atteint dans les années soixante du siècle passé, a permis la mise en place d'un nouveau système de valeurs essentiellement individualistes et hédonistes. Dans son ouvrage sur l'individualisme contemporain, Gilles Lipovetsky parle d'une mutation sociologique globale dont le *narcissisme* est la conséquence la plus éloquente, qu'il définit comme suit : « processus tendanciel conduisant les individus à réduire la charge émotionnelle investie sur l'espace public ou les sphères transcendantes et corrélativement à accroître les priorités de la sphère privée³⁴² ».

³³⁷ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 90.

³³⁸ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, p. 90-91.

³³⁹ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, p. 93-98.

³⁴⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 50.

³⁴¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 10.

³⁴² Gilles LIPOVESTSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (Folio essais, 121), France, Gallimard, 1983, p. 20.

Résultante du passage de l'individualisme *limité* à l'individualisme *total* à l'échelle historique, le narcissisme ne conduit cependant pas à une indépendance exacerbée de l'individu, ni à une souveraineté a-sociale. En effet, les études menées par Zygmunt Bauman nous invitent à envisager l'évolution comportementale des individus en société moderne à partir du concept de *modernité liquide*. Celle-ci se caractérise essentiellement par une incapacité de l'individu à se situer dans ses appartenances et une survalorisation de ses relations et communications envers les autres au sein d'une logique de réseau. En agissant de la sorte, l'individu s'oppose à la dynamique d'une *société solide* reposant quant à elle sur une stabilité géographique et évoluant à partir des institutions assignant les rôles et statuts sociaux aux individus, dont découlent alors des références sociologiques stables³⁴³. Paul-François Paoli recourt à la tradition taoïste pour formuler le problème d'une telle évolution. Dans cette tradition en effet, le monde ne peut tendre vers l'harmonie qu'à la condition que ces deux principes *solide* et *liquide* restent indissociables l'un de l'autre : « si le dur est trop prégnant, le monde se rigidifie ; si c'est l'élément liquide, le monde court le risque de se dissoudre³⁴⁴ ». Constatant la liquéfaction ambiante de nos sociétés modernes, Paul-François Paoli confirme les propos de Zygmunt Bauman³⁴⁵ lorsqu'il dénonce ce sentiment flottant d'incertitude que produit la modernité et qu'il définit comme « sensation d'inconsistance de la réalité, de perte d'identité ou de dépossession de soi³⁴⁶ » provoquant un sentiment d'insécurité générale et de danger. Dès lors, la peur ressentie en société postmoderne pousse les gens à se regrouper, suscitant plutôt une forme de *narcissisme collectif* où l'« on se rassemble parce qu'on est semblable, parce qu'on est sensibilisé directement par les mêmes objectifs existentiels³⁴⁷ ».

Comment ne pas voir ici le lit dans lequel peuvent naître alors les replis identitaires et communautaires qui ne cessent de menacer le bien-fondé des institutions, tant politiques que religieuses. Celles-ci ont alors la responsabilité de défendre tant bien que mal la cohésion sociale d'une société épuisée d'avoir à chercher de nouvelles voies capables d'assurer l'avenir de nos démocraties devenues individualistes. À cet égard, certains osent croire encore en cette formidable capacité d'intégration sociale que suscite le catholicisme, à travers *l'esprit d'hospitalité* contenu dans les évangiles et la tradition. Loin d'avoir tort sur ce point, il faut cependant tenir compte du fait que le catholicisme, lorsqu'il est vu très justement comme forme d'antidote à l'individualisme contemporain, participe aussi dangereusement à sa propre *sécularisation interne*, comme le souligne Christoph Theobald : « dans la mesure où l'insistance sur la *Caritas* ou la *Diaconia* conduit la société à s'intéresser aux "ressources portées par les institutions du croire" au nom de leur patrimoine éthique, [cela] entraîne aussi assez

³⁴³ Corentin BULTEZ, *Zygmunt Bauman. La nouvelle question éthique* (Questions contemporaines), Paris, L'Harmattan, 2016, p. 77-82.

³⁴⁴ Paul-François PAOLI, *La tyrannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l'éclipse du guerrier*, Paris, François Bourin Editeur, 2010, p. 81-82.

³⁴⁵ Zygmunt BAUMAN, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 35.

³⁴⁶ Paul-François PAOLI, *La tyrannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l'éclipse du guerrier*, p. 82.

³⁴⁷ Gilles LIPOVESTSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, p. 21-22.

fréquemment "la réduction" du "spirituel" au "social". [...] La "sécularisation interne" des religions [provoque alors] des oppositions contre-culturelles, voir des intégrismes de toutes sortes³⁴⁸ ». La polémique entretenue autour de l'accueil des migrants – que défend le pape François – en est le parfait exemple³⁴⁹.

3.1.2.3. *L'évidement du christianisme en société décadente*

Ce malaise commun au christianisme et à notre société occidentale – encore connotée de *tradition chrétienne* par certains – rappelle assez étonnement la décadence conjointe qu'avait déjà dénoncée en son temps Emmanuel Mounier. À l'origine du courant personneliste en France, ce philosophe catholique soulignait au milieu de la seconde Guerre mondiale (1943-1944) l'influence négative des évolutions sociétales sur le christianisme : « Notre temps, par son malheur, traverse une de ces queues de civilisation où la vitalité faiblissante entraîne dans son déclin la vigueur spirituelle. Né avec les débuts de cette civilisation, le christianisme avait été au départ soutenu par la verdeur de son premier élan ; il est inévitable qu'il subisse, de son affaissement, une crise grave qui semble l'atteindre dans ses forces vives³⁵⁰ ».

Septante-cinq ans plus tard, le constat reste le même mais formulé autrement : « Les changements rapides affectant la société occidentale du point de vue des croyances et des valeurs ne peut pas laisser indemne le christianisme³⁵¹ ». En effet, la crise que vise Emmanuel Mounier ne se situe pas uniquement au niveau sociétal comme en « dehors » du christianisme ; elle est aussi interne à ce dernier, désignant de manière sociologique le *dedans* du christianisme : « Ce n'est pas l'âme du christianisme [qui est en cause], c'est le milieu de réfraction historique qui se désigne comme milieu chrétien : les exigences de la foi chrétienne s'y amalgament de façon plus ou moins impure avec la substance de l'époque³⁵² », évoquant ainsi cette influence réciproque indissociable du fait de « l'incarnation historique du christianisme³⁵³ ». « L'attaque de ces impuretés est cependant un aspect essentiel de l'effort chrétien³⁵⁴ », affirme Emmanuel Mounier. Si le christianisme pactise avec la décadence, c'est en raison du manque de fidélité des chrétiens à l'égard de l'essence même du message chrétien et de la foi, attitude qui ne saurait d'ailleurs rester sans effet à moyen terme : « Au sein de cette dialectique d'une décadence où la cause et l'effet, s'entraînant l'un l'autre, deviennent bientôt indiscernables, [...] les forces de décadence [...] ont réussi à installer aux lisières de la tradition chrétienne des compromis

³⁴⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 43-45.

³⁴⁹ Laurent DANDIEU, *Église et immigration. Le grand malaise. Le pape et le suicide de la civilisation européenne*, Paris, Presse de la Renaissance, 2017 ; Erwan LE MORHEDEC, *Identitaire. Le mauvais génie du christianisme*, Paris, Cerf, 2017.

³⁵⁰ Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2006, présentation de Guy COQ, p. 55-56.

³⁵¹ Arnaud JOIN-LAMBERT, *Se permettre d'oser ! Un leitmotiv de la pastorale germanophone aujourd'hui*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2017), p. 143-160 (ici p. 143).

³⁵² Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, p. 56.

³⁵³ Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, p. 56-57.

³⁵⁴ Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, p. 57.

durables et parfois difficiles à distinguer de la tradition vraie pour un œil insuffisamment pénétrant ou averti³⁵⁵ ». Face à cet état de fait, il conviendrait de revenir instamment à la source du christianisme : Jésus-Christ et son Évangile.

3.1.3. Conséquences sur la vie ecclésiale et le vécu de la foi

On ne peut nier la pertinence de ces divers constats sociologiques, culturels et religieux. Tout prêtre diocésain devrait d'ailleurs en avoir une connaissance minimale afin de mieux comprendre le monde dans lequel il est amené à déployer sa pastorale, au moment même où toutes les communautés chrétiennes sont invitées à retrouver le sens de leurs actions et de leurs structures³⁵⁶. Cette quête de sens est rendue nécessaire en vertu des deux grands bouleversements qu'a récemment subi le christianisme : le rôle que lui assignent désormais nos sociétés contemporaines ; une nouvelle manière de vivre la foi que revendiquent implicitement les chrétiens. Nous aborderons successivement ces deux grands changements afin d'envisager par la suite un possible recours au concept de disciple missionnaire, perçu alors comme paradigme ecclésial apte à soutenir la mission évangélique au sein même de ces évolutions sociales et religieuses.

3.1.3.1. *Le devenir du christianisme en postmodernité : de la civilisation à l'humanisation*

Là où il put s'implanter durablement, le christianisme participa indéniablement à la civilisation des contrées évangélisées, en ce sens qu'il fut formateur du citoyen : « un être convivial, capable de coexister grâce à une culture partagée³⁵⁷ ». Il sut en effet encadrer à la fois moralement, intellectuellement, spirituellement et légalement des populations de plus en plus sédentarisées, en produisant en leur sein « les symboles matériels de leurs communautés (l'église du village, la cathédrale), leurs rituels (fêtes, aménagement du temps, célébrations des passages de la vie, pèlerinages, etc.), codes moraux et spirituels (croyances, représentations de l'Autre, etc.) et idéaux (sainteté, perfection)³⁵⁸ ». Mais les récentes pratiques civilisatrices de l'Occident se sont éloignées de ces sources chrétiennes. En ce sens, le christianisme est devenu, comme facteur de civilisation, nettement moins pertinent aux yeux de nos contemporains. En outre, si la révélation chrétienne fut privilégiée à une certaine époque, au point de devenir le principal facteur d'émulation des cultures européennes, elle est désormais placée en concurrence avec d'autres formes de pensées religieuses, au sein d'un contexte culturel mondialisé et inédit.

³⁵⁵ Emmanuel MOUNIER, *L'affrontement chrétien*, p. 56.

³⁵⁶ SECRÉTAIRERIE GENERALE DU SYNODE DES EVEQUES, *XIII^e assemblée générale ordinaire. La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne*. Instrumentum laboris, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_fr.html (consulté le 18 février 2020).

³⁵⁷ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 99, 3 (2011), p. 333-348 (ici p. 337).

³⁵⁸ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 337-338.

a) *Un monde globalisé à humaniser : rejoindre et converser avec le monde présent*

À l'échelle mondiale en effet, toutes les cultures sont désormais en conflit. Cette concurrence culturelle et civilisationnelle trouve sa source et son essor à la fois dans la fragmentation des héritages culturels et dans l'instauration d'un système capitaliste et libéral globalisant où prime l'argent sur l'humain, même au risque d'une généralisation de la corruption³⁵⁹. Progressivement mondialisé, ce système nous incite dès lors à percevoir notre monde comme une sorte de ville globale où, selon le sociologue Raymond Lemieux, « se croisent quotidiennement des personnes de toutes traditions, de toutes croyances, de toutes appartenances, toujours en marche et circulant, moralement comme physiquement, en tous sens. Ils se retrouvent ainsi en situation de *dérégulation*, pour ne pas dire d'*anomie*, par rapport à ce qui pouvait faire sens dans leur communauté d'origine³⁶⁰ ». Toujours en *quête de valeurs* puisqu'en manque de repères et de reconnaissance, car coupés de leur histoire passée et exposés à un avenir incertain, ces individus se retrouvent prisonniers dans un présent à habiter et à inventer³⁶¹. Quelques-uns tentent d'y esquisser un art de vivre, pendant que la majorité se fonde par facilité dans la culture dominante de la jouissance immédiate, et que les minorités parient sur la sécurité du communautarisme, rarement exempt de références fondamentalistes ou même totalitaires débouchant alors sur le fanatisme³⁶².

En outre, face aux aléas de la matière dont il tire pourtant ses origines, et exposé à l'infini du Cosmos d'où il a été décentré pour toujours, l'homme doit désormais se montrer humble et modeste au sein de sa quête de sens³⁶³. Or, c'est précisément au creux de cette situation anthropologique inédite que le christianisme peut retrouver ses lettres de noblesse en travaillant à l'*humanisation* du monde présent, à défaut d'encadrer des civilisations. Aussi, notre sociologue québécois n'hésite pas à invoquer un « christianisme social de plus en plus attentif à la fragilité des sujets³⁶⁴ ». Plutôt que de réduire la croyance à un imaginaire porté par un encadrement institutionnel – que nos contemporains ne supportent plus que difficilement, ce christianisme entend déployer la foi dans la vie de ceux qui doivent désormais concevoir leur quotidien comme ce « *risque de vivre* alors même que rien, ni raison, ni sacré, n'en garantit les chemins³⁶⁵ ».

Dès lors, il s'agit d'une part pour le christianisme de retrouver ce moyen de faire alliance avec ces hommes et ces femmes en manque de sens et obligés d'avancer sur des chemins incertains, d'autre part

³⁵⁹ Gérard DEFOIS, *Le pape François. De la vocation prophétique à l'institution missionnaire*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 279, 2 (2014), p. 87-102 (ici p. 92).

³⁶⁰ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 344.

³⁶¹ Alphonse BORRAS, À « l'âge du renoncement », p. 530.

³⁶² Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 92.

³⁶³ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 341.

³⁶⁴ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 347.

³⁶⁵ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 347.

pour l'Église de se convertir sans cesse à sa mission en se présentant à ce monde postmoderne comme un « espace pour la présence de Dieu, l'espace de cette alliance entre Dieu et les hommes³⁶⁶ ». Cette réalité est le propre de l'Église puisque celle-ci est *dialogique* par nature, comme le souligne Walter Kasper : « Elle n'est pas une réalité fermée sur elle-même. Elle n'est Église qu'à partir de Dieu et dans l'écoute de Dieu, et elle est Église en faisant sien le mouvement aimant de Dieu vers les autres par la communication et le témoignage de son message³⁶⁷ ».

Considérant donc à la fois le « caractère intrinsèquement relationnel du peuple de Dieu au cœur de l'histoire³⁶⁸ » et l'être même de l'Église – qui n'existe jamais en soi mais se reçoit toujours de Dieu et du monde, les chrétiens se doivent alors d'entrer en *conversation* avec le monde. Dans la foulée du concile Vatican II, et faisant écho au propos de Paul VI constatant la dramatique rupture entre Évangile et culture au sein de la civilisation moderne (EN 20), c'est même toute l'Église qui doit se faire conversation avec le monde actuel, où converser suppose quelques qualités : l'écoute au sein d'une certaine hospitalité, toujours prioritaire à l'énonciation d'une parole prononcée en toute humilité³⁶⁹.

Ne laissant aucune place au repli sur soi ou à l'esprit de conquête, et forte de ces quelques qualités, cette conversation n'appelle-t-elle pas explicitement au déploiement de la figure du disciple missionnaire ? Choissant de devenir disciples à partir de leur *foi au Christ* des Écritures, les chrétiens peuvent ainsi relever le défi d'aller rejoindre ceux qui tentent d'avancer au sein même de ce monde postmoderne, habités par une *foi/confiance en la vie*, quand bien même dépouillée de toute transcendance³⁷⁰. L'enjeu est de savoir alors comment témoigner au mieux de sa foi dans ce monde présent fortement sécularisé.

b) L'humanisme exclusif : la foi devenue optionnelle et personnelle

En 2011, le philosophe canadien Charles Taylor publiait une œuvre capitale pour les sciences sociales des religions : *L'Âge séculier*. Dans cet imposant ouvrage, l'auteur explique comment le processus de sécularisation, opéré en Occident depuis l'Ancien Régime, a mené progressivement « le monde de l'Atlantique Nord³⁷¹ » vers un âge où est devenu « concevable l'éclipse de toutes les fins autres que celles relatives à l'épanouissement humain, [ce dernier correspondant] à une vie envisageable

³⁶⁶ Joseph RATZINGER (card.), *Conclusion*, p. 169.

³⁶⁷ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 421.

³⁶⁸ Alphonse BORRAS, À « l'âge du renoncement », p. 531.

³⁶⁹ Raymond LEMIEUX, *Crise, christianisme et société contemporaine*, p. 336.

³⁷⁰ La plupart du temps, les chrétiens trouveront chez leurs contemporains des versions postmodernes du stoïcisme (se résoudre à la finitude sans au-delà), de l'épicurisme (aménager une vie heureuse pour soi et autrui) et du panthéisme (n'assumer que l'immanence de la nature sans altérité qui la transcende), Alphonse BORRAS, À « l'âge du renoncement », p. 521.

³⁷¹ Charles TAYLOR, *L'âge séculier* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2011, traduit de l'anglais par Patrick SAVIDAN, p. 11.

pour la masse d'individus³⁷² ». Taylor y fait en effet le constat d'un monde incroyant – un « humanisme exclusif³⁷³ » – dont il détaille les origines à travers les processus d'une sécularisation intellectuelle, sociale et politique étudiés dans le cadre historique de la Réforme³⁷⁴ et de ses évolutions politiques et religieuses. Cette réflexion se révèle particulièrement intéressante pour notre étude dès le début de l'ouvrage, où Taylor distingue d'emblée trois types de la sécularisation.

La première vise la perte de l'importance du religieux dans l'espace politique et les espaces publics : l'État passe du régime ecclésial de l'éternel – *aeternitas* – dans les sociétés pré-modernes, au régime temporaire – *saeculum* ou séculier – au sein duquel la croyance devient une affaire privée³⁷⁵. La seconde s'opère à travers le déclin des croyances et des pratiques religieuses : la sécularisation publique devient aussi personnelle, en ce sens que « les gens se détournent de Dieu et ne se rendent plus à l'église³⁷⁶ ». À ce sujet, Joseph Bottum constatera en 2005, à l'occasion de l'élection du pape Benoît XVI, qu'« après près de trois siècles de dédain éclairé pour la religion, l'Europe est à peu près aussi déchristianisée qu'elle est susceptible de l'être ; tous ceux qui vont quitter l'Église l'ont déjà fait, [mais] il y a toujours des millions de croyants dispersés à travers le continent³⁷⁷ ».

C'est pourquoi la troisième sécularisation constitue la plus fondamentale de toutes, puisqu'elle porte précisément sur les nouvelles « conditions de la croyance³⁷⁸ » influençant la vie de foi de ces millions d'européens restés chrétiens par conviction. Désormais, la croyance en Dieu n'est plus une évidence culturelle mais une option parmi d'autres³⁷⁹ : la foi a été libérée de tout conditionnement social et se retrouve confrontée à la possibilité inédite de ne pas croire. En outre, dans les sociétés où s'opère l'expansion continue de la culture de l'authenticité³⁸⁰, la foi ne relève plus que de la volonté personnelle. Le croyant préfère alors parler de spiritualité au sein de laquelle les pratiques religieuses ne se conçoivent plus qu'en rapport avec son développement spirituel subjectif³⁸¹. Bien plus, la spiritualité se comprend dorénavant en opposition à toute forme de religion : « L'opposition reflète le rejet de la "religion institutionnalisée", c'est-à-dire de l'autorité revendiquée par les Églises qui considèrent

³⁷² Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 44.

³⁷³ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 42-46, 55-56.

³⁷⁴ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 42, 117-120.

³⁷⁵ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 11-14.

³⁷⁶ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 14.

³⁷⁷ Joseph BOTTUM, *The Last European Pope ?*, dans les archives du *Weekly Standard*, en ligne sur le site du *Washington Examiner* : <https://www.washingtonexaminer.com/weekly-standard/the-last-european-pope> (consulté le 05 mars 2020).

³⁷⁸ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 15.

³⁷⁹ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 15-16.

³⁸⁰ D'après Taylor, la culture de l'authenticité est une conception de la vie issue de « l'expressivisme romantique de la fin du XVIII^e siècle, selon lequel chacun de nous a sa manière propre de réaliser son humanité, qu'il est important de trouver sa voie et de vivre en accord avec elle, au lieu de se soumettre au conformisme avec un modèle imposé de l'extérieur, par la société, par la génération précédente, par l'autorité religieuse ou politique », Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 811.

³⁸¹ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 830.

comme leur devoir d'orienter la quête, ou de la maintenir dans certaines limites précises, et avant tout de dicter un certain type de conduite³⁸² ».

En parlant de la sorte, Taylor confirme l'entrée des sociétés occidentales dans une ère nouvelle où cohabiteront à l'avenir côte-à-côte l'athéisme et la foi religieuse. Ne régissant plus la vie des sociétés, cette dernière relèvera toujours d'un *choix personnel*, au sein d'une éthique de l'authenticité, où la quête *individuelle* basée sur l'*expérience* deviendra le mode de vie spirituel fondamental : « C'est à moi qu'il incombe de découvrir mon chemin vers l'intégrité et la profondeur spirituelle³⁸³ ». Notre philosophe rejoint ainsi la pensée de Marcel Gauchet qui, dans son ouvrage *Le désenchantement du monde* en 1985, concluait déjà son œuvre en soulignant que « même à supposer l'âge des religions définitivement clos, il faut bien se persuader qu'entre religiosité privée et substituts à l'expérience religieuse, nous n'en aurons jamais terminé, probablement, avec le religieux. [...] La discontinuité dans l'ordre de la fonction sociale est déjà pour l'essentiel opérée. La continuité dans le registre de l'expérience intime n'a pas fini, en revanche, de nous réserver des surprises³⁸⁴ ».

3.1.3.2. Les chrétiens en postmodernité : une compréhension renouvelée de la foi

La lumière qu'apporte Charles Taylor sur ces processus successifs de sécularisation s'avère pertinente pour notre étude, en ce sens qu'elle nous donne les raisons qui ont poussé les évêques de Belgique à affirmer audacieusement, en 2006 :

Parce que la socialisation religieuse allant de soi s'est rétrécie, l'accent doit être mis sur une foi qui soit le fruit d'un choix personnel et fondé. L'avenir de l'Église dépend des personnes qui ont découvert Dieu présent dans leur vie, qui ont rencontré le Christ et pour lesquelles l'Évangile est devenu Parole de Vie.³⁸⁵

Derrière cette affirmation se cache en fait l'état de *crise* dans lequel se retrouve l'Église lorsqu'elle doit faire face à ce troisième niveau de sécularisation comparable à celui que connaît la société belge. Cette crise concerne tant la foi en elle-même que l'*ontologie chrétienne*, c'est-à-dire la façon de vivre et de se dire croyant. Cette situation inédite constitue un défi pour l'Église qui, placée dans l'incapacité de former les âmes comme autrefois, ne peut se permettre d'adopter le rôle que voudrait lui assigner une société individualiste : satisfaire aux exigences du moi de chacun. En société déchristianisée, il lui faut alors proposer une nouvelle manière d'être croyant ; celle-ci peut se définir en trois mots : appel, relation, marche.

³⁸² Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 866.

³⁸³ Charles TAYLOR, *L'âge séculier*, p. 865.

³⁸⁴ Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Folio essais, 466), Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1985, p. 393-394.

³⁸⁵ DÉCLARATION DES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Devenir adulte dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Église* (Nouvelle série, 34), Bruxelles, Licap, 2006, n°36, p. 20.

En effet, la croyance religieuse ne s'engendre plus au sein de ce qu'il était encore possible de considérer au 20^{ème} siècle comme ses « trois matrices naturelles³⁸⁶ » – la famille, l'école, la paroisse. En ce sens, la foi n'est plus socialement regardée comme le fruit de l'éducation – humaine, morale et religieuse – mais bien plutôt comme la résultante d'un choix individuel : l'individu pose ce choix après avoir entendu ce qu'il considère être un *appel personnel*, nécessitant une réponse *authentique* de sa part. Ainsi perçue, la vie du croyant rejoint subtilement la compréhension de la foi donnée dans l'encyclique *Lumen fidei* abordant la foi à partir de la figure d'Abraham :

Dieu lui adresse la Parole, il se révèle comme un Dieu qui parle et qui l'appelle par son nom. La foi est liée à l'écoute. Abraham ne voit pas Dieu, mais il entend sa voix. De cette façon la foi prend un caractère personnel. Dieu se trouve être ainsi non le Dieu d'un lieu, et pas même le Dieu lié à un temps sacré spécifique, mais le Dieu d'une personne, précisément le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, capable d'entrer en contact avec l'homme et d'établir une alliance avec lui. La foi est la réponse à une Parole qui interpelle personnellement, à un Toi qui nous appelle par notre nom (LF 8).³⁸⁷

Aussi, la foi résulte d'abord d'une écoute sans laquelle aucun appel ne peut être entendu et accueilli, pour s'ouvrir alors à la *relation* avec celui à qui le croyant répond en lui accordant sa confiance : Jésus-Christ. D'un ensemble de vérités dogmatiques assurant une vision de la vie et du monde, tout en indiquant les attitudes de vie qui lui correspondent, la vie de foi *re-devient* avant tout une vie de relation personnelle que le chrétien développe volontairement avec Jésus. Cette compréhension renouvelée de la foi incite forcément le christianisme non pas à disparaître mais à *re-découvrir* la vision de la foi qui permit à Abraham de se mettre en marche : en postmodernité, le christianisme doit *marcher* vers une nouvelle forme de présence au monde, tel un exode : « un passage, une pâque, vers une terre promise, [ouvrant] sur le futur d'un christianisme possible³⁸⁸ » :

Cette Parole dite à Abraham est un appel et une promesse. Elle est avant tout appel à sortir de sa propre terre, invitation à s'ouvrir à une vie nouvelle, commencement d'un exode qui le conduit vers un avenir insoupçonné. La vision que la foi donnera à Abraham sera toujours jointe à ce pas en avant à accomplir. La foi « voit » dans la mesure où Abraham marche, où il entre dans l'espace ouvert par la Parole de Dieu. Cette parole contient en outre une promesse : ta descendance sera nombreuse, tu seras le père d'un grand peuple (LF 9).

En quelque sorte, nos sociétés sécularisées obligent la foi chrétienne à revenir à ce qu'elle a toujours été, mais que l'évidence culturelle en contexte christianisé avait quelque peu occultée : une foi relationnelle qui, à l'instar d'Abraham, invite le chrétien à se mettre en marche, en adoptant une vision d'espérance sur un avenir prometteur au sein d'un peuple. C'est précisément à partir de cette

³⁸⁶ Enzo BIEMMI, *La seconde annonce. La grâce de recommencer*, p. 13-14.

³⁸⁷ FRANÇOIS, *Lumen fidei du pape François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur la foi*, Rome, 29 juin 2013, en ligne sur le site du Vatican http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (consulté le 25 février 2020).

³⁸⁸ Michèle ROSELLI, *Que devrions-nous entendre par agrégation en initiation chrétienne en contexte de post-chrétienté ?*, dans *Lumen Vitae*, 73 (2018), p. 275-288 (ici p. 278).

compréhension originelle de la foi que le pape François demande à tous les chrétiens à devenir des disciples missionnaires en marche avec leurs contemporains, dans le monde et à partir d'une Église en sortie :

J'invite chaque chrétien, en quelque lieu et situation où il se trouve, à renouveler aujourd'hui même sa rencontre personnelle avec Jésus Christ ou, au moins, à prendre la décision de se laisser rencontrer par lui, de le chercher chaque jour sans cesse. Il n'y a pas de motif pour lequel quelqu'un puisse penser que cette invitation n'est pas pour lui, parce que « personne n'est exclu de la joie que nous apporte le Seigneur » (EG 3).

3.1.3.3. Le disciple missionnaire : catalyseur d'un nouveau paradigme missionnaire

Tant l'encyclique *Lumen fidei* que l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* présentent donc la foi comme une relation vivante et personnelle avec Jésus, qu'il convient de chercher et rencontrer dans ce qui fait le quotidien de toute vie chrétienne, à l'aune du disciple missionnaire. À l'opposé d'un contenu doctrinal statique et desséchant, la vérité de la foi est dorénavant perçue dans une dynamique de conversion, de confiance et de persuasion basée sur l'amour :

Elle [la foi] est une rupture avec les idoles pour revenir au Dieu vivant, au moyen d'une rencontre personnelle. Croire signifie s'en remettre à un amour miséricordieux qui accueille toujours et pardonne, soutient et oriente l'existence (LF 13). [...] La foi transforme la personne toute entière, dans la mesure où elle s'ouvre à l'amour. C'est dans cet entrecroisement de la foi avec l'amour que l'on comprend la forme de connaissance propre à la foi, sa force de conviction, sa capacité d'éclairer nos pas. La foi connaît dans la mesure où elle est liée à l'amour, dans la mesure où l'amour même porte une lumière (LF 26).

Ces références sont tout particulièrement révélatrices de l'évolution à la fois théologique et pastorale opérée au sein de l'Église, non seulement par rapport à sa façon de présenter la foi, mais aussi quant à la manière de connaître et transmettre la vérité évangélique dans le monde actuel : nous quittons « une vision de la Révélation en termes de savoir objectivé, de maîtrise de la vérité par l'autorité demandant une soumission intellectuelle acceptée une fois pour toutes et entraînant la possession définitive d'une appartenance institutionnelle [pour nous ouvrir à] une approche subjective en catégories interpersonnelles de rencontre, de découverte d'une vérité incarnée en relations humaines, de quête d'expérience dans une histoire particulière³⁸⁹ ».

Cette approche *subjective* de la foi souligne toute la nécessité de renouveler la façon de présenter la Révélation, les valeurs doctrinales et les repères moraux du christianisme dans un langage qui soit encore audible pour des peuples façonnés par des modes de vie et de pensée issus de sociétés profondément sécularisées. Pour François, il s'agit désormais de renvoyer chacun « à la relation entre sa liberté et la vérité reçue de Dieu³⁹⁰ » à partir de la notion de disciple missionnaire, en recourant notamment aux « catégories de l'humanisme personnaliste, comme l'ont fait de différentes façons ses

³⁸⁹ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 89.

³⁹⁰ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 90.

prédécesseurs pour exprimer l'essentiel de la foi chrétienne en perspectives d'engagement [et dans une] logique de la rencontre³⁹¹ ».

a) *L'inculturation du disciple missionnaire : universalisation du concept*

En toute logique, cette manière de parler de la foi catholique en appelle inévitablement au renouvellement d'une pastorale missionnaire amenée à s'inscrire *en tout lieu*, dans un nouveau type d'évangélisation plus approprié aux situations sociétales du monde postmoderne et à la position qu'occupe désormais l'Église au sein de ce dernier :

De nouvelles cultures continuent à naître dans ces énormes géographies humaines où le chrétien n'a plus l'habitude d'être promoteur ou générateur de sens, mais reçoit d'elles d'autres langages, symboles, messages et paradigmes qui offrent de nouvelles orientations de vie, souvent en opposition avec l'Évangile de Jésus (EG 73). [...] Une évangélisation qui éclaire les nouvelles manières de se mettre en relation avec Dieu, avec les autres et avec l'environnement, et qui suscite les valeurs fondamentales devient nécessaire. Il est indispensable d'arriver là où se forment les nouveaux récits et paradigmes, d'atteindre avec la Parole de Jésus les éléments centraux les plus profonds de l'âme de la ville (EG 74).

Ces propos tirés d'*Evangelii gaudium* soulignent très justement ce changement de modèle d'action pastorale que le pape François souhaite voir émerger dans *toutes* les Églises particulières, à partir du concept de disciple missionnaire qu'il convient de promouvoir sur *tous* les continents. Cette universalisation du concept est alors rendue possible à travers deux processus : le décentrement culturel et le dialogue entre les Églises particulières.

Un décentrement culturel : gage d'un recentrement sur la Parole de Dieu

Les chrétiens se retrouvent en effet exposés aux compétitions religieuses et culturelles de notre temps, au sein desquelles il leur faut malgré tout promouvoir le vivre-ensemble. Dans ce contexte, avant même d'œuvrer avec ferveur à l'évangélisation ou à la transmission des traditions chrétiennes auprès des populations non-catholiques, il s'agit d'abord de se décentrer des acquis culturels hérités d'une forme passéiste d'un christianisme sociologique, pour ensuite se recentrer sur la Parole de Dieu en vue de la présenter aux non-croyants, dans leur milieu de vie et dans le respect de leurs propres valeurs³⁹². Une telle attitude est précisément celle que la notion de disciple missionnaire propose de mettre en exergue dans la vie de tout chrétien, et pas seulement en Amérique du sud. Cela demande dès lors un véritable effort de conversion qui, pour les Églises d'Europe occidentale, ne doit pas être sous-estimé au regard de l'ethnocentrisme et de la domination culturelle dont ont souvent fait preuve les sociétés développées. Le concile Vatican II avait déjà saisi toute la nécessité de passer « d'une Église

³⁹¹ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 89.

³⁹² Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 95-96.

eurocentrée à une Église aux dimensions du monde³⁹³ ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre la critique évangélique que le pape François formule dans *Evangelii gaudium*, et qu'il adresse notamment aux communautés chrétiennes d'Europe :

Comme nous pouvons le voir dans l'histoire de l'Église, le christianisme n'a pas un modèle culturel unique (EG 116). [...] Bien comprise, la diversité culturelle ne menace pas l'unité de l'Église. [...] Il n'est pas indispensable d'imposer une forme culturelle particulière, aussi belle et antique qu'elle soit, avec la proposition de l'Évangile. Le message que nous annonçons a toujours un revêtement culturel, mais parfois dans l'Église nous tombons dans une sacralisation vaniteuse de la propre culture, avec laquelle nous pouvons manifester plus de fanatisme qu'une authentique ferveur évangélique (EG 117). [...] Nous ne pouvons pas prétendre que tous les peuples de tous les continents, en exprimant la foi chrétienne, imitent les modalités adoptées par les peuples européens à un moment précis de leur histoire, car la foi ne peut pas être enfermée dans les limites de la compréhension et de l'expression d'une culture particulière. Il est indiscutable qu'une seule culture n'épuise pas le mystère de la rédemption du Christ (EG 118).

Il ne faudrait cependant pas se tromper sur les destinataires de ces remarques. En effet, en se référant aux paroles de son prédécesseur Benoît XV qui, face à la barbarie de la Grande guerre, affirmait que « l'universalité divine de la mission de l'Église exige la sortie d'une appartenance exclusiviste à sa propre patrie et à sa propre ethnie³⁹⁴ », François confirme dans son *Message* pour la Journée mondiale des missions, le 9 juin 2019, que ces propos d'*Evangelii gaudium* s'adressent, par-delà l'Europe, à tous les chrétiens et à chacun d'entre eux en particulier puisque « l'Église continue d'avoir besoin d'hommes et de femmes qui, en vertu de leur baptême, répondent généreusement à l'appel à sortir de chez eux, de leur famille, de leur patrie, de leur langue, de leur Église locale³⁹⁵ ». Aussi, c'est en se décentrant culturellement que toutes les Églises particulières s'ouvriront à la nouveauté évangélique venue d'ailleurs, telle la notion de disciple missionnaire.

Un enrichissement mutuel entre Églises particulières

Évidemment, il ne faut pas oublier que les inculturations traditionnelles du catholicisme sont de plus en plus mises à mal dans certaines sociétés désormais inscrites dans un monde globalisé. Mais de manière inédite, l'Église universelle se retrouve à présent sur tous les continents. Dès lors, si la mondialisation favorise le mouvement des idées et des expériences locales, l'Église universelle participe également à ces échanges. Dans cette logique, lorsque la notion de disciple missionnaire est accueillie au-delà de l'Amérique latine, à travers un enrichissement mutuel entre les Églises particulières réparties sur les cinq continents, ce concept devient alors le catalyseur d'un processus ecclésial promu par le pape François à l'échelle *universelle*, et que Gérard Defois décrit en ces termes :

³⁹³ Gilles ROUTHIER, *Quel type d'institutionnalité pour l'Église catholique ? Le renouveau de la figure ecclésiale à la lumière de l'exhortation apostolique Evangelii gaudium*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2015), p. 43-54 (ici p. 47).

³⁹⁴ FRANÇOIS, *Toute baptisée et tout baptisé est une mission. Message du pape François pour la Journée mondiale des missions* (9 juin 2019), dans *La documentation catholique*, 2536 (octobre 2019), p. 5-8 (ici p. 7).

³⁹⁵ FRANÇOIS, *Toute baptisée et tout baptisé est une mission*, p. 7.

Plutôt qu'en ayant recours à des mesures juridiques ou administratives pour imposer de nouvelles normes, c'est par la confrontation culturelle, et ici spirituelle, qu'il entend ouvrir l'Église à une nouvelle pratique de dialogue et de concertation au nom du message chrétien, c'est dans l'échange des représentations et des projets communautaires qu'il fait voir les chemins d'une évangélisation.³⁹⁶

Repensé localement à partir du disciple missionnaire, le renouveau missionnaire de l'Église se base donc sur la fécondité d'un dialogue entre les Églises particulières et les sociétés locales où elles s'implantent. Loin d'être superficiel, ce processus vise à faire surgir de nouvelles expressions de la foi ainsi que l'émergence de nouvelles formes de vie chrétiennes et ecclésiales, mais toujours réfléchies à partir des « grands territoires socioculturels³⁹⁷ » dans lesquels l'Église est sans cesse amenée à convertir sa pastorale locale, en vue de soutenir l'inculturation de l'Évangile.

b) Disciple missionnaire : nouveau paradigme ecclésial

Voilà pourquoi au début de ce troisième millénaire, alors que l'Église se retrouve au croisement de multiples concurrences culturelles et religieuses (EG 63), le pape François propose de repenser *localement* l'œuvre missionnaire des communautés chrétiennes, mais à partir d'une révolution paradigmatique *globale* et *commune* visant essentiellement trois critères qui, en vertu de leur objectivité, concernent tout un chacun là où il vit : une *redécouverte de la foi* dans ses fondements originels, perçue avant tout comme relation à l'Autre et aux autres ; un *décentrement culturel* permettant à la fois une attention évangélique aux réalités sociétales étrangères à la vie ecclésiale et un retour à la Parole de Dieu qui donne sens partout et en tout temps ; un *processus ecclésial de conversion* pastorale et missionnaire vécu par ses personnes, ses communautés et dans ses structures. À elles seules, ces trois thématiques constituent autant de facteurs soutenant l'émergence de ce nouveau paradigme missionnaire présenté comme universel par le pape François. Au sein de ce paradigme visant donc un renouvellement profond de la vie ecclésiale, le dynamisme que promeut le concept de disciple missionnaire trouve toute sa pertinence, tant pour une vie de foi que les chrétiens aspirent désormais à vivre dans son authenticité, que pour la vie d'une Église qui tente sincèrement, depuis plus de cinquante ans, d'être ce lieu de la conversation entre Dieu et le monde.

Il faut en effet reconnaître que ce paradigme ne fait que succéder à un autre paradigme adopté à la suite de l'*aggiornamento* de l'Église provoqué par le concile Vatican II. Se voulant éminemment pastoral, ce concile défendait l'idée d'un « christianisme de compagnonnage et de proposition de la foi centrée sur les personnes et respectueuse de leur conscience³⁹⁸ ». Tel un renversement copernicien dans son rapport au monde, l'Église adoptait alors une nouvelle manière de *dialoguer* avec le monde,

³⁹⁶ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 97.

³⁹⁷ Gilles ROUTHIER, *Quel type d'institutionnalité pour l'Église catholique ?*, p. 46.

³⁹⁸ Jean-Guilhem XERRI, *A quoi sert un chrétien ?*, Paris, Cerf, 2014, p. 207.

considérant les individus non plus comme des destinataires passifs mais des personnes à interpeller dans leur liberté, afin de réveiller en elles leur capacité à entendre et répondre à l'appel que Dieu leur adresse personnellement.

Si l'Église a bel et bien adopté cette posture pastorale définie lors du concile Vatican II, elle peine cependant à passer à l'action sur le terrain de l'évangélisation. Pour y remédier, François propose donc le disciple missionnaire comme un réel *outil* pastoral qui permettra aux Églises particulières de développer un nouveau modèle missionnaire défendant une pastorale de la proposition, vécue à travers des communautés devenues marginales culturellement, mais néanmoins témoins de l'Évangile en faveur de leur contexte culturel local, et non en opposition avec lui³⁹⁹. Tel est le programme proposé par *Evangelii gaudium* aux Églises particulières évoluant désormais en minorités, tout en étant acculées à reconnaître certaines limites dans leur capacité à transmettre la Révélation et faire croître la foi dans le cœur des chrétiens du Vieux Continent !

Que retenir dès lors de notre réflexion ? D'un accent plus sociologique, celle-ci avait pour but de justifier la dimension paradigmatique de la notion de disciple missionnaire. Dans ce cadre, il nous a paru nécessaire de cerner d'abord les évolutions sociétales et culturelles influençant tout logiquement la sphère religieuse. Ces enjeux sociétaux deviennent alors autant de défis pastoraux que l'Église se doit de relever en nos contrées sécularisées. La prise en compte sereine en Occident de la fin d'un christianisme sociologique, où coïncidaient les figures de chrétien et citoyen, nous a permis de comprendre qu'au-delà de la crise de la foi et de sa transmission, le problème que rencontre l'Église en Europe est avant tout ecclésiologique : il nécessite la mise en œuvre d'un nouveau modèle d'Église plus apte à tenir compte des nouvelles réalités socioculturelles, afin d'y faire émerger des formes de vie évangéliques plus en phase avec les cultures locales. C'est dans cette logique que le concept de disciple missionnaire, de par son objectivité scripturaire et magistérielle, est présenté à toutes les Églises particulières comme le catalyseur d'une conversion missionnaire locale indispensable et le paradigme favorisant notamment la croissance et l'épanouissement de la vie de foi de tous ces Européens restés chrétiens par conviction, mais désormais contraints d'évoluer en société sécularisée.

À l'issue de cette réflexion, deux constats peuvent encore être formulés à l'égard de ce processus missionnaire. D'une part, c'est toujours dans la compréhension de son rapport au monde que l'Église réfléchit à sa manière d'exprimer le mieux sa nature missionnaire, l'obligeant dès lors à revoir ses pratiques pastorales face à une réalité évoluant à chaque époque. D'autre part, il semble que les périodes de crises et de changements civilisationnels – comme celles que l'Occident traverse actuellement –

³⁹⁹ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 31.

soient des moments particulièrement favorables au déploiement de nouveaux modèles missionnaires plus aptes à communiquer toutes les richesses de l'Évangile.

Plus qu'une épreuve ou un échec, la crise que traverse l'Église en Europe s'avère donc être une réelle opportunité pour toutes les communautés chrétiennes locales incitées à renouveler leur vie pastorale et missionnaire à partir d'une meilleure compréhension de la vie chrétienne, celle-ci étant désormais considérée à l'aune de la notion de disciple missionnaire. Tel est l'exercice auquel nous voulons maintenant nous astreindre : esquisser le profil des chrétiens évoluant en disciples missionnaires ; évaluer les conséquences ecclésiologiques d'une Église engagée sur un chemin de conversion, en vue de vivre pleinement la mission qui lui a été confiée par Celui qui ne cesse d'appeler des disciples à sa suite.

3.2. Les disciples missionnaires : nouveau visage des chrétiens en société postmoderne

À l'issue de notre analyse exégétique, nous avons voulu rassembler les principaux éléments caractérisant le disciple missionnaire dans l'évangile de Matthieu. Nous reprenons ici certains fruits de cette recherche, en vue de les croiser avec nos conclusions magistérielles. Pour ce faire, nous structurerons notre propos à partir des thématiques que nous avons arrêtées à l'issue de notre étude magistérielle. Mais désormais, nous tiendrons compte également des enjeux spirituels et ecclésiaux apparus au fil de notre analyse portant précisément sur l'évolution du christianisme au sein de nos sociétés postmodernes.

3.2.1. Appelés et convoqués

Jésus est venu *appeler* les pécheurs (Mt 9,13) et attirer à lui tous ceux qui peinent sous le poids du fardeau (Mt 11,28). Il s'est donc montré très sévère envers ses disciples lorsqu'ils empêchaient les enfants de venir à lui (Mt 19,13-14) et n'a jamais refoulé les foules de gens qui s'approchaient de lui, pour l'écouter ou lui faire part de leurs demandes (Mt 4,24-25). Pourtant, Jésus n'a pas convié toutes ces personnes à sa suite ; au contraire, il les a laissées regagner dans leur milieu de vie, même après avoir attesté chez elles une foi authentique qui guérit, qui relève et qui sauve (Mt 8,10-13). Cet état de fait ne peut rester sous silence, tant les conséquences sont grandes sur la compréhension du discipulat en vue de la mission : si le statut de disciple n'est pas circonscrit à quelques initiés, il n'en demeure pas moins que tous ne sont pas appelés *directement* à se mettre à la suite du Christ pour devenir de véritables disciples missionnaires !

En effet, bien que l'évangéliste ne fasse pas mention de l'appel de chacun des douze disciples, Matthieu confirme à travers le récit vocationnel de quatre d'entre eux (Mt 4,18-22 ; 9,9) que personne ne devient disciple en vue de la mission sans avoir été d'abord appelé *explicitement* et *personnellement*

à la suite du Christ. Cet appel reste mystérieux et singulier : il peut être réitéré jusqu'à ce qu'une réponse franche, décisive et obéissante soit formulée (Mt 8,21-22). Lorsque la réponse à cet appel est positive, elle fait nécessairement entrer le disciple en *devenir* au sein d'un groupe en formation, dont l'existence n'a d'autre finalité que la mission (Mt 10,5). Ce passage d'un *appel individuel* à un *cheminement collectif* semble tout aussi impératif que ne l'est ce lien intrinsèque entre *vocation* et *convocation* : un disciple *convié à la suite* de Jésus est toujours appelé à *œuvrer avec d'autres* à la mission que lui confie le Ressuscité (Mt 28, 19-20).

Aussi, nous restons tous *potentiellement* de futurs disciples missionnaires du Royaume (Mt 13,52 ; 27,57 ; 28,19). Cette affirmation est une certitude confirmée par la nature même de l'appel que Jésus adresse aux disciples : il s'agit d'une *grâce inattendue*, ne reposant sur aucun critère social ou méritoire. Cet appel surgit à travers une rencontre toujours singulière, survenant dans le quotidien de personnes ordinaires qui, dans le passé, n'ont même pas ressenti le besoin de s'approcher du Christ. Quand elle survient, cette rencontre transforme la personne concernée qui ressent spontanément (Mt 4,20.22) l'envie de s'attacher au Christ (Mt 8,19). Par la suite, cet apprenti-disciple devra nécessairement être mis en capacité de renouveler sa confiance (Mt 8,23-27) envers celui qui lui lance cet appel mystérieux à le suivre : il s'agira de *demeurer* dans la foi – premier souci de Matthieu – en vue de faire croître et fructifier cette vocation à devenir toujours plus un véritable disciple convoqué pour la mission, aux côtés d'autres *appelés-convoqués*.

Cette logique du discipulat génère obligatoirement de nouvelles exigences pastorales qui ne peuvent rester sans réponse ! Elles sont d'autant plus nécessaires que cette vie de foi déployée à partir de la figure du disciple missionnaire répond adéquatement aux deux critères que la sécularisation impose désormais au christianisme : l'*authenticité* de la démarche de foi ; la *liberté* du croyant quant à son engagement missionnaire. En outre, la dimension communautaire inhérente à la vie de tout chrétien, lorsqu'il s'engage résolument sur le chemin du discipulat et de la mission dans un accompagnement mutuel (EG 173), permet de pallier ce vide existentiel créé par un individualisme qui isole, au sein d'un monde basé essentiellement sur la compétition professionnelle et économique.

3.2.2. Une intimité itinérante vécue dans la joie

En appelant douze individus à le suivre, Jésus s'est constitué un groupe restreint autour de sa personne, manifestant sa volonté de vivre *ensemble* en *intimité* : Jésus appelle ses disciples auprès de lui (Mt 10,1a) afin de leur transmettre son autorité et la capacité d'interpréter ses enseignements (Mt 13,52). Cette intimité demande de la part des disciples qu'ils s'exercent à développer une disposition d'*écoute* silencieuse en présence du Seigneur (Mt 7,24a), mais aussi une aptitude à *suivre* un maître qui ne cesse de marcher, avancer, monter et passer au milieu de ses contemporains. Caractérisant la

mission, cette itinérance continuelle atteint son paroxysme lors de l'envoi final (Mt 28,19a) : il s'agira désormais d'aller dans toutes les nations, à l'instar de Jésus qui ne cessa jamais de se rendre vers les périphéries durant son ministère public, n'hésitant pas à franchir toutes les frontières – géographiques (Mt 8,18.28), rituelles (Mt 8,1-4), sociales (Mt 8,5-13) ou sexuelles (Mt 8,14-15), pour donner une dimension pleinement universelle à la mission.

Cette intimité du discipulat vécue à travers l'itinérance missionnaire constitue donc la condition originelle des compagnons historiques du Jésus terrestre ; cette réalité demeure pour toujours au cœur du témoignage évangélique qu'un homme a voulu nous transmettre fidèlement. En cela, il est raisonnable de considérer cette figure du disciple comme celle dans laquelle tout croyant est réellement appelé en tout temps à se reconnaître et à s'identifier, afin de mieux comprendre sa vie vécue dans la foi au sein de la mission chrétienne.

En toute logique, il faut aussi admettre que tous les enseignements – paroles et actes – prodigués par le Christ historique au sein de cette intimité itinérante constituent aujourd'hui encore l'incontournable et exclusif accès à sa *présence* ; bien plus, leur mise en pratique évite de restreindre cette présence à la lettre de l'évangile, en incitant tout croyant à *re-connaître* l'existence actuelle du Ressuscité dans la réalité du monde présent (Mt 28,20). Aussi, puisque « dans le Christ, Dieu se cache, en révélant sa condition existentielle, pour que soit donnée à chaque homme la liberté d'un choix, par lequel il vivra la radicalité de l'Évangile dans la construction du Royaume⁴⁰⁰ », il est permis de dire avec Matthieu que dans la lettre de son évangile, le Christ se cache, en révélant sa condition existentielle actuelle, pour que soit donnée à chaque homme la liberté d'un choix, par lequel il embrassera l'exigence de la mission où l'attend le Ressuscité. Telle est la logique missionnaire défendue par l'évangéliste et à partir de laquelle une conversion de l'Église peut légitimement s'envisager afin d'assumer sa raison d'être : la mission évangélique aux confins du monde moderne !

Ainsi comprise, cette dynamique missionnaire permet aux chrétiens non seulement de ne pas s'enfermer dans un certain immobilisme ecclésial, mais aussi de ne pas favoriser leur propre isolement sociétal et culturel que provoquerait une incessante opposition à ces évolutions anthropologiques, culturelles et autres déracinements géographiques suscités par une mondialisation fondée sur la libre circulation des biens, des idées et des personnes. En effet, les disciples missionnaires sont avant tout des itinérants en vertu d'un appel que leur adresse le Christ à le rejoindre dans la vie même de leurs semblables. Cela implique de prendre en compte – sans les adopter aveuglément ni les combattre a priori – les conditions d'existence actuelles qualifiées à juste titre de liquides : perte des repères structurants et absence de tout sentiment d'appartenance, pourtant nécessaires au développement de

⁴⁰⁰ Carmelo DOTOLLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, (Giornale di teologia, 324), Brescia, Queriniana, 2007, p. 221.

l'identité de tout être humain. C'est pourquoi à la différence de leurs contemporains, et pour autant qu'ils se comprennent véritablement comme des disciples mûs par la mission, les chrétiens devront impérativement préserver et affermir l'*ancrage* de leur vie de foi dans leur communauté paroissiale – la communauté des disciples – au sein de laquelle ils vivront cette condition intrinsèque à leur vie de disciple : l'intimité avec le Seigneur, sorte de *demeure stable* sur laquelle viendra s'appuyer l'itinérance missionnaire.

Mais pour ce faire, les chrétiens devront nécessairement *re-découvrir* cette attitude que même la science et la conscience humaine revendiquent : la *contemplation* qui l'invite à « sortir du mouvement [afin de] s'arrêter pour l'effort de l'intelligence, et prendre le temps de penser ce qui est, ce qui a été, ce qui vient⁴⁰¹ ». En agissant de la sorte, les croyants s'exerceront en effet à raisonner leur vie de foi à partir d'un postulat et d'une qualité philosophique qui leur permettront précisément de faire face à la liquéfaction du réel. Xavier-François Bellami les définit en ces termes :

La démarche philosophique [...] postule que la réalité n'est pas constituée que de flux. Que la vérité constitue un point fixe vers lequel diriger notre pensée et notre parole. Et comme la recherche scientifique, elle reconnaît dans cette vérité quelque chose qui échappe au temps, à la variation des opinions, aux modes passagères, aux changements de société. Ce point fixe seul peut donner son sens à la parole et à l'action humaine.⁴⁰²

À la passion du changement, ce n'est pas la passion de l'immobilité qui doit répondre, mais la sagesse d'un discernement. Où allons-nous ? Quel est le but de notre action ? Quelle est la fin de nos mouvements ? Visons-nous le bien, le bonheur, la justice ? Cette fin que nous nous fixons, sans doute ne l'atteindrons-nous jamais complètement ; cela n'empêche pas que nous puissions nous en rapprocher. Et alors nous aurons fait, authentiquement, un progrès.⁴⁰³

Pour les croyants, ce *point fixe immuable*, capable de traverser les siècles en donnant sens à l'agir chrétien, est évidemment la vérité de la Parole de Dieu révélée et pleinement accomplie en Jésus-Christ. Le *discernement* vise quant à lui ce « regard du disciple missionnaire » que le chrétien est invité à adopter afin d'interpréter les signes des temps, dans le cadre d'un « discernement évangélique » touchant aux réalités économiques et culturelles de nos sociétés contemporaines (EG 50). Enfin, cette *fin* que les disciples en mission tentent d'atteindre – sans jamais vraiment y arriver – n'est-elle pas ce Royaume des cieux ? (EG 176 ; 180) S'en rapprochant toujours plus au sein de la mission, c'est en tout cas à travers ce mouvement missionnaire que la *joie évangélique* pourra grandir dans le cœur de tous ceux qui y seront entraînés.

En effet, les multiples enseignements prodigués par le Christ incitent les disciples à rendre ensemble un témoignage à cette expérience d'une vie reçue de Dieu et vécue désormais en plénitude

⁴⁰¹ François-Xavier BELLAMI, *Demeure. Pour échapper à l'ère du mouvement perpétuel*, Paris, Bernard Grasset, 2018, p. 154.

⁴⁰² François-Xavier BELLAMI, *Demeure*, p. 160.

⁴⁰³ François-Xavier BELLAMI, *Demeure*, p. 164.

selon l'Évangile du Royaume des cieux (Mt 13). Or, la construction de ce Royaume est établie sur la Loi nouvelle édictée par le Seigneur, notamment sous la forme de neuf béatitudes, visant l'acquisition de ce Royaume (Mt 5,1-16) et la mise en pratique de la meilleure justice en vue d'accomplir la Loi ancienne (Mt 5,17-7,12). Cette béatitude promise par le Christ devient alors – au-delà de la joie de sa rencontre – le résultat de l'action juste qui, harmonisant le comportement des disciples aux exigences divines, les fait pleinement entrer dans la justice du Royaume, faisant d'eux le *sel* de la terre et la *lumière* du monde (Mt 5,13-14). Dans un monde où semble régner la tristesse et l'iniquité croissante, toutes deux nourries par la « culture du déchet » (EG 53), cette dimension existentielle propre aux disciples missionnaires revêt une urgence toute particulière.

3.2.3. Conversions personnelle et communautaire permanentes

Ce comportement nouveau des disciples missionnaires découle nécessairement de trois conversions. La première vise tout logiquement à répondre à cet appel à la conversion proféré par le Baptiste à l'approche du Royaume (Mt 3,2). Le Fils de Dieu y a lui-même répondu à titre d'exemple (Mt 3,15), affirmant ainsi la nécessité d'une réelle conversion de comportement chez tout disciple amené à se rappeler constamment sa condition d'homme pécheur. Autrement dit, l'amitié avec le Christ requiert une conversion permanente en vue de répondre favorablement à la volonté de Dieu afin d'œuvrer à la venue de son Royaume. Jésus est très justement le premier à en rendre le meilleur témoignage et ce jusqu'à la croix, puisque cette volonté divine n'est pas celle des hommes (Mt 16,23).

La deuxième conversion consiste à modifier le regard que portent les disciples sur l'attitude à adopter au sein de l'œuvre missionnaire. Il s'agit de devenir des brebis au milieu des loups (Mt 10,16), placées en totale dépendance et équivalence avec le maître (Mt 10,19-20.24-25). Conscients que le but de la mission vise d'abord à susciter la rencontre et l'accueil auprès de ceux vers qui ils sont envoyés, il leur faudra également œuvrer à la mission en adoptant un comportement évangélique qui laisse place à la simplicité et la gratuité (Mt 10,9-10), n'ayant pas peur de se présenter à leurs contemporains en condition de manque et de petitesse (Mt 10,40-42).

Enfin, la troisième conversion invite à entrer dans une compréhension renouvelée du rôle que chacun doit assumer au sein de la mission. En effet, Jésus est à l'origine et au terme de la mission (Mt 28,18-20), il est donc à jamais le *seul maître* qui appelle et envoie. Dès lors, les disciples sont pour toujours les *collaborateurs* du maître au sein de cette œuvre missionnaire, accompagnant la croissance du Royaume, demeurant en position de service vis-à-vis de ceux qui les reçoivent durant leurs sorties missionnaires.

Ces trois conversions se vivront toujours *communautairement*, et ce pour trois raisons : la vie selon le Royaume est nécessairement vécue au sein d'un réseau de relations fraternelles renouvelées et

éprouvées favorisant la *communion* (Mt 5,7-10) ; les difficultés et le paradoxe de la mission – des brebis au milieu des loups – ne peuvent être dépassés sans ce soutien fraternel (Mt 5,11), même au risque de la trahison (Mt 10,4) ; la croissance du Royaume repose sur la collaboration de tous, rassemblés autour d'un seul Maître et Seigneur (Mt 28,16-17).

3.2.4. Le disciple missionnaire : vers une spiritualité du manque

Il nous reste à répondre à une interrogation apparue durant notre recherche exégétique : pourquoi Jésus laisse repartir certaines personnes à l'issue de ses multiples rencontres interpersonnelles, lorsqu'il en appelle d'autres à sa suite avec insistance ? En effet, nous avons remarqué qu'au sein même du récit évangélique se dessinaient progressivement et conjointement *deux profils* de disciple.

Il y a ceux qui ne sont pas explicitement nommés disciples, tels un centurion romain faisant preuve d'une humilité exemplaire (Mt 8,13), les porteurs d'un paralytique (Mt 9,2), une femme souffrant d'hémorragies (Mt 9,22), deux aveugles suivant Jésus malgré leur cécité (Mt 9,27-29), un autre centurion voyant dans le crucifié le Fils de Dieu (Mt 27,54), ou encore les nombreuses femmes ayant accompagné Jésus pour le servir depuis la Galilée jusqu'à la croix (Mt 27,55). Tous ces personnages sont venus d'eux-mêmes jusqu'à Jésus qui, avec l'évangéliste, les a reconnus comme des « croyants authentiques⁴⁰⁴ » après avoir vu leur foi s'exprimer envers lui, à travers autant de demandes de guérison ou d'actes d'amour. Pourtant, à aucun d'eux n'est explicitement et personnellement adressé un appel, pas plus qu'une mission ne leur est confiée par le Seigneur.

Il y a aussi ces hommes que le récit évangélique présente comme disciples. Ceux-là ont quitté leurs habitudes sur le champ (Mt 4, 20.22) mais n'ont pas suivi Jésus de leur propre initiative ; ils ont néanmoins accepté – dans une certaine mesure (Mt 26,56.74) – les risques du danger lié à la suivance. Ils sont alors entrés dans une véritable intimité avec le Seigneur, sans qu'il soit fait mention de la qualité de leur foi, bien au contraire (Mt 8,26) ! Tous ici ont reçu un appel à suivre le maître qui leur a explicitement confié une mission.

Ces deux cas de figure donnent à penser. D'un côté, des individus en situation de *manque* – santé, liberté – rejoignent Jésus sans vraiment entrer dans la dynamique d'une authentique rencontre, étant porteurs de préoccupations bien précises qu'ils se contentent de lui adresser avec insistance ; Jésus répond à leurs attentes, exauçant leurs supplications sans rien attendre en retour. De l'autre côté, Jésus constate par lui-même la réalité d'un *manque* parmi les foules – l'absence d'un berger ou le manque d'ouvriers (Mt 9,36-38) – auquel il souhaite répondre en appelant autant d'hommes à sa suite, à qui il confie expressément une mission dans la proximité de la rencontre (Mt 10,27). Si les premiers individus retournent à leur quotidienneté une fois leurs divers manques *comblés*, les disciples sont quant à eux

⁴⁰⁴ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 250.

conscientisés et même plongés dans ce *manque* que déplore Jésus, et pour lequel il leur demande instamment de prier (Mt 9,36). Comment donner sens à ce paradoxe ? Quel est donc ce manque authentifié par Jésus et qui, traversant les générations, est parvenu jusqu'à nous ?

N'est-ce pas ce *manque fondamental* qui habite le cœur de tout chrétien, depuis la découverte du tombeau vide : l'absence d'un corps, celui du Ressuscité et Fondateur de la mission⁴⁰⁵ ! Cette *origine absente* est effectivement à la base de la conscience d'un manque qui, au sein même de la Révélation d'un Dieu qui s'incarne, devient la condition de l'avènement d'un *corps d'Écritures*, mais aussi la motivation d'un rapport à l'autre dans la constitution charnelle et spirituelle d'un *corps ecclésial*⁴⁰⁶. Les disciples ressentent alors ce *besoin* d'aller vers tous ceux qui, ayant déjà rencontré Jésus d'une manière ou d'une autre, sont dès lors habités par une foi sincère en lui, faisant d'eux des disciples qui n'ont cependant pas encore ressenti un véritable appel à le suivre au sein de la mission. Pour autant, ces disciples en *devenir* portent réellement en eux des « germes du Royaume en attente de Jésus et de ses disciples⁴⁰⁷ ». Ils sont issus en quelque sorte de cette *première annonce*⁴⁰⁸ et peuvent donc légitimement être considérés comme « l'autre versant en creux des hommes appelés à être disciples : ils ont déjà "été-fait-disciples" au sens où "on" leur a enseigné ou appris que Jésus n'est pas venu pour les bien portants, mais pour eux aussi⁴⁰⁹ ». Se rendant jusqu'à eux, les disciples peuvent espérer en toute logique être accueillis par ceux-là mêmes qui, ayant connu brièvement Jésus, leur serviront un verre d'eau fraîche après les avoir *re-*connus en leur qualité de disciples du Christ (Mt 10,42). Si la dynamique d'une rencontre succède à l'accueil et aux salutations (Mt 10,12), un réel échange pourra s'établir : la paix surgira dans cette maison (Mt 10,13) et une *seconde annonce*⁴¹⁰ aura lieu⁴¹¹.

À la condition toutefois que ces disciples n'aient pas oublié un impératif essentiel à la mission : œuvrer en toute *simplicité*, dans une *dépendance* constante à un maître à la fois présent *et* absent. De la sorte, cette attitude obligera les disciples missionnaires d'une part à *témoigner* de ce manque auprès de ceux vers qui le Seigneur les envoie, d'autre part à être *signe* de ce qui leur manque : le Ressuscité. C'est dans cette dynamique missionnaire que l'accueil sera favorisé, permettant à cette rencontre

⁴⁰⁵ Joseph FAMERÉE, *Théologie chrétienne, dialogue interreligieux et sciences des religions*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (2007), p. 222-233 (ici p. 228-229).

⁴⁰⁶ Fabrice HADJADI, *L'aubaine d'être né en ce temps. Pour un apostolat de l'apocalypse*, Paris, Éditions Emmanuel, 2015, p. 57.

⁴⁰⁷ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 250.

⁴⁰⁸ Enzo BIEMMI, *La seconde annonce. La grâce de recommencer* (Pédagogie catéchétique, 29), Belgique, Lumen vitae, 2013, traduit de l'italien par Paul-André GIGUÈRE, p. 39-42.

⁴⁰⁹ Valérie LE CHEVALIER, « Faire » ou « appeler » des disciples ?, p. 250.

⁴¹⁰ Enzo BIEMMI, *La seconde annonce. La grâce de recommencer*, p. 42-47.

⁴¹¹ La seconde annonce est un concept issu de la pensée d'Enzo Biemmi, visant à promouvoir une pastorale plus missionnaire. Elle succède tout logiquement à une première annonce de l'Évangile réalisée dans la vie de nombreux baptisés qui, avec le temps et pour diverses raisons, ne se sont pas attachés à leur communauté ecclésiale et à leur foi baptismale, et s'en sont même éloignés. Cette pastorale missionnaire consiste alors à relancer la première annonce en proposant de vivre l'Évangile à partir des expériences de vie des personnes, dans un accueil et une sympathie pour tous, en vue de réveiller la foi des contemporains à partir de la liberté et surtout de la grâce présente en chacun de ces baptisés.

d'atteindre une double finalité : par un geste simple et charitable – un verre d'eau, le disciple en devenir prendra part à l'édification du Royaume, tout en mûrissant sa foi au Christ dans la *re*-connaissance de l'un de ses disciples ; dans la vérité de la rencontre et sans jamais mépriser l'Invisible⁴¹², les disciples missionnaires *re*-connaîtront Celui que le disciple en devenir accueillait en fait à travers lui, dans sa maison (Mt 10,40) : le Ressuscité, qui leur avait promis d'être avec eux dans la mission, jusqu'à la fin des temps (Mt 28,19-20).

3.3. Les disciples missionnaires : à la base d'une conversion ecclésiale

Il nous faut maintenant comprendre comment ce concept missionnaire s'intègre dans le cadre de la conversion pastorale promue par le pape François. Nous le ferons évidemment en étudiant la dynamique missionnaire qui se dégage de son exhortation. En effet, à l'issue de nos recherches magistérielles et exégétiques, nous avons mis en lumière la dimension hautement communautaire et ecclésiale que revêt la notion de disciple missionnaire. Il s'agit maintenant de saisir comment l'Église se comprend en tant que tel : à l'instar des chrétiens, dans quel type de *conversion intérieure* l'Église doit-elle s'engager pour devenir disciple-missionnaire ? Selon quel *processus* pastoral ? Vers qui doit-elle *sortir* en priorité ?

Considérant qu'« évangéliser est, en effet, la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde » (EN 14), nous approfondirons notre réflexion en nous intéressant également aux études menées par divers théologiens : constatant la crise que traverse l'Église notamment en Europe, Christoph Theobald, Walter Kasper, Enzo Biemmi ou encore Étienne Grieu ont tenté de comprendre comment ce contexte inédit favorise l'émergence d'une authentique dynamique missionnaire, et non pas simplement le déploiement d'une nouvelle évangélisation. Dans la continuité du concile Vatican II, en passant par la notion de disciple missionnaire dans *Evangelii gaudium*, nous verrons donc comment cette dynamique actualise l'*être missionnaire* de l'Église en renouvelant nécessairement l'ecclésiologie. Nous tenterons également de comprendre les ressorts de ce nouvel élan missionnaire qu'impulse le concept du disciple missionnaire dans la vie des chrétiens lorsqu'ils se reconnaissent comme tels, suscitant davantage la rencontre avec leurs contemporains même non-croyants, particulièrement auprès des plus pauvres d'entre eux.

En procédant de la sorte, nous espérons ainsi atteindre un des objectifs que nous nous étions fixés en amont de notre recherche : démontrer la capacité de ce concept à provoquer et soutenir un renouveau ecclésial et missionnaire visant à la fois des *personnes* et des *structures institutionnelles*.

⁴¹² Fabrice HADJADI, *L'aubaine d'être né en ce temps*, p. 60.

3.3.1. La conversion missionnaire de l'Église : renouvellement de l'ecclésiologie

Résolument tourné vers l'avenir mais bien conscient des difficultés du temps présent, tout en étant peu enclin au pragmatisme pastoral selon l'adage connu du « on a toujours fait ainsi » (EG 33), François propose une véritable « pédagogie de la réforme⁴¹³ » dans son exhortation *Evangelii gaudium*. Mais plutôt que d'employer uniquement le mot *réforme*, le pape souhaite également user du terme *conversion* de manière à ce que ses propos concernent tout autant le cœur des fidèles que la dimension institutionnelle d'une Église perçue désormais à partir du « peuple de Dieu » (DV 9) et de sa mission (AG 2). Enzo Biemmi confirme cette logique lorsqu'il affirme que « le pape François assume la perspective de la conversion intérieure mais la complète par une perspective structurelle : la conversion personnelle appelle la conversion institutionnelle, c'est-à-dire la réforme⁴¹⁴ ».

C'est à cette conversion/réforme ecclésiale – qualifiée de pastorale *et* missionnaire – défendant une vision précise du *devenir* de l'Église pour les prochaines années, que nous voulons maintenant nous intéresser. Pour ce faire, nous reviendrons d'abord sur la pensée du pape François afin de saisir au mieux la logique missionnaire qu'il souhaite promouvoir dans l'Église. Par la suite, il nous faudra clarifier la signification du concept d'*ecclésiogenèse* auquel ont recourt certains théologiens – tels Christoph Theobald ou Carmelo Torcivia – pour décrire plus précisément ce flux missionnaire sans lequel l'Église perd sa raison d'être et cesse de se renouveler dans son agir missionnaire.

3.3.1.1. La mission au cœur d'une Église qui se veut « sacrement »

L'humanité et la simplicité caractérisent sans aucun doute la posture que le pape François a décidé d'adopter pour témoigner de l'Évangile et servir l'Église universelle. Tant le contenu de ses allocutions que ses attitudes pastorales et liturgiques le démontrent. L'humanisme de ses discours à visée pastorale est incontestable : le chrétien rencontre Jésus-Christ à la fois dans l'Église – à travers la Parole de Dieu, les sacrements et sa communauté de foi – *et* dans le monde – à travers ses frères et sœurs en humanité, particulièrement les plus pauvres. La simplicité surgit quant à elle dans sa manière de formuler son désir le plus cher à l'égard de l'Église, qu'il résume en un mot : *sortir*. Au premier abord, la logique découlant de ce terme apparaît comme facile à comprendre : il s'agit de promouvoir l'image d'une Église tournée vers le monde qu'elle s'efforce de rejoindre pour annoncer l'Évangile, évitant ainsi tout repli sur elle-même. Mais derrière cette terminologie se cache en fait une vision théologique complexe et particulièrement novatrice pour la vie ecclésiale.

Cherchant à impulser un nouveau souffle missionnaire à partir des communautés de disciples missionnaires (EG 24), la pensée du pape François présente en effet une particularité : c'est la théologie

⁴¹³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 429.

⁴¹⁴ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 32-33.

de la mission qui précède, éclaire et donne sens à l'ecclésiologie, de sorte que la mission devient « le lit vital de la rivière dans lequel [l'Église] existe et s'auto-comprend⁴¹⁵ ». Toute la réflexion ecclésiologique déployée dans *Evangelii gaudium* consiste dès lors à maintenir l'Église à l'intérieur de ce flux missionnaire sans lequel la vie ecclésiale ne peut trouver sa raison d'être et sa cohérence. Cette théologie missionnaire devient ainsi une *ecclésiogenèse* permanente⁴¹⁶ (voir *infra*). En ce sens, l'Église en sortie est plus qu'une simple invitation à relancer l'évangélisation, à redynamiser la vie de foi des chrétiens ou encore à réformer l'institution ecclésiale ; c'est une exhortation lancée à l'Église à redécouvrir son *identité profonde*, pour être vraiment ce qu'elle est depuis toujours, dans ses fondements évangéliques et dans le monde : une mission visant à édifier le Royaume de Dieu en ce monde présent, nécessitant un processus de conversion permanent qui évite à l'Église de tomber dans le piège de « l'introversion autoréférentielle⁴¹⁷ ». Citant saint Jean-Paul II, François précise d'ailleurs sa pensée en ces termes : « Tout renouvellement dans l'Église doit avoir pour but la mission, afin de ne pas tomber dans le risque d'une Église centrée sur elle-même » (EG 27).

La mission constitue donc la thématique au sein de laquelle se retrouvent intimement liés un renouvellement de l'évangélisation, une conversion pastorale et une réforme institutionnelle de l'Église, de manière à ce que celle-ci soit « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain⁴¹⁸ » (LG 1). Dans la continuité du concile Vatican II, tel est en effet le regard neuf posé sur la vie de l'Église que François avait déjà défendu devant le Comité de direction du CELAM à Bogota, en septembre 2017, comme pour faire écho au riche héritage pastoral d'Aparecida (voir *supra*), mais aussi au contenu de sa première exhortation apostolique. Voilà pourquoi Enzo Biemmi affirme sans hésiter que le *cœur* du message d'*Evangelii gaudium* vise à rappeler plus simplement que l'Église n'est *sacrement* qu'en étant réellement *missionnaire*⁴¹⁹. Cette assertion définit ainsi le véritable défi de l'évangélisation que devront relever les chrétiens dans les années à venir :

Le *renouvellement* de l'évangélisation (la nécessité qu'elle soit vraiment « neuve ») requiert la *conversion* des croyants (auto-évangélisation) et prend corps comme *réforme* de la figure de l'Église, afin que toute son expression parle de l'Évangile, afin que les paroles soient visibles dans la forme de vie et que la manière de vivre soit explicitée dans les paroles.⁴²⁰

⁴¹⁵ Carmelo TORCIVIA, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2017), p. 205-215 (ici p. 207).

⁴¹⁶ Carmelo TORCIVIA, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, p. 207.

⁴¹⁷ Carmelo TORCIVIA, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, p. 208.

⁴¹⁸ Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, dans CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, p. 13.

⁴¹⁹ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 33.

⁴²⁰ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 33.

Présentée de la sorte, Enzo Biemmi décrit la *genèse* d'une Église renouant avec le style selon lequel Dieu agit dans le monde. Il argumente alors son propos en s'appuyant sur la constitution dogmatique *Dei verbum*, lorsqu'elle dit que :

Pareille économie de la Révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux, de sorte que les œuvres, réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent (*DV 2*).⁴²¹

Cette logique nous aide à comprendre plus clairement combien ce processus de conversion pastorale et missionnaire implique en fait une nouvelle manière d'être et d'agir dans l'Église, caractérisée par quatre mots que François relie en deux binômes : mission *et* évangélisation ; conversion pastorale *et* réforme de l'Église :

J'imagine un choix missionnaire capable de transformer toute chose, afin que les habitudes, les styles, les horaires, le langage et toute structure ecclésiale deviennent un canal adéquat pour l'évangélisation du monde actuel, plus que pour l'auto-préservation. La réforme des structures, qui exige la conversion pastorale, ne peut se comprendre qu'en ce sens : faire en sorte qu'elles deviennent toutes plus missionnaires, que la pastorale ordinaire en toutes ses instances soit plus expansive et ouverte, qu'elle mette les agents pastoraux en constante attitude de "sortie" et favorise ainsi la réponse positive de tous ceux auxquels Jésus offre son amitié (*EG 27*).

Selon cette vision pastorale du pape argentin, la conversion missionnaire n'est rendue possible et visible qu'à partir de ce qui est au cœur du Corps de Jésus-Christ : non pas d'abord des structures mais des hommes et des femmes. Cette affirmation constitue le *point-clé* de la mise en œuvre concrète de ce processus missionnaire détaillé dans *Evangelii gaudium* : c'est en s'engageant à devenir toujours plus de véritables disciples missionnaires que les chrétiens participeront réellement à la conversion pastorale et missionnaire de leurs communautés de foi. Cela demande donc de leur part une véritable conversion intérieure. En effet, c'est précisément cette *conversion missionnaire* vécue dans le cœur de chaque fidèle qui poussera inévitablement les structures de l'Église à se convertir pareillement en se réajustant à la mission, provoquant de la sorte une *conversion pastorale*.

3.3.1.2. La mission ecclésiale assumée par un peuple : la nécessité d'une double conversion

Dès lors, pour passer de « l'auto-préservation » de l'Église (*EG 27*) à la mission qui lui donne sa raison d'être, une juste évangélisation demande d'abord aux chrétiens de renouveler leur regard pastoral, qu'ils sont d'ailleurs invités à poser de manière simultanée sur la société *et* sur leurs engagements ecclésiaux. Cette « symétrie du discernement »⁴²² permet ainsi d'éviter deux écueils quant à la compréhension de l'appartenance ecclésiale et de la mission. Le premier regard posé erronément

⁴²¹ Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, dans CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, p. 126.

⁴²² Michèle ROSELLI, *Que devrions-nous entendre par agrégation en initiation chrétienne en contexte de post-chrétienté ?*, p. 280.

sur l'Église se nourrit en effet d'une conception inexacte de la communauté chrétienne perçue comme une forteresse où règne le bien, mais dans laquelle le mal issu du monde moderne tente de s'immiscer. Le second regard tout aussi fallacieux, posé sur la mission selon l'angle post-tridentin d'un catholicisme territorial⁴²³, considère l'Église comme une institution religieuse ayant pour but de *re-conquérir* des territoires géographiques ou d'y maintenir sa présence à tout prix. Ce sont ces deux regards qui nourrissent l'auto-préservation d'une Église dès lors plus préoccupée de son organisation interne comme de sa manière de recruter et de fidéliser ses membres⁴²⁴.

Réfléchissant donc exclusivement à partir de la mission, le pape François adopte quant à lui une tout autre vision de l'Église qu'il appréhende à partir de sa tâche fondamentale : « L'évangélisation est la tâche de l'Église. Mais ce sujet de l'évangélisation est bien plus qu'une institution organique et hiérarchique, car avant tout c'est un peuple qui est en marche vers Dieu » (EG 111). Cette pérégrination du peuple rappelle ainsi la marche qu'entreprend Abraham après avoir répondu à l'appel de Dieu (LF 9) ; c'est aussi la marche du chrétien mû par la foi ; c'est encore la marche de l'Église et du christianisme culturel appelés tous deux à vivre un exode, en quittant leurs postures institutionnelle et sociologique, pour adopter un style résolument missionnaire et évangélique.

Or, à l'image des premiers disciples appelés par le Seigneur, l'Église est et restera toujours une Église de pécheurs. En ce sens, elle a et aura constamment besoin de se réformer. Ne pas reconnaître ce fait, ou ne pas s'en occuper, ne peut que compromettre la mission qui lui est confiée par son Seigneur. C'est en ce sens qu'il faut aussi comprendre la raison pour laquelle François fait reposer sa réforme missionnaire sur cette *double* conversion spirituelle touchant *simultanément* à la vie de foi de chaque fidèle et au fonctionnement de l'institution ecclésiale. Cette conversion pastorale et missionnaire ne vise absolument pas une transformation de l'Église, auquel cas serait nécessairement impliquée une mutation ontologique⁴²⁵. Au contraire, il s'agit de soutenir une *rénovation* de l'Église dans laquelle le pape adjoint une visée structurelle à la conversion intérieure de chaque fidèle. En réfléchissant de la sorte, François oblige l'Église à se réformer de l'intérieur pour revenir à son *fondement*⁴²⁶ : puisque la fidélité et la foi chrétienne poussent chaque croyant à servir l'Évangile pour la plus grande gloire de Dieu, toutes les réalités institutionnelles doivent également se soumettre à la radicalité de l'Évangile en obéissance à la Parole de Dieu, fuyant les mondanités spirituelles qui privilégient « la gloire humaine et le bien-être personnel » au détriment de « la gloire qui vient du Dieu unique » (EG 93).

⁴²³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 100, 106.

⁴²⁴ Michèle ROSELLI, *Que devrions-nous entendre par agrégation en initiation chrétienne en contexte de post-chrétienté ?*, p. 280.

⁴²⁵ François-Xavier BELLAMI, *Demeure*, p. 122.

⁴²⁶ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 32-33.

Autrement dit, François ne cherche pas à modifier des structures mais plutôt à convertir l'*esprit ecclésial* du corps institutionnel de l'Église. Cette tâche s'inscrit prioritairement dans un accompagnement *spirituel* des personnes qui composent ce peuple de Dieu (EG 44), où « les disciples missionnaires accompagnent les disciples missionnaires » selon un processus de croissance visant à ouvrir les intelligences et les cœurs au mystère et à la nouveauté de l'Esprit (EG 169-173) : « Le discernement intérieur prime sur les ruptures de fonctionnement, la conversion pour lui est l'âme de l'action⁴²⁷ ». C'est en agissant de la sorte que les chrétiens éviteront les pièges de la mondanité spirituelle – le gnosticisme, le néo-pélagianisme autoréférentiel (EG 94) – déjà dénoncés par le pape en amont de la publication de son exhortation, lors de la réunion générale de coordination du CELAM, le 28 juillet 2013 (voir *supra*).

En appréhendant la réalité *sacramentelle* de l'Église à partir de sa *mission* évangélique et du *peuple* de Dieu qui la compose, *Evangelii gaudium* met donc en lumière ce double mouvement perpétuel de conversion à la fois pastorale et missionnaire au sein de l'Église, ramenant constamment celle-ci à ses *origines* : la Révélation divine et l'Alliance avec Dieu ; l'œuvre missionnaire de la transmission de l'Évangile dans le monde présent. Aussi, certains théologiens parlent de ce processus comme d'une *ecclésiogenèse* permanente qu'il nous faut dès lors aborder dans les grandes lignes.

3.3.1.3. L'*ecclésiogenèse* sous-jacente à *Evangelii gaudium*

Comme pour la notion de disciple missionnaire, le concept d'*ecclésiogenèse* provient de l'Amérique latine. Son concepteur Leonardo Boff l'a pensé pour désigner « précisément cet aspect du devenir de l'Église quand l'existence ecclésiale se réduit à "presque rien"⁴²⁸ ». Envisager l'avenir de l'Église sous l'angle d'une *ecclésiogenèse* s'avère tout-à-fait pertinent dans le cadre de notre réflexion, et ce pour au moins deux raisons. Tout d'abord, la réalité visée par ce concept correspond parfaitement à la situation de nos Églises locales, notamment à la suite de ce phénomène que nous avons diagnostiqué avec Danièle Hervieu-Léger : une exculturation toujours plus grave du christianisme, qui réduit de fait la présence ecclésiale en Europe de l'ouest à *presque rien*. Ensuite, cette réflexion autour du *devenir* de l'Église arrive à point nommé pour corroborer cette conviction que nous avons adoptée en amont de notre étude. Il s'agissait d'appréhender la crise actuelle de l'Église non pas en terme d'échec ou de fatalité mais comme une opportunité, donnée à toutes nos communautés chrétiennes, de revenir aux *origines* du christianisme, afin d'envisager sereinement – et même d'assurer dans l'espérance – un *avenir* ecclésial au sein de nos régions parfois fortement déchristianisées. Nous avons donc souhaité comprendre en quoi consiste cette *ecclésiogenèse* à partir de la réflexion menée par Christoph Theobald.

⁴²⁷ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 95.

⁴²⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 430.

a) Une ecclésiogenèse forcément missionnaire

Notre théologien développe justement cette thématique sous l'angle de la mission : « Cette ecclésiogenèse ne peut cependant être que missionnaire, celle d'une Eglise "décentrée", non tournée vers elle-même⁴²⁹ ». Cette logique s'inscrit donc pleinement dans la continuité de notre étude et à la suite des deux évolutions notables qu'a subies la missiologie dans la seconde moitié du siècle passé. Nous venons en effet d'une époque où l'Église se concevait toujours dans son rapport étroit avec la chrétienté, au sein de laquelle le but de la mission se résumait essentiellement à l'*implantatio Ecclesiae*. Mais comme nous avons pu le constater à Aparecida et à l'aune de l'évangile matthéen, la théologie de la mission a connu depuis lors de grands progrès en plaçant notamment l'idée du Royaume au centre de la réflexion et de la pratique missionnaires, évitant de la sorte les éventuelles dérives ecclésiocentriques en ce domaine⁴³⁰.

Ensuite, la missiologie a dû inévitablement reconnaître au cours de ces dernières décennies que « la distinction classique, encore en vigueur au dernier concile, entre "pays christianisés" et "pays de mission" ne fonctionne plus aujourd'hui⁴³¹ ». Désormais, l'Europe est devenue une vaste terre de mission. Et comme le fait très justement remarquer Walter Kasper, ce continent attend qu'un nouvel élan missionnaire émerge nécessairement de ses *propres* Églises :

Dans les Églises européennes il faut même, de façon urgente, surmonter une pensée en termes de statu quo, renouveler la conscience missionnaire et susciter un nouvel élan missionnaire. C'est ainsi que la mission occidentale s'est changée en mission universelle dans les six continents. La mission de l'avenir partira des différentes Églises locales elles-mêmes et relèvera de leur responsabilité.⁴³²

En les croisant avec les résultats issus de nos recherches, nous reprenons ici les éléments clés définissant cette ecclésiogenèse dans la pensée de Christoph Theobald.

b) La conception génétique de l'Église : à la base d'un renouvellement missionnaire

Envisageant l'avenir de l'Église dans un nécessaire rapport créatif avec les *origines* du christianisme, notre théologien a voulu aborder différents textes conciliaires afin d'y repérer une « "perspective fondationnelle" et "génétique"⁴³³ » apte à nourrir sa réflexion missionnaire, tout en recourant à la fonction « critique et inspiratrice des Écritures⁴³⁴ ».

⁴²⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 431.

⁴³⁰ Carmelo TORCIVIA, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, p. 207.

⁴³¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 431.

⁴³² Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 418-419.

⁴³³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 446.

⁴³⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 446.

Ad gentes : une présence charitable et un dialogue sincère comme premier témoignage

Selon lui, *Ad gentes* constitue le premier document officiel proposant une ecclésiogenèse « dans une perspective "décentrée" et missionnaire⁴³⁵ ». L'Église reconnaît en effet « qu'elle a à faire une œuvre missionnaire encore énorme [du fait que] deux milliards d'hommes [...] n'ont pas encore entendu le message évangélique ou l'ont à peine entendu » (AG 10). En ce sens, le second chapitre d'*Ad gentes* présente le « témoignage » – *testimonium* – et la « présence des chrétiens » – *praesentia christifidelium* – dans un milieu non chrétien comme le point de départ d'une genèse d'Église.

Aussi, dans le premier article du second chapitre, ce décret sur l'activité missionnaire de l'Église met en valeur un premier point essentiel que nous avons d'ailleurs repéré au terme de notre analyse portant sur le discours missionnaire (Mt 10,42) : ce sont les rencontres ou conversations dans divers groupements humains qui permettent aux chrétiens « par l'exemple de leur vie et le témoignage de leur parole » (AG 11, §1) de « donner avec fruit ce témoignage du Christ » (AG 11, §2). C'est donc à travers leurs *paroles* et leurs *actes*, posés dans la gratuité d'une « présence » parmi les hommes (AG 12, §1), que les chrétiens assurent la première étape de toute mission évangélique⁴³⁶.

Mais c'est surtout dans l'effet désiré par cette présence gratuite que nous retrouvons deux éléments épinglés précédemment dans notre étude. Il est dit en effet que face au témoignage des chrétiens, « les autres, considèrent leurs bonnes œuvres, glorifient le Père (Mt 5,16) et perçoivent plus pleinement le sens authentique [de la vie humaine – *genuinum vitae humanae*] et le lien universel de communion des hommes » (AG 11, §1). Dans cette formulation se retrouve tout d'abord une responsabilité missionnaire capitale confiée à la communauté des disciples, lors du Sermon prononcé par Jésus sur la montagne : à partir des belles œuvres, il s'agit de montrer à la face du monde toute la beauté d'une vie humaine vécue dans la confiance et l'engagement total accordés au Christ. François interprète d'ailleurs ce « sens authentique » et cette « communion des hommes » en rappelant aux chrétiens peu enthousiastes à la mission « que l'Évangile répond aux nécessités les plus profondes des personnes, parce que nous avons tous été créés pour ce que l'Évangile nous propose : l'amitié avec Jésus et l'amour fraternel » (EG 265). Dans la continuité, ce « sens authentique de la vie humaine » rappelle forcément ce rôle majeur que la postmodernité assigne désormais au christianisme : travailler à l'humanisation d'un monde globalisé, en se rendant davantage attentif aux fragilités et à cette quête de sens vécue dans ce risque de vivre que nous avons discerné chez nos contemporains.

Enfin, il est important de noter que cette genèse d'Église ne peut avoir lieu qu'au sein d'un « espace hospitalier⁴³⁷ ». Car c'est précisément dans cette hospitalité vécue concrètement entre chrétiens

⁴³⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 432.

⁴³⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 150.

⁴³⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 447.

et non-croyants que peuvent alors s'engager un « entretien vraiment humain » – *colloquio vere humano* – ou encore une « conversation » – *conversatio* – et même un « dialogue sincère » – *dialogo sincero* (AG 11, §2). Cette hospitalité renvoie forcément à l'accueil sur lequel l'évangéliste Matthieu insistait tant, en conclusion du discours missionnaire, au moment même où Jésus envoie pourtant ses disciples comme des brebis au milieu des loups (Mt 10,12-14.16.40-42). De fait, c'est à travers les difficultés de la mission que les disciples sont amenés à rendre témoignage (Mt 10,17-18.38), mais aussi « partout où Dieu ouvre un champ libre à la prédication pour proclamer le mystère du Christ », selon la belle formule de ce décret missionnaire (AG 13 §1). Tel est donc le fondement sur lequel repose l'annonce de l'Évangile : une présence chrétienne vécue dans la *charité* et dans l'*accueil* qui ouvre au *dialogue* (Mt 10,40-42). Christophe Theobald décrit cette dynamique missionnaire, et donc la genèse de l'Église initiée au sein même de cette rencontre inattendue, en des termes très clairs :

Il arrive alors que ceux qui ont bénéficié d'une telle présence mettent ces « croyants-chrétiens » en position de « témoins ». Ils les interrogent et leur donnent ainsi l'occasion de révéler comment ils ont été eux-mêmes engendrés à la foi par d'autres et comment ces « relais » les ont mis en relation avec le Christ Jésus. L'Église naît en ces rencontres significatives où l'intérêt *gratuit* pour la « foi » d'autrui ouvre en même temps un espace où celui-ci *peut* découvrir le Christ.⁴³⁸

Lumen gentium : la genèse de l'Église dans l'avènement du règne de Dieu

Cette perspective de fondation que nous venons de cerner dans le décret missionnaire *Ad gentes*, notre théologien la retrouve également dans la constitution dogmatique portant sur l'Église, plus précisément au numéro 5 visant le royaume de Dieu. Il y est explicité de fait que « le mystère de l'Église sainte se manifeste en sa fondation » – *eiusdem fundatione manifestatur* (LG 5, §1). Aussi, en reliant la « naissance » – *initium* – de l'Église du Christ située dans la prédication de Jésus portant sur « l'avènement du règne de Dieu » (LG 5, §1) au « germe » – *germen* – et à la « naissance » – *initium* – de ce royaume sur la terre par l'intermédiaire de la prédication de l'Église (LG 5, §2)⁴³⁹, ce texte conciliaire confirme que la communauté des disciples missionnaires – et donc l'Église disciple-missionnaire – naît effectivement de l'*étude*, de l'*expérience* et de la *prédication* du Royaume des cieux (Mt 10, 7), entendu que le disciple missionnaire demeure avant tout un disciple de ce Royaume (Mt 27, 52).

Mais la constitution mentionne encore une autre information – tout aussi capitale – au sujet du commencement de l'Église : « la *petitesse* des débuts⁴⁴⁰ ». Christoph Theobald en parle en termes de « traces⁴⁴¹ » que les Pères conciliaires auraient volontairement laissées dans cette constitution : « Dans ces communautés, si petites et si pauvres qu'elles puissent être souvent ou dispersées, le Christ est

⁴³⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 447-448.

⁴³⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 442.

⁴⁴⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 443.

⁴⁴¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 443.

présent par la vertu de qui se constitue – *consociatur* – l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (LG 26, §1). Désormais, cette affirmation est devenue une véritable consolation pour toutes ces communautés de foi disséminées dans ces régions fortement sécularisées et déchristianisées d'Europe de l'ouest. Elle est aussi l'assurance que le Christ n'abandonne pas son Église, tout particulièrement dans ces zones d'ancienne chrétienté. Devenues aujourd'hui de vastes terres de mission, il revient alors aux disciples missionnaires de faire renaître dans ces contrées des communautés de foi où seul le message évangélique réellement vécu, au sein de petites communautés néanmoins ouvertes sur le monde, pourra convaincre leurs contemporains. C'est en tout cas la conviction que défend Walter Kasper avec beaucoup de clairvoyance, lorsqu'il entrevoit les *minorités créatives* comme un gage d'avenir pour l'Évangile et la culture chrétienne :

C'est pourquoi une grande importance doit être donnée aujourd'hui à de petits groupes qu'on peut également qualifier de minorités créatives. Ils peuvent devenir des biotopes pour une culture nouvelle et un style de vie nouveau. Ils peuvent être des cellules qui préparent la voie à un humanisme nouveau, global et théonome respectant l'autonomie légitime. Ce chemin ne sera pas une route large et facile, sur laquelle s'avancent les grandes masses ; il s'agit du sentier étroit et escarpé que l'Évangile nous indique (Mt 7,13 s.). Mais c'est de là précisément que peuvent se manifester une force d'attraction et un rayonnement nouveaux.⁴⁴²

Enzo Biemmi voit même un signe de la Providence dans la situation minoritaire que l'Église doit désormais assumer en Europe, pour autant qu'elle arrive à éviter les pièges du repli sur soi ou de la confrontation avec le monde présent :

Les chrétiens sont nés comme levain ; avec le temps, ils sont devenus pâte ; en devenant pâte (christianisme sociologique), ils ont perdu leur force de levain. Le Seigneur a ramené son Église à une minorité. La tentation d'une Église qui a été si longtemps « majorité » peut être de se replier sur une « minorité de secte », c'est-à-dire en dehors de l'histoire, ou, pire encore, sur une minorité « contre ». L'appel d'*Evangelii gaudium* est qu'elle devienne une minorité « pour », en faveur de la pâte.⁴⁴³

Les Actes des apôtres : l'émergence de l'Église comme sujet de la mission

En parallèle aux textes conciliaires, Christoph Theobald a également souhaité réfléchir à l'ecclésiogénèse en s'inspirant des Écritures. Or, nous avons constaté au début de notre étude exégétique que ni l'évangile de Marc, ni celui de Luc, ni encore celui de Jean n'usent du mot *Église*. En revanche, les deux célèbres occurrences matthéennes (Mt 16,18 ; 18,17) nous avaient convaincus de recourir à cet évangile, de manière à ce que notre étude sur la notion de disciple missionnaire vise tout autant la vie de foi des fidèles aujourd'hui, que la vie ecclésiale des communautés chrétiennes depuis leurs origines.

⁴⁴² Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 465.

⁴⁴³ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 31.

Christoph Theobald n'ignore pas ce « quasi-silence⁴⁴⁴ » des évangiles à propos de l'Église. Au contraire, il y voit même une possible signification que confirme d'ailleurs notre étude : l'espace ecclésial où se vit concrètement la vie chrétienne à ses *débuts* viserait d'abord des chemins (voir *supra* : EG 49 ; Aparecida 13 ; Mt 10,5), des maisons (lieu privilégié de la mission : seize occurrences en Mt 8-12 ; Mt 13,36), un pays, bref tous ces lieux où se tissent des relations entre personnes. Ces dernières sont les disciples, les apôtres, les sympathisants de Jésus qui, en se rassemblant à l'instar des structures associatives existantes dans l'Empire romain⁴⁴⁵, donnèrent naissance avant tout à de petites communautés de foi. C'est par la suite qu'elles deviendront une réalité sociale et même le « corps du Christ » – Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα χριστοῦ (1 Co 12, 27a), réalité théologique défendue par l'apôtre Paul, à partir de laquelle nous avons d'ailleurs introduit notre recherche. Dans cette logique, il est normal de constater qu'autant le terme *Église* est absent de l'évangile de Luc, autant il revient avec force – vingt-trois occurrences – dans les *Actes des Apôtres*. C'est la raison pour laquelle notre théologien envisage une lecture des *Actes* en vue d'y glaner quelques informations pouvant expliciter le processus *génétique* de l'Église. Nous retenons deux éléments particulièrement éclairants pour notre problématique : la *façon* selon laquelle s'effectue la genèse de l'Église ; le rapport entre l'Église *sujet* et les *sujets* de l'Église au sein de la mission.

Étonnement, le vocabulaire ecclésial apparaît dans le récit des *Actes* quand surviennent des moments de tension : une affaire d'argent qui concerne toute la communauté – αἱ ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς, συνειδυίης καὶ τῆς γυναικὸς καὶ ἐνέγκας μέρος τι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν. [...] Καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα (Ac 5,2.11) ; des persécutions menées contre les premiers croyants se réunissant dans des maisons – Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. Ἐγένετο δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις : [...] Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς οἴκους εἰσπορευόμενος, σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακὴν (Ac 8,1a.3). Les conséquences sur la vie même de l'Église sont de deux ordres : le surgissement de la crainte ; l'élargissement de la zone géographique où est annoncée la bonne nouvelle de la Parole – Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον, εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον (Ac 8,4). Mais plus fondamentalement, Christoph Theobald fait observer que l'Église émerge véritablement comme *sujet* à la suite de ces événements. Elle est même personnifiée, grandissant « à l'image d'un enfant⁴⁴⁶ » : elle s'édifie, marche et s'accroît – Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη εἰρήνην οἰκοδομοῦμεναι, καὶ πορευόμεναι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο (Ac 9, 31).

⁴⁴⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 438.

⁴⁴⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 438.

⁴⁴⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 440.

En considérant les résultats de notre étude, quatre remarques peuvent être formulées à la lecture de ce dernier verset. L'ordre de mission proféré par le Christ ressuscité (Mt 28,19) est déjà en cours de réalisation : la Judée, la Galilée et la Samarie préfigurent en effet les nations. Ensuite, il est intéressant de noter que si les premiers croyants se réunissaient dans des maisons et que l'Église était jusqu'à présent citée de manière générale, celle-ci apparaît comme sujet lorsque le rédacteur la lie « à un *lieu* et à une terre ou une région⁴⁴⁷ » : à travers l'évangélisation, Dieu s'attache donc à une population donnée, vivant en un lieu précis. En outre, si les persécutions semblent devenir l'occasion d'accroître l'annonce de la bonne nouvelle de la Parole (Ac 8,4) – confirmant par là que les épreuves constituent effectivement une occasion de témoignage (Mt 10,18-20), en passant notamment de ville en ville (Mt 10,14) – c'est la *paix* qui permet néanmoins à l'Église de croître, en s'adjoignant de plus en plus d'artisans (Mt 5,9) et de témoins de cette paix (Mt 10,12-13). Enfin, il est indéniable que le Saint-Esprit demeure le soutien indispensable à la *genèse* et la *croissance* de l'Église (EG 259-263), alors que la réalisation de la mission évangélique se concrétise en *marchant* dans la crainte du Seigneur (voir *supra* : la suivance ; EG 266).

Dès lors, c'est parce qu'elle est ainsi *personnifiée* dans sa croissance que l'Église peut légitimement être appelée à devenir elle-même disciple-missionnaire (EG 40). Toutefois, nous avons vu qu'elle ne l'est vraiment qu'à partir du moment où les fidèles qui la composent s'engagent réellement à devenir des disciples assumant la mission au travers d'une communion ecclésiale éprouvée (Aparecida 156). Pareillement, François affirmait dans son exhortation que l'Église peut être qualifiée de disciple-missionnaire qu'à partir du moment où les chrétiens y expérimentent la Parole de Dieu, de manière à mener une vie missionnaire rendant témoignage à cette Parole révélée (EG 40). Au sein de cette ecclésiogenèse, il convient alors de se demander comment s'intègre cette double polarité des destinataires concernés par la conversion pastorale et missionnaire promue dans *Evangelii gaudium* : des croyants appelés à vivre en disciples missionnaires ; une Église invitée à croître en disciple-missionnaire. En fait, cette réalité se retrouve tout logiquement dans l'ordre génétique défendu par les *Actes*, entendu que ce sont toujours des personnes qui précèdent l'émergence des communautés de foi, « ce qui est d'ailleurs enregistré par la désignation du deuxième livre de Luc qui ne s'intitule pas "Actes de l'Église naissante" mais, depuis saint Irénée, "Actes des *apôtres*"⁴⁴⁸ ». Cette réalité est également présente dans le récit matthéen. À l'origine, il y a d'abord ce jeu relationnel entre Jésus et ceux qu'il appelle à sa suite (Mt 4,19.21 ; 9,9). Puis vient seulement la constitution explicite d'un groupe de douze disciples/apôtres que Jésus envoie en mission (Mt 10,1-5). D'autres figures, qualifiées elles aussi de disciples, s'adjoignent par la suite à ce groupe.

⁴⁴⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 440.

⁴⁴⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 445.

C'est donc à partir de cette structure ferme qu'est la relation entre Jésus et ses disciples, mais aussi selon le but à atteindre ensemble qui n'est autre que la poursuite de l'œuvre missionnaire du Christ, qu'une ecclésiogenèse missionnaire doit être systématisée : des fidèles se rassemblent pour vivre ensemble en intimité avec le Seigneur ; une communauté de foi se forme autour du Christ et acquiert une dynamique évangélique en poursuivant la mission de Celui qui les rassemble (AG 15, §1-2). C'est de cette manière que l'Église devient alors elle-même un *sujet missionnaire*, ou plutôt un *disciple-missionnaire* selon le vocable d'*Evangelii gaudium* (EG 40).

Toutefois, cette ecclésiogenèse ne devient vraiment missionnaire qu'à la condition qu'un *maximum* de membres au sein de l'Église participe réellement à cette orientation d'avenir pastorale et missionnaire. Autrement dit, le *devenir* de l'Église, et l'*enjeu* de sa conversion missionnaire dans son incarnation locale, reposent tous deux sur une véritable conscientisation de *tous* les fidèles et donc de *tout* baptisé (EG 119) à l'impératif missionnaire lié à la condition de disciple. D'autant que « les laïcs sont simplement l'immense majorité du peuple de Dieu. À leur service, il y a une minorité : les ministres ordonnés » (EG 102). Si l'évangélisation est la tâche de l'Église faisant d'elle le *sujet* de l'évangélisation, François rappelle aussi que ce sujet est « un peuple qui est en marche vers Dieu » (EG 111). C'est donc ce peuple qui est l'acteur *premier* de cette œuvre missionnaire, chargé d'annoncer l'Évangile au monde, comme l'explique clairement Walter Kasper :

L'évangélisation est un devoir fondamental de l'ensemble du peuple de Dieu. C'est pourquoi la responsabilité de la mission, aujourd'hui et dans l'avenir, ne sera pas portée seulement par des prêtres et des religieux, mais bien davantage aussi que jusque-là par des laïques. En raison de leur mission fondée dans le baptême et la confirmation, ils veulent porter témoignage de Jésus-Christ dans le monde dans lequel ils vivent et être le *sel de la terre* (Mt 5,13 s.).⁴⁴⁹

Cependant, cette *volonté* d'être témoin de l'Évangile dont parle Walter Kasper varie très fortement d'un fidèle à l'autre et plus largement d'une communauté à l'autre. Christoph Theobald exprime cette réalité de manière intéressante en faisant remarquer judicieusement que « parfois seules certaines personnes – parmi elles, les prêtres – ont expérimenté le lien entre l'écoute de l'Évangile et la nécessité intérieure de l'annoncer et sont donc conscientes des enjeux missionnaires du christianisme et de leurs conditions de réalisation⁴⁵⁰ ». C'est donc à cette problématique que nous voudrions enfin nous intéresser, car celle-ci vise non seulement le *cœur* de la stratégie missionnaire défendue dans *Evangelii gaudium*, tout en mettant le doigt sur le *ressort* missionnaire qui devrait animer la vie baptismale de tout chrétien.

⁴⁴⁹ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 419.

⁴⁵⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 452.

3.3.2. La dynamique d'*Evangelii gaudium* : les motivations de la sortie missionnaire

Le titre de l'exhortation révèle d'emblée la *clé herméneutique* de ce document – la joie – rédigé à partir d'un regard d'espérance que pose François sur la situation minoritaire dans laquelle le Seigneur et les événements de l'Histoire ont amené l'Église. Cette joie provient de la découverte de Jésus-Christ, que le pape considère véritablement comme un grand *don* fait à tout être humain (EG 10 ; 24 ; 111). Le fait d'ouvrir cette exhortation avec la joie de l'Évangile manifeste clairement la volonté du pape à se distancer de cette habitude rédactionnelle que l'Église avait adoptée dans les précédents documents ecclésiaux : présenter d'abord la liste des difficultés et des limites qu'impose la culture actuelle à l'évangélisation des peuples. Autrement dit, le relativisme mais aussi le scepticisme, le nihilisme, le laïcisme, le sécularisme, l'individualisme, le narcissisme, le carriérisme, le pessimisme, le spiritualisme, l'activisme et même le fonctionnarisme sont autant de *isme* sur lesquels le pape François ne veut plus s'attarder, afin d'éviter tout « excès de diagnostic », qui ne s'accompagne d'ailleurs pas toujours de « solutions applicables » (EG 50). Dans la logique d'*Evangelii gaudium* en effet, ce ne sont pas les analyses sociologiques – quand bien même pertinentes – sur les conditions culturelles, favorables ou pas à l'Évangile, qui doivent servir de point d'appui à l'évangélisation. Au contraire, c'est la beauté de ce que les croyants ont *reçu* par grâce qui permet alors à ces derniers de témoigner *joyeusement* de cette Parole, afin de surprendre leurs auditeurs.

François ne nie donc pas les conditions sociétales actuelles. Mais il veut plutôt aider chaque chrétien à y faire face, sans naïveté et d'une manière toute particulière, dans un « discernement évangélique » propre au « regard du disciple missionnaire » (EG 50). En effet, dès lors que notre mode de consommation crée des situations marquées plus en plus par la *tristesse* individualiste (EG 2), la sécularisation de nos sociétés justifie plus que jamais l'annonce de l'Évangile et surtout la transmission de la *joie* évangélique qui caractérisent les disciples missionnaires. Les chrétiens sont donc invités à adopter – de manière positive – une nouvelle posture au sein du témoignage : évangéliser leurs milieux de vie avec d'autant plus de conviction et de joie, tout en manifestant une disponibilité sans faille à habiter légitimement le *monde* et les *nouvelles cultures* qui s'y développent⁴⁵¹.

3.3.2.1. *L'assise conciliaire d'Evangelii gaudium : le discernement évangélique opéré dans l'Esprit*

Cette attitude d'ouverture et d'engagement à l'égard du monde actuel s'inscrit pleinement dans la continuité du concile Vatican II, plus particulièrement de sa constitution sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*. Walter Kasper résume la vision ecclésiologique de ce document en ces termes : « L'Église n'est pas là pour elle-même, elle est l'Église dans le monde et l'Église pour les

⁴⁵¹ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 32.

hommes dans ce monde⁴⁵² ». En réfléchissant de la sorte, le Concile effectue une petite révolution pastorale en effaçant le face-à-face de deux mondes qui évoluaient jusque là en parallèles. Dans cette nouvelle orientation pastorale, l'Église est amenée à vivre pleinement dans le monde d'aujourd'hui, au risque d'ailleurs que ce dernier pénètre dans l'Église : « Les membres de l'Église en effet sont en même temps des citoyens dans le monde d'aujourd'hui⁴⁵³ ».

Mais face à un être-chrétien et un être-Église évoluant dorénavant dans le monde – et peut-être un peu trop à la manière du monde, l'enjeu de la préservation de l'*identité* chrétienne et la problématique de l'*évidement* du christianisme – dénoncé par Emmanuel Mounier (voir *supra*) – devinrent progressivement des sujets de tension intra-ecclésiaux. En effet, que voulaient signifier les Pères conciliaires en usant de l'expression « monde d'aujourd'hui », dans lequel le Concile envisageait désormais « la présence et l'action de l'Église » – *omnibus exponere cupiens quomodo Ecclesiae praesentiam ac navitatem in mundo hobierni concipiat* (GS 2, §1) ? D'autant que cette question rebondit aujourd'hui : ce concept vise-t-il toujours la même réalité, au vu des modifications sociales et culturelles profondes que nos sociétés ont subies ces cinquante dernières années, aux quatre coins du monde ?

En outre dans leur rapport au monde, le Concile invitait jadis les chrétiens à « scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile » – *Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi* (GS 4, §1). Cinq décennies plus tard, *Evangelii gaudium* s'inscrit pleinement dans cette pédagogie en recourant à trois reprises à cette même terminologie (EG 14 ; 51 ; 108). Encore faut-il savoir comment déterminer ces signes, et avec quels principes théologiques les scruter. Sur ce point, la constitution pastorale n'apporte pas de réponse. Walter Kasper souligne ce manque en le considérant comme symptomatique de l'absence d'une *pneumatologie* au sein même de ce document conciliaire. Il justifie son propos en soulignant très justement que « le propre de l'Esprit-Saint est de rendre présente dans l'Église et dans l'histoire du monde la réalité unique du Christ qui est déterminante pour le rapport au monde⁴⁵⁴ ».

Evangelii gaudium semble aller en ce sens en invitant par deux fois le disciple missionnaire à faire œuvre de discernement *dans l'Esprit* : « Un cœur missionnaire [...] sait que lui-même doit croître dans la compréhension de l'Évangile et dans le discernement des sentiers de l'Esprit » (EG 45) ; « Ce que j'entends offrir [François] va plutôt dans la ligne d'un *discernement évangélique*. C'est le regard du disciple missionnaire qui "est éclairé et affermi par l'Esprit Saint" » (EG 50). De tels propos soulignent les deux enjeux que renferme cet exercice de dialogue avec le monde, auquel les disciples missionnaires

⁴⁵² Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 457.

⁴⁵³ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 457.

⁴⁵⁴ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 458.

et l'Église disciple-missionnaire doivent résolument s'atteler : Le *discernement des esprits* dans « un accompagnement spirituel authentique [...] dans le domaine du service de la mission évangélisatrice [où] les disciples missionnaires accompagnent les disciples missionnaires » (EG 173) ; l'*histoire* perçue non pas en tant que norme balisant le chemin et la réception de la Parole⁴⁵⁵, mais bien « comme lieu concret de la théologie, de l'annonce de l'Évangile et de la vie chrétienne⁴⁵⁶ », faisant ainsi écho à ce que rappelaient déjà les évêques d'Amérique latine lors de la cinquième Conférence Générale du CELAM (Aparecida 277).

Il paraît donc assez logique que l'exhortation *Evangelii gaudium* conclue en rappelant que l'évangélisation est avant tout l'œuvre, certes mystérieuse mais toujours active, de l'Esprit animant la vie de tous les chrétiens : « Évangélisateurs avec esprit veut dire évangélisateurs qui s'ouvrent sans crainte à l'action de l'Esprit Saint » (EG 259). Il s'agit précisément d'évangéliser selon une nouvelle manière de *parler*, d'*être* et d'*agir* : « Jésus veut des évangélisateurs qui annoncent la Bonne Nouvelle non seulement avec des paroles, mais surtout avec leur vie transfigurée par la présence de Dieu » (EG 259), agissant de la sorte dans « l'action personnelle et communautaire » (EG 261). En ce sens, François applique pareillement cette réalité à la vie ecclésiale en parlant également d'une « évangélisation faite avec esprit », c'est-à-dire « une évangélisation avec Esprit Saint, parce qu'il est l'âme de l'Église évangélisatrice, [venant] renouveler, secouer, pousser l'Église dans une audacieuse sortie au dehors de soi, pour évangéliser tous les peuples » (EG 261).

Resituant alors la conversion de la vie chrétienne et de l'esprit ecclésial à l'intérieur de cette stratégie évangélisatrice reposant sur la joie et l'Esprit Saint, Enzo Biemmi résume cette dynamique missionnaire d'*Evangelii gaudium* en ces termes :

Au commencement il y a la joyeuse surprise du don, à la fin la gratuité avec laquelle on le partage, sachant que le faire accueillir n'est pas de notre compétence mais l'œuvre de l'Esprit Saint. Entre les deux, il y a l'appel à une conversion radicale, à une réforme vraie et authentique de l'Église, de chacune de ses dimensions, pour que tout dans l'Église parle de l'Évangile. Le terme par lequel cette « réforme » est désignée est précisément la « mission ».⁴⁵⁷

À côté du *tournant missionnaire* au sein de l'Église – première nouveauté dénommée conversion ou réforme, il y a donc la *motivation de l'annonce* qui constitue en quelque sorte la seconde nouveauté. Mais qu'est-ce qui motive l'Église à assurer sa tâche d'annonce de l'Évangile ? En effet, nous avons déjà amplement réfléchi à la réforme dans laquelle l'Église « doit » s'inscrire pour renouveler son œuvre missionnaire. Mais il nous faut encore comprendre les *raisons* qui poussent les disciples missionnaires et l'Église disciple-missionnaire à entrer dans une véritable dynamique dialogale et missionnaire, incitant les chrétiens et leurs communautés à partager gratuitement à leurs contemporains

⁴⁵⁵ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 30.

⁴⁵⁶ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, p. 458.

⁴⁵⁷ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 30.

ce qu'ils ont vécu et reçu par grâce, au début de leur chemin de conversion : une authentique rencontre avec le Christ qui les comble de joie. Plus fondamentalement, il nous faut donc saisir ce qui *motive* l'Église disciple-missionnaire à rendre compte de l'Évangile aux nations, soutenue par l'Esprit Saint. Nous le ferons en nous appuyant sur deux réflexions complémentaires qu'Enzo Biemmi et Christoph Theobald ont développées à ce sujet.

3.3.2.2. *La mission comme exigence intérieure : la joie d'une découverte à communiquer*

Enzo Biemmi développe sa réflexion en reliant tout d'abord la mission évangélisatrice de l'Église à l'action de l'Esprit qui la précède dans le monde. En effet, notre théologien rappelle que la constitution pastorale *Gaudium et spes* affirme de manière presque « dogmatique⁴⁵⁸ » cette réalité sur laquelle s'appuie tout acte d'évangélisation :

Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal (GS 22, §5).

La grâce de l'Esprit est donc répandue sur *tous*. André Fossion décrit cette réalité en parlant d'une « grâce première » présente chez tout un chacun, et d'une « grâce seconde » se développant quant à elle dans la vie des croyants, animant plus précisément la vie de foi des disciples⁴⁵⁹. De cette logique découlent des conséquences non négligeables dans la compréhension que nous avons de l'œuvre divine déjà pleinement révélée, mais toujours en cours d'achèvement au sein de notre humanité.

Du côté de cette œuvre divine, il faut en effet tenir pour vrai que Dieu veut communiquer son amour à *toute* l'humanité et pas « seulement à un groupe de privilégiés⁴⁶⁰ ». En ce sens, l'idée selon laquelle une adhésion explicite à Jésus-Christ, vécue à partir de la communauté ecclésiale, *conditionnerait* l'accès à cet amour divin – et ultimement au salut manifesté dans le mystère pascal – doit être tenue pour fausse. Du côté de notre humanité en revanche, la présence de la grâce divine en tout être humain permet d'affirmer avec assurance qu'il est possible de mener une vie pleinement humaine sans nécessairement s'en référer explicitement au Seigneur Jésus. Ainsi, Enzo Biemmi souligne à raison que « nous rencontrons bien des personnes de grande humanité, sans qu'elles soient chrétiennes : elles peuvent être d'une autre foi ou agnostiques ou athées⁴⁶¹ ». Dans la continuité, il convient alors de reconnaître que beaucoup de nos contemporains cherchent aujourd'hui à atteindre leur

⁴⁵⁸ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 34.

⁴⁵⁹ Enzo BIEMMI, *L'annonce de l'Évangile dans l'espace de la gratuité*, dans *L'évangélisation : une annonce gracieuse, conférence donnée lors du colloque international à l'occasion de la remise d'un volume de Mélanges en hommage au Père André Fossion s.j.*, CAHIERS INTERNATIONAUX DE THÉOLOGIE PRATIQUE, série Actes n°9 (Namur, 14 mars 2016), sous la direction de Jean-Paul Laurent, en ligne : <https://www.pastoralis.org/acte-n-9-levangelisation-une-annonce-gracieuse-colloque-international-loccasion-de-la-remise-dun-volume-de-melanges-au-pere-andre-fossion-s-j-14-mars-2016-dir-j-p-laurent/> (consulté le 26 juin 2020), p. 14.

⁴⁶⁰ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 34.

⁴⁶¹ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 34.

bonheur personnel – et même collectif – sans recourir aucunement à la médiation de l'Église et à cette foi explicite au Ressuscité, trouvant par eux-mêmes autant de raisons à même de donner sens à leur vie.

De là surgit inévitablement deux questions capitales dont la réponse solutionnera probablement en partie notre problématique : la foi au Christ est-elle vraiment *secondaire* ? La joyeuse annonce de l'Évangile est-elle dès lors *facultative* ? En effet, si « la foi chrétienne que nous professons est dans l'ordre du "non nécessaire", dans la mesure où c'est le Dieu de Jésus Christ lui-même qui s'est rendu "non nécessaire"⁴⁶² » – reprenant ainsi cette vision paradoxale définissant la gratuité de la grâce divine dans la pensée d'André Fossion, comment maintenir une quelconque pertinence aux propos missionnaires du Christ dont fait écho la finale de l'évangile Matthéen (Mt 28,19) ? Plus précisément encore : comment un chrétien ayant réellement rencontré le Seigneur peut-il répondre à ces interrogations, après avoir entendu ce commandement du Ressuscité qui l'invite instamment à s'engager dans l'aventure missionnaire ?

Enzo Biemmi propose une réponse qu'il structure autour de *trois motifs* émergeant de la vie même du chrétien. Considérant tout d'abord qu'une *vraie* joie donne forcément envie d'être communiquée extérieurement à l'entourage de celui qui la vit intérieurement, notre théologien voit dans l'attitude du chrétien qui ne transmet *pas* la joie évangélique – qu'il a pourtant reçue gratuitement – le symptôme d'une rencontre avec le Seigneur qui n'a *pas* vraiment atteint le vie de ce dernier. Car la joie provoquée par la venue de Jésus dans la vie du chrétien est telle qu'elle donne *toujours* envie d'en témoigner auprès des autres ; ce témoignage est alors le signe certain que Jésus a profondément renouvelé la vie du croyant, en lui communiquant son salut. Dès lors, une attitude inverse remet indubitablement en cause le salut dans la vie même du croyant pourtant évangélisé, alors même que d'autres moyens de salut existent :

Il ne serait pas inutile que chaque chrétien et chaque évangéliste approfondisse dans la prière cette pensée : les hommes pourront se sauver aussi par d'autres chemins, grâce à la miséricorde de Dieu, même si nous ne leur annonçons pas l'Évangile ; mais nous, pouvons-nous nous sauver si par négligence, par peur, par honte — ce que saint Paul appelait « rougir de l'Évangile » — ou par suite d'idées fausses nous omettons de l'annoncer ? (EN 80)

À la lecture de ce petit extrait issu de cette exhortation apostolique du pape Paul VI, il apparaît clairement que l'annonce de l'Évangile ne relève pas uniquement d'une obligation ecclésiale (AG 7, §1) ou d'un ordre évangélique (Mt 28,19). Au contraire, la nécessité de mûrir sa vie de foi dans une participation active à l'œuvre missionnaire relève aussi et véritablement de l'« identité profonde⁴⁶³ » du chrétien. Nous devons en effet comprendre et ne jamais oublier que le *témoignage rendu* à l'Évangile par la vie du croyant *témoigne aussi* à son égard que le Ressuscité lui a non seulement communiqué le salut, mais qu'Il anime désormais sa vie intérieure par son Esprit !

⁴⁶² Enzo BIEMMI, *L'annonce de l'Évangile dans l'espace de la gratuité*, p. 14.

⁴⁶³ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 36.

Dans un second temps, notre théologien propose un deuxième motif justifiant cette nécessité de l'évangélisation, en recourant ici à cette conviction du pape François que nous avons d'ailleurs déjà repérée précédemment, tant celle-ci sous-tend toute l'œuvre évangélisatrice de l'Église et de tout disciple missionnaire :

L'enthousiasme dans l'évangélisation se fonde sur cette conviction. Nous disposons d'un trésor de vie et d'amour qui ne peut tromper, le message qui ne peut ni manipuler ni décevoir. C'est une réponse qui se produit au plus profond de l'être humain et qui peut le soutenir et l'élever. Cette conviction, toutefois, est soutenue par l'expérience personnelle, constamment renouvelée, de goûter son amitié et son message. On ne peut persévérer dans une évangélisation fervente, si on n'est pas convaincu, en vertu de sa propre expérience, qu'avoir connu Jésus n'est pas la même chose que de ne pas le connaître. [...] Nous savons bien qu'avec lui la vie devient beaucoup plus pleine et qu'avec lui, il est plus facile de trouver un sens à tout. C'est pourquoi nous évangélisons. Le véritable missionnaire, qui ne cesse jamais d'être disciple, sait que Jésus marche avec lui, parle avec lui, respire avec lui, travaille avec lui. Il ressent Jésus vivant avec lui au milieu de l'activité missionnaire (EG 265-266).

S'appuyant sur leur expérience personnelle de cette véritable présence du Christ dans leur existence, tout en étant animés d'un amour sincère pour leurs contemporains, les chrétiens ressentent donc la nécessité de faire part de ce qu'ils ont reçu de plus précieux dans leur vie, qui en a d'ailleurs été tout logiquement transformée. En effet, puisque faire la connaissance du Christ dans sa vie « n'est pas la même chose que ne pas le connaître », ce « trésor de vie et d'amour » ne peut être gardé pour soi mais forcément partagé *par amour* de son prochain⁴⁶⁴.

Enfin, le troisième motif pour lequel Enzo Biemmi considère l'évangélisation comme une nécessité se trouve dans la Bible elle-même, plus précisément dans la *Lettre de Jean*, quand les rédacteurs y mentionnent explicitement la raison de cette lettre : « Et nous vous écrivons cela pour que notre joie soit complète » – καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη (1 Jn 1,4). Ce verset affirme de fait qu'il manquera toujours quelque chose à la joie des croyants, si leurs contemporains ne peuvent pas également prendre part à cette rencontre *gratuite* avec Jésus, dont l'expérience restera toujours accessible à tous. En effet, c'est précisément cette gratuité du don de la foi qui incite les croyants à inscrire leur action évangélisatrice dans une forme de *reconnaissance* se manifestant à travers le témoignage de ce don dans la vie de leur prochain.

Telle est donc la logique déployée dans *Evangelii gaudium*. D'une part, la foi – tant reçue que donnée – est certes non-nécessaire pour le salut, mais elle produit en revanche une joie profonde et intense chez celui qui la reçoit. D'autre part, cette joie de la rencontre avec le Seigneur pousse le chrétien à la répandre, rendant ainsi l'évangélisation nécessaire au fond de son être-disciple. Cette *nécessité intérieure* dont parlait déjà l'apôtre Paul – Ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα:

⁴⁶⁴ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 36.

ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται: οὐαὶ γάρ μοι ἐστίν, ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι (1 Co 9,16), Enzo Biemmi la confirme ici en repérant donc trois raisons justifiant cette action évangélisatrice dans la vie du croyant : elle assure le *salut* chez celui qui en témoigne ; elle authentifie l'*amour du prochain* chez celui qui a conscience qu'une vie évangélisée « n'est pas la même chose » ; elle inscrit dans une *gratitude personnelle* celui qui a reçu gratuitement ce don de la foi. En ce sens, cette foi devenue strictement non-nécessaire pour le salut est aussi désormais perçue, non pas comme superflue, mais bien comme déterminante et « plus que nécessaire⁴⁶⁵ » pour la vie humaine en elle-même, tel un excès gratuit qui lui procure une joie indicible en la transformant positivement⁴⁶⁶. En outre, et dans la continuité de notre compréhension renouvelée de la foi (voir *supra*), Enzo Biemmi souligne très justement que « cette figure de la foi [non-nécessaire et gratuite] peut être audible, crédible et désirable dans un contexte sécularisé, marqué par la liberté et la pluralité des parcours humains et religieux⁴⁶⁷ ».

Selon Christoph Theobald, cette *nécessité intérieure* propre à la vie de foi du disciple missionnaire constitue « la clé de la réforme missionnaire de l'Église⁴⁶⁸ ». Il en parle comme d'un « "point" mystérieux de l'expérience chrétienne de foi où se joignent l'écoute de l'Évangile de Dieu et son annonce⁴⁶⁹ ». Dès lors, dans la continuité de la réflexion d'Enzo Biemmi, nous abordons la compréhension qu'en donne ce théologien jésuite, de manière à cerner précisément cette expérience qui certes donne la joie mais surtout entraîne le croyant dans un mouvement d'*entrée* et de *sortie* vers l'*Autre* et vers les *autres*.

3.3.2.3. La nécessité de la mission : rejoindre le divin au cœur de l'humain

Au sein de ce monde globalisé, que l'Église se doit donc de rejoindre et d'humaniser (voir *supra*), notre théologien y voit tout d'abord un paradoxe : il existe une différence colossale, admise par *Lumen gentium* n° 2 et 9, entre d'une part « ce peuple messianique [aux] apparences d'un petit troupeau » – *ut pusillus grex appareat* – et d'autre part « l'universalité des hommes » – *universos homines* (LG 9, §2). À partir de cette différence historique, et en parallèle à cette distinction défendue par André Fossion – grâce première et grâce seconde (voir *supra*), Christoph Theobald affirme que le Concile opère lui aussi une distinction nette – sur laquelle il nous faudra revenir – entre la *grâce baptismale* accueillie par les membres de ce petit troupeau ecclésial et la *grâce du Christ* – christique – qui, de manière universelle et depuis la fondation du monde, habite tous les êtres humains⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 37.

⁴⁶⁶ Enzo BIEMMI, *L'annonce de l'Évangile dans l'espace de la gratuité*, p. 15.

⁴⁶⁷ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 37.

⁴⁶⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 141.

⁴⁶⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 141.

⁴⁷⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 144, 147.

Or, Christoph Theobald rappelle également que le Concile n'abandonne pas le principe – souvent appréhendé à partir de l'adage Cyprien « hors de l'Église point de salut » – selon lequel le couple foi/baptême – *fidei et Baptismi* – et donc « cette Église en marche sur la terre » – *Ecclesiam hanc peregrinantem* – demeurent tous deux nécessaires au salut – *necessariam esse ad salutem* (LG 14, §1)⁴⁷¹. Cette nécessité est à nouveau soulignée par *Ad gentes* n° 7, en y apportant cependant un complément d'information non négligeable :

Bien que Dieu puisse par des voies connues de lui amener à la foi sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (He 11, 6) des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile, la nécessité incombe cependant à l'Église (1 Co 9, 16) – et en même temps elle a le droit sacré – d'évangéliser, et par conséquent son activité missionnaire garde dans leur intégrité, aujourd'hui comme toujours, sa force et sa nécessité (AG 7, §1).

En s'exprimant ainsi, le Concile reconnaît en effet l'altérité de l'autre qui ne se dit pas chrétien : ce sont « tous les hommes de bonne volonté » – *omnibus hominibus bonae voluntatis* (GS 22, §5). Bien plus, cette altérité se réfère non seulement au mystère même de l'altérité de Dieu – *modo Deo cognito* (GS 22, §5) – mais aussi à celui de la liberté faillible de tout être humain⁴⁷². Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'en vertu de l'universalité de la grâce christique, ces hommes de bonne volonté « qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés – *ordinantur* – au peuple de Dieu » (LG 16), c'est-à-dire *orientés* vers la grâce baptismale et vers l'Église. La logique du raisonnement permet dès lors à Christoph Theobald d'en tirer une conclusion capitale pour le sens et la pertinence que revêt la mission évangélique : « La relation avec lui [le non-chrétien] est donc marquée par une *asymétrie* qui fait de lui, *sauf* dans le cas d'une "ignorance invincible", un être humain que son orientation de fond destine à devenir chrétien⁴⁷³ ».

En parlant de la sorte, il ne faut toutefois pas y voir une volonté cachée de contourner les affirmations répétées du Concile quant au possible salut des non-baptisés (notamment LG 16 ; AG 6 ; GS 22, §5) ; il n'est pas non plus question de contredire ici les propos d'Enzo Biemmi quand il soulignait à bon escient que l'Église et la foi explicite en Jésus-Christ ne conditionnent *pas* l'accès à l'amour de Dieu et à son salut (voir *supra*). En revanche, cela permet de se distancer très clairement de l'opinion selon laquelle il suffirait que chacun suive sa conscience pour accéder au salut, la mission ecclésiale perdant alors toute raison d'être⁴⁷⁴. Pareillement, cela manifeste le souci bien légitime de défendre le principe de la grâce christique répandue en notre humanité, contre tous ces chrétiens qui

⁴⁷¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 144, 151.

⁴⁷² Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 148.

⁴⁷³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 144.

⁴⁷⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 146.

voudraient l'évincer « au profit d'une tolérance indifférenciée de la pluralité des convictions⁴⁷⁵ » en vue d'abandonner plus facilement les exigences de la mission qui leur incombe⁴⁷⁶.

En argumentant de la sorte, Christoph Theobald montre donc comment les textes conciliaires affirment la *nécessité de la mission* sans jamais dénier cette double altérité : celle de l'*autre* dans sa *liberté* d'options et de convictions religieuses ; celle de l'*Autre* dans sa *liberté* à recourir à divers moyens que Lui seul connaît, afin d'associer l'humanité entière au mystère pascal. Mais en confirmant cette orientation de *tous* vers le baptême et l'Église, dans un monde globalisé marqué par la pluralité convictionnelle au sein de laquelle l'évangélisation est toujours plus considérée comme une forme de prosélytisme, notre théologien révèle aussi un vrai problème : « comment peut-il [le Concile] éviter alors le reproche que la mission de l'Église ne s'intéresse pas à autrui *pour lui-même* mais à lui *en raison de cette orientation* ?⁴⁷⁷ » Plus radicalement encore, Christoph Theobald invite les chrétiens à se demander sincèrement « à quoi nous intéressons-nous quand nous rencontrons autrui dans la perspective de son et de notre "salut" ?⁴⁷⁸ ».

Or, pour répondre à ces questions bien légitimes, notre théologien se réfère à deux éléments objectifs que nous avons soulignés précédemment au cours de notre étude (voir *supra*) : la *gratuité* souhaitée par le Concile d'une « présence » missionnaire parmi les hommes, inspirée par l'amour gratuit dont Dieu nous a aimés (AG 12, §1) ; les *rencontres gratuites* entre Jésus et autrui, dont témoigne notamment l'évangile matthéen – la plupart des bénéficiaires de ces rencontres repartant effectivement chez eux, sans pour autant avoir à devenir disciples du maître, prêts à s'engager dans l'édification du Royaume des cieux. C'est donc tout logiquement que Christoph Theobald invite également les chrétiens à vivre leur présence missionnaire parmi leurs contemporains dans un *intérêt désintéressé* pour l'autre⁴⁷⁹, manifesté sous la forme d'un « *désir gratuit qu'autrui rencontré puisse vivre*⁴⁸⁰ ». En raisonnant de la sorte, il peut ainsi défendre l'idée selon laquelle toutes ces rencontres gratuites permettent avant tout aux chrétiens de rejoindre leurs frères dans ce qui les anime au plus profond de leur être : une « foi élémentaire⁴⁸¹ » en la vie, aussi dénommée « foi de quiconque⁴⁸² », vécue en deçà de toute appartenance ecclésiale. Mais est-il bien légitime de parler ici d'une *foi* élémentaire pour viser ce qui semble relever davantage d'une *confiance en la vie*, qui plus est dénuée de toute croyance en l'existence de Dieu ?

⁴⁷⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 144.

⁴⁷⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 146.

⁴⁷⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 147.

⁴⁷⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 151.

⁴⁷⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 151.

⁴⁸⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 153.

⁴⁸¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 152.

⁴⁸² Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 148.

a) La foi élémentaire : au cœur d'une rencontre gratuite qui relève et qui sauve

N'éludant pas cette question, Christoph Theobald relie cette foi à celle dont il est question dans l'épître aux Hébreux, à laquelle se réfère d'ailleurs le décret conciliaire *Ad gentes* (7, §1) :

Or, sans la foi, il est impossible d'être agréable à Dieu, car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent – χωρίς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται (He 11, 6).

Tenant compte des conditions culturelles au sein desquelles les Saintes Ecritures ont été rédigées, il paraît assez logique que la foi invoquée ici mentionne explicitement l'existence de Dieu. Cependant, notre théologien fait aussi remarquer que cette évidence culturelle n'apparaît pas forcément au premier plan dans les évangiles synoptiques⁴⁸³. Voilà pourquoi Christoph Theobald perçoit, à travers ces nombreuses rencontres évangéliques improvisées avec Jésus, l'expression d'une « confiance dans la vie, [...] sans faire appel à Dieu⁴⁸⁴ » dans le chef de toutes ces personnes que Jésus soulage, relève, guérit, précisément à partir de cette foi élémentaire. Il définit alors cette dernière comme « une figure de foi distincte, infiniment diversifiée, rassemblant des personnes qu'on peut désigner de "quiconque", qui trouvent leur place à côté des disciples de Jésus⁴⁸⁵ ».

Reliant ces propos à notre étude exégétique, il ne fait aucun doute que cette foi élémentaire est également celle qui animait toutes ces personnes – les malades et les pécheurs – se présentant devant le Christ en situation de manque – santé, liberté – et dont le récit matthéen stipule leur guérison (Mt 9,35b) au sein même du ministère public de Jésus. Ceci permet ainsi à Christoph Theobald d'affirmer qu'à partir de cette foi élémentaire, le *salut* parvient *aussi* jusqu'à ces malades⁴⁸⁶, ces pécheurs, tous ces délaissés de la vie, mais « d'une façon que Dieu connaît » (GS 22, §5), c'est-à-dire par ces « voies connues de lui » (AG 7, §1), sans qu'il soit donc fait référence à Dieu dans les épisodes évangéliques évoqués à l'instant. Aussi, il est correct d'affirmer que cette foi élémentaire ne constitue absolument pas une exception, mais qu'elle concerne *tous* les humains engagés dans une aventure humaine commune à *tous*⁴⁸⁷.

En outre, il convient de préciser encore que cette foi élémentaire est à distinguer d'un quelconque instinct de survie. En effet, dans les diverses situations de crise qui ponctuent toute vie humaine, Christoph Theobald précise que cette foi élémentaire permet avant tout à celui qui l'expérimente de redonner *sens* à sa vie, cette foi le reliant alors à la « bonté originare de la vie et à la promesse qu'elle

⁴⁸³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 152, 154.

⁴⁸⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 154.

⁴⁸⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 152-153.

⁴⁸⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 149-150.

⁴⁸⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 152, 154.

inclut⁴⁸⁸ », même quand celle-ci est malmenée. Encore faut-il aider – par une présence gratuite et des paroles qui donnent sens – celui qui traverse cette « crise » à aller puiser *par lui-même* au sein même de sa foi élémentaire, pour y percevoir malgré tout la beauté de la vie. Telle est apparemment le but que vise la concrétisation de la mission évangélisatrice selon Christoph Theobald. Celle-ci se réalise évidemment suivant le style et dans la continuité de celle qu’a menée le Christ, caractérisée par autant de rencontres singulières de personnes se détachant des foules, pour vivre alors une rencontre *personnelle* et *volontaire* avec Jésus. Plus précisément encore, la description de la réalisation de cette mission évangélisatrice qu’en donne notre théologien peut légitimement être reliée à cette rencontre singulière et gratuite (Mt 10,8b) que promeut l’évangéliste Matthieu au terme du discours missionnaire (Mt 10,42). Cela nous permet en quelque sorte de décrire ce qui advient entre ce « quiconque » – ὅς – et ces « petits » – μικροὶν – au sein de cette entrevue décrite de manière lapidaire dans le récit évangélique :

La mission évangélisatrice se réalise – à ce niveau très élémentaire – lorsque s’effectue une double découverte : celle de l’autre qui, un jour, de façon inattendue, entend une parole qui le fait vivre au sens le plus fort du terme – « Va, *ta* foi t’a sauvé » – et celle de celui qui, chrétien, perçoit en retour ce qu’il a pu dire et de quoi il a été porteur. Le caractère *gratuit* de cette rencontre, plus ou moins longue ou réitérée, est le secret de sa fécondité et sans doute, à ce titre, le meilleur indicateur du « plaisir de Dieu » : la moisson est, en effet, abondante.⁴⁸⁹

En présentant la gratuité de cette rencontre comme un signe probant du « plaisir de Dieu », Christoph Theobald fait explicitement mention de cette « moisson abondante » à laquelle Jésus se réfère non seulement pour envoyer ses disciples en mission, mais *aussi* pour les inviter instamment à *prier* (Mt 9,37-38). Il n’est donc pas interdit de penser que, si d’un côté cette rencontre entre *quiconque* – animé d’une foi élémentaire – et les *petits* – animés d’une foi en Jésus-Christ – donne effectivement la possibilité à celui qui accueille les disciples d’entendre une parole qui redonne vie, d’un autre côté celui qui est reçu « en sa qualité de disciple » est amené à appréhender cette entrevue comme une véritable *expérience spirituelle*⁴⁹⁰. Christoph Theobald la qualifie même d’expérience « mystique⁴⁹¹ » vécue à partir d’une « foi christique⁴⁹² », qui « fonde l’intérêt missionnaire, inconditionnel et gratuit, pour l’autre et pour sa foi élémentaire⁴⁹³ » ! Il nous faut donc absolument expliciter cette réalité qui caractérise véritablement la condition chrétienne, plus précisément celle des disciples missionnaires.

⁴⁸⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 236.

⁴⁸⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 153-154.

⁴⁹⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 156.

⁴⁹¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 92.

⁴⁹² Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 154.

⁴⁹³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 156.

b) La foi des chrétiens : l'expérience mystique qui pousse à la sortie missionnaire

D'emblée, Christoph Theobald affirme que le *passage* de la foi élémentaire, nécessaire pour vivre, à la foi christique relève véritablement d'une « grâce spéciale du Christ », dont il extrait la formule de la constitution dogmatique sur l'Église :

L'incorporation à l'Église, cependant, n'assure pas le salut pour celui qui, faute de persévérer dans la charité, reste bien « de corps » au sein de l'Église, mais non « de cœur ». Tous les fils de l'Église doivent d'ailleurs se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites, mais à une grâce spéciale du Christ – *sed peculiari gratiae Christi esse adscribendam* – ; s'ils n'y correspondent pas par leur pensée, la parole et l'action, ce n'est pas le salut qu'elle leur vaudra, mais un plus sévère jugement (LG 14, §2).

Certes, cette foi de « chrétiens⁴⁹⁴ » s'inscrit dans « la structure fondamentale de la "foi élémentaire"⁴⁹⁵ » souligne Christoph Theobald. Mais par cette grâce spéciale qui configure la foi élémentaire à partir de « celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus » – τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν (He 12,2a), les chrétiens découvrent alors deux réalités propres à la vie du Christ : la *gratuité* et la *gratitude* – également mises en valeur dans la pensée d'Enzo Biemmi (voir *supra*). En ce sens, ces deux composantes sont destinées à devenir tout logiquement celles de toute vie chrétienne, donnant accès par le fait même à l'*intimité* de Celui qui est proprement le donateur de tout bien, Dieu lui-même⁴⁹⁶. C'est ce que stipule en tout cas le concile Vatican II dans sa constitution dogmatique *Dei verbum* : « Il [Dieu] a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur fît connaître les secrets – *intima* – de Dieu » (DV 4, §1).

Or, il apparaît que Jésus nous donne accès à cette intimité divine de *deux façons* qui constituent véritablement la « différence⁴⁹⁷ » chrétienne. Comme le rappelle très justement Christoph Theobald, « Jésus ne nous met pas seulement *face* à Dieu comme l'ont fait les prophètes, ceux de la Bible ou celui du Coran, etc. ; il nous donne accès à Son intimité, à Son intériorité abyssale, puisqu'il y est déjà lui-même⁴⁹⁸ ». Mais en même temps, Jésus nous fait découvrir ce qui est proprement « divin⁴⁹⁹ » en *tout* être humain : à côté de cette capacité de vivre, de *croire en la vie* – la foi élémentaire – qui est déjà le désir même de Dieu inscrit en l'homme, il y a cette liberté humaine « d'ouvrir son intimité à autrui en parlant et agissant avec lui⁵⁰⁰ ».

⁴⁹⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 155.

⁴⁹⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 155.

⁴⁹⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 155-156.

⁴⁹⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 156.

⁴⁹⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 156.

⁴⁹⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 156.

⁵⁰⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 157.

Autrement dit, à partir de cette foi élémentaire – cette *foi en la vie* qui est aussi ce *désir de Dieu* – qui nous fait *tous* vivre par-delà les épreuves et les crises de la vie, la foi christique – qui anime par grâce la vie de ceux qui ont adopté la forme de vie de Jésus – nous permet également d’avoir part à l’*intériorité* de Dieu, en nous rendant capables de nous ouvrir *simultanément* à Lui *et* à autrui. En effet, Christoph Theobald affirme qu’au sein de cette intimité divine, « nous entrevoyons progressivement la place unique que chaque être humain tient *en elle* et quel respect infini nous y est communiqué par l’Esprit de Dieu pour tout un chacun, ceux que nous croisons sur nos routes et ceux que nous n’y croiserons jamais directement⁵⁰¹ ».

Dès lors, c’est ici précisément que Christoph Theobald perçoit ce point de *jonction* « entre l’écoute de l’Évangile de Dieu *et* son annonce » : le Dieu des chrétiens n’est pas un Dieu lointain ou un principe divin déshumanisé ; il est ce Dieu tout *intérieur*, dont le visage – celui de Jésus – nous donne totalement accès à Son intériorité, en même temps que *chaque* visage humain en devient pareillement une porte d’accès, telle une « *multitude* d’hommes et de femmes qu’il [Dieu] donne à son Fils Jésus et qu’il nous donne⁵⁰² ». Par conséquent, les chrétiens sont *tenus* véritablement de « percevoir le lien intrinsèque entre Dieu et une philanthropie véritable (Tit 3,4) », c’est-à-dire de considérer les deux préceptes de l’amour de Dieu *et* du prochain comme un *seul* et *unique* commandement ! Là se trouve précisément le moteur de ce mouvement d’entrée et de sortie vers l’Autre et vers les autres, censé mouvoir la vie de foi des disciples missionnaires, et donc de l’Église disciple-missionnaire. Christophe Theobald le définit d’ailleurs en parlant d’un mouvement spirituel :

C’est le *mouvement spirituel* (au sens le plus fort du terme) d’entrée *et* de sortie qui se dessine ici comme la caractéristique fondamentale de la foi et de la prière christique : une entrée dans l’intimité de Dieu avec le Christ serait illusoire si elle ne se réalisait pas en même temps comme « ouverture » à l’intériorité de Dieu *en tout* homme et *en toute* chose.⁵⁰³

En s’exprimant de la sorte, il est désormais acquis que les chrétiens dont parle Christoph Theobald visent effectivement tous ces chrétiens appelés à devenir de vrais disciples missionnaires, au sein de communautés ecclésiales entraînées dans un mouvement de sortie missionnaire (EG 19-24). Il incombe donc à ces communautés de foi de vivre réellement et concrètement cette expérience *mystique* développée dans un passage *clé* de l’exhortation apostolique *Evangelii gaudium* :

De nos jours, alors que les réseaux et les instruments de la communication humaine ont atteint un niveau de développement inédit, nous ressentons la nécessité de découvrir et de transmettre la “mystique” de vivre ensemble, de se mélanger, de se rencontrer, de se prendre dans les bras, de se soutenir, de participer à cette marée un peu chaotique qui peut se transformer en une véritable expérience de fraternité, en une caravane solidaire, en un saint pèlerinage (EG 87).

⁵⁰¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 157.

⁵⁰² Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 158.

⁵⁰³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 158-159.

En agissant de la sorte, les disciples missionnaires sont expressément invités à se distancer de cet « individualisme maladif » (EG 89) qui enferme le chrétien sur lui-même, rendant *malade* le corps de l'Église auquel il appartient. Se basant sur la foi en l'incarnation, François promeut donc cette mystique *incarnée*, car elle seule peut véritablement renouveler la *corporéité* de cette Église malade à laquelle le pape s'adresse :

L'Évangile nous invite toujours à courir le risque de la rencontre avec le visage de l'autre, avec sa présence physique qui interpelle, avec sa souffrance et ses demandes, avec sa joie contagieuse dans un constant corps à corps. La foi authentique dans le Fils de Dieu fait chair est inséparable du don de soi, de l'appartenance à la communauté, du service, de la réconciliation avec la chair des autres. Dans son incarnation, le Fils de Dieu nous a invités à la révolution de la tendresse (EG 88).

Voilà pourquoi l'exhortation développe l'idée d'une mystique vécue au sein d'une *fraternité*, dont Christoph Theobald souligne judicieusement la dimension « *non sacrale*⁵⁰⁴ ». En effet, *Evangelii gaudium* prend très clairement distance de cet « engouement pour diverses formes de "spiritualité du bien-être" sans communauté, pour une "théologie de la prospérité" sans engagements fraternels, ou pour des expériences subjectives sans visage, qui se réduisent à une recherche intérieure immanentiste (EG 90). L'usage du terme *mystique* trouve alors toute sa pertinence dans le fait que cette fraternité ne relève absolument pas de l'évidence ; au contraire, l'exhortation affirme même qu'il faut la « choisir » et « apprendre » à la vivre (EG 91), au sein d'un processus de *guérison* :

Il y a là la vraie guérison, du moment que notre façon d'être en relation avec les autres, en nous guérissant réellement au lieu de nous rendre malade, est une fraternité *mystique*, contemplative, qui sait regarder la grandeur sacrée du prochain, découvrir Dieu en chaque être humain, qui sait supporter les désagréments du vivre ensemble en s'accrochant à l'amour de Dieu, qui sait ouvrir le cœur à l'amour divin pour chercher le bonheur des autres comme le fait leur Père qui est bon. En cette époque précisément, et aussi là où se trouve un « petit troupeau » (Lc 12, 32), les disciples du Seigneur sont appelés à vivre comme une communauté qui soit sel de la terre et lumière du monde (cf. Mt 5, 13-16). Ils sont appelés à témoigner de leur appartenance évangélisatrice de façon toujours nouvelle. Ne nous laissons pas voler la communauté !

Plusieurs éléments découverts précédemment au travers de notre étude sont rappelés dans cet extrait : l'*appartenance* ecclésiale et évangélisatrice des disciples missionnaires ; le paradoxe du *petit troupeau* ecclésial ; l'importance de la dimension *communautaire* au sein de l'œuvre missionnaire ; la *vocation* des disciples missionnaires à être sel et lumière du monde. Mais plus fondamentalement, c'est ce mouvement spirituel que nous venons de cerner qui est décrit en des termes très précis. Comme le confirme Christoph Theobald, il s'agit d'un mouvement « inductif, qui va de l'homme vers Dieu, jusqu'à ce qu'il débouche – au plus intime de l'homme où son "cœur" s'ouvre à l'intimité même de

⁵⁰⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 163.

Dieu – dans un mouvement inverse de l’amour *de* Dieu qui précisément consiste dans la recherche du bonheur de *l’autre*⁵⁰⁵ ».

c) *L’instinct de la foi : aptitude chrétienne indispensable à la mission*

À cette définition très claire de ce mouvement spirituel, il faut ajouter cependant un élément fondamental nécessaire à une juste compréhension de la *façon* dont il convient de vivre cette mystique de la fraternité. Certes, les chrétiens sont explicitement invités à envisager toutes ces rencontres favorisant la fraternité à partir de trois composantes essentielles : la *joie* que procure leur rencontre avec Jésus ; la *configuration* de leur vie personnelle et communautaire au Christ ; l’*intimité* même de Dieu qu’ils expérimentent dans la prière – pôle de l’intériorité – et dans la mission – pôle de l’extériorité. Mais en témoignant de l’Évangile au sein de leur vie séculière, en toute humilité et dans la proximité avec leurs contemporains, les disciples missionnaires sont aussi invités à entrer dans une démarche de *contemplation*. Cette attitude contemplative relève d’une vraie mystique, en ce sens qu’elle leur permet de percevoir l’abondance de la moisson (Mt 9,37) durant leurs sorties missionnaires, en discernant cette foi élémentaire présente dans le cœur de *tous* leurs contemporains.

Aussi, cette contemplation nécessite de la part des chrétiens qu’ils adoptent un *triple* regard à l’égard de leurs frères en humanité : le « regard de Jésus » (EG 141 ; 268) ; le « regard de la foi » (EG 68 ; 71 ; 84) ; le « regard de proximité [...] plein de compassion » (EG 169). En outre, cet objectif ne peut être atteint si les disciples missionnaires ne développent pas dans leur vie ce que l’Église appelle classiquement l’*instinct de la foi* ou encore le *sens de la foi*. Il s’agit d’un instinct *supernaturel* présent chez tous les baptisés, leur permettant de saisir la vérité de l’Évangile pour reconnaître notamment la doctrine et les pratiques authentiques afin d’y adhérer⁵⁰⁶. *Evangelii gaudium* décrit ce « flair spirituel⁵⁰⁷ » comme le fruit de cette force sanctificatrice de l’Esprit qui les pousse à évangéliser :

Comme faisant partie de son mystère d’amour pour l’humanité, Dieu dote la totalité des fidèles d’un *instinct de la foi* – le *sensus fidei* – qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu. La présence de l’Esprit donne aux chrétiens une certaine connaturalité avec les réalités divines et une sagesse qui leur permet de les comprendre de manière intuitive, même s’ils ne disposent pas des moyens appropriés pour les exprimer avec précision (EG 119).

Selon Christoph Theobald, c’est précisément cette connaturalité prodigieuse, présente dans la vie du fidèle par l’entremise de l’Esprit Saint reçu au baptême, qui *rend possible ce point de jonction* entre l’écoute de l’Évangile et son annonce. En effet, seuls ceux qui accèdent véritablement à cette *potentielle* connaturalité avec les réalités divines au sein même de leur expérience spirituelle, ne séparent plus ces

⁵⁰⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 163.

⁵⁰⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l’Église*, p. 9.

⁵⁰⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 164.

deux réalités inhérentes à la vie chrétienne : l’être *disciple* et la *mission*⁵⁰⁸. Car si le discipulat émane de la foi christique, la mission est quant à elle animée et soutenue par l’Esprit Saint. Dès lors, c’est en étant profondément imbriquées entre elles que ces deux dimensions permettent aux chrétiens de se comprendre comme de véritables disciples missionnaires, en *continue* sortie d’eux-mêmes, où se vit par ailleurs une *intimité permanente* avec leur Seigneur. Aussi, la *finalité* de la sortie missionnaire visera continuellement l’intérêt *gratuit* pour la vie d’autrui, alors que sa *source* demeurera toujours cet accès à l’intimité même de Dieu.

d) Le visage du Christ : aux extrémités du mouvement pendulaire de la mission

Pour décrire ce continu mouvement de sortie missionnaire, Christoph Theobald use de la métaphore du *pendule* et de son double mouvement d’aller et de retour. Dans un premier temps en effet, les chrétiens envisagent leur sortie missionnaire à partir de sa source appréhendée dans ce qui constitue le cœur de *leur* vie spirituelle : l’intimité avec l’Autre, promise également à tous les autres. Ensuite, ils orientent cet élan vers sa fin qui n’est rien d’autre qu’une rencontre de l’autre dans toute son humanité, favorisée par cet élément partagé par tous : la confiance en la vie. Enfin, les chrétiens sont invités à méditer cette finalité, réellement vécue dans un intérêt gratuit pour l’autre, en ramenant cette expérience de la rencontre à son origine, par un mouvement de gratitude envers Celui qui est la source de toute vie : Dieu. Ce mouvement « traverse l’ensemble de la Bible⁵⁰⁹ » nous dit Christoph Theobald, tout en soulignant son « remarquable enracinement humain⁵¹⁰ ».

Ainsi, ce double mouvement d’aller et de retour constitue avant tout une « expérience humaine de donation de sens⁵¹¹ » d’autant plus profonde que la rencontre de l’Autre, puis celle de l’autre, auront été vécues avec passion. Car ce sont ces deux pôles qui donnent véritablement une énergie à ces mouvements singuliers, en notant toutefois que la rencontre sincère de l’autre ne peut être envisagée sans qu’il y ait eu auparavant une réelle rencontre de l’Autre. Cette dernière constitue donc la base de toute sortie missionnaire ; elle *garantit* même à celle-ci sa dimension gratuite loin de tout prosélytisme !

En ce sens, l’événement central – en amont comme en aval – de ce double mouvement demeure la rencontre étonnante du Christ, qui permet à tout un chacun de devenir chrétien. Au sein de cette structure fondamentale, qui caractérise donc l’œuvre missionnaire dans la pensée de Christoph Theobald, le visage de Jésus devient en effet celui de l’autre dans toutes ces rencontres inattendues, en se cachant *soit* sur le visage des témoins – les chrétiens, *soit* sur le visage de tous ces humains animés par une foi élémentaire en la vie. L’action missionnaire, qui consiste à rendre Dieu présent parmi les

⁵⁰⁸ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 164.

⁵⁰⁹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 166.

⁵¹⁰ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 166.

⁵¹¹ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 167.

hommes, atteint alors son but : l'*unicité* du Seigneur s'*incarne* en chacun de ces visages *uniques*, qu'il s'agisse des chrétiens lorsqu'ils témoignent d'une vie évangélique, ou de leurs contemporains en qui les disciples missionnaires reconnaissent le visage du Christ grâce à leur instinct de la foi. En discernant la présence du Ressuscité sur le visage de leurs frères, les chrétiens comblent ainsi ce *manque* que nous avons souligné à l'issue de notre recherche exégétique (voir *supra*) : le corps du Ressuscité n'est plus visible à leurs yeux, mais sa présence se manifeste encore et toujours dans la mission, à travers tous ces visages rencontrés de manière parfois inattendue.

Arrivant à ce niveau de compréhension, il nous est enfin possible de mieux comprendre cette distinction, que Christoph Theobald⁵¹² repérait dans les textes du Concile, entre la *grâce baptismale* du petit troupeau qu'est l'Église, et la *grâce du Christ* répandue dans toute l'humanité, ainsi que l'*orientation* de cette dernière vers le peuple de Dieu (voir *supra*).

e) La mission du petit troupeau : la grâce baptismale au service de la grâce du Christ

Cette logique missionnaire défendue par notre théologien nous permet effectivement de préciser ce que signifie cette grâce du Christ. Il s'agit de la « comprendre comme "présence" gratuite à autrui dont l'*effet* est précisément de susciter *en lui ses propres ressources* de confiance et de foi en la vie, son "courage d'être", sans présumer d'un quelconque positionnement religieux ou autre de sa part⁵¹³ ».

Ceci nous permet alors de clarifier cette manière quelque peu hésitante avec laquelle le Concile justifiait la nécessité de la mission, en parlant d'une *ordonnance au peuple de Dieu* de tous nos contemporains qui n'ont pas encore reçu l'Évangile (LG 16), tout en reconnaissant cette possibilité pour tous d'être *associés au mystère pascal* d'une façon que Dieu seul connaît (GS 22, §5). Mises côte à côte, ces deux références conciliaires montrent bien que c'est le mystère pascal qui est *premier* au sein de la mission, et non d'abord le peuple de Dieu. Définir ce dernier comme la finalité de la mission risquerait en effet de renfermer l'œuvre missionnaire dans une compréhension trop ecclésio-centrée⁵¹⁴, qui plus est soutenue par une vision essentiellement prosélyte. En revanche, placer le mystère pascal au cœur même de la mission permet de mieux mettre en valeur cette manière avec laquelle le Christ lui-même a su *s'associer* à tous les malades, les pécheurs, les possédés ou encore les exclus rencontrés sur les routes de Galilée (Mt 4,23), pour les rejoindre ensuite pleinement « sur la croix et dans sa traversée pascalle⁵¹⁵ ». En se rendant présent à leur côté dans une attitude *désintéressée*, tout en leur manifestant un don *total et gratuit* de soi sur la croix, Jésus a voulu réveiller en eux cette foi élémentaire en la vie, au sein même de ces difficultés et de ces épreuves ponctuant toute vie humaine.

⁵¹² Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 144, 147.

⁵¹³ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 169.

⁵¹⁴ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 170.

⁵¹⁵ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 171.

Dès lors, il est possible de considérer que nos contemporains à évangéliser et la grâce christique qui les anime sont effectivement *ordonnés* au peuple de Dieu, à la *condition* toutefois que ce peuple n'oublie *jamais* « quelle mission historique est la sienne, un peuple qui perçoit les drames quotidiens qui se déroulent à la frontière de nos appartenances visibles et de nos existences humaines chahutées, *parce qu'il a confiance* en la grâce spécifique d'une "présence" désintéressée qu'il a reçue⁵¹⁶ ». Cette vision très perspicace que Christoph Theobald défend pour expliquer la réalité historique et la fonction de ce *petit troupeau* qu'est l'Église – comprise avant tout comme peuple de Dieu – permet ainsi en toute logique, et sans jamais forcer le raisonnement, de rendre compte de toute l'importance que revêt l'impératif missionnaire dont fait écho la finale de l'évangile Matthéen. Face au travail invisible et *déjà en cours* de la grâce du Christ au cœur de l'humanité, il incombe à l'Église d'annoncer l'Évangile, consciente que vivre en ayant connu Jésus n'est pas la même chose que de mener une existence en ignorant sa présence (EG 265). Pour cela, il lui faut *faire* des disciples dans *toutes* les nations et les baptiser (Mt 28,19-20). La grâce baptismale se met alors au service de la grâce du Christ, pour autant que les baptisés devenus disciples missionnaires prennent part gratuitement (Mt 10,8) à ce processus *déjà en cours* au sein de *toute* l'humanité – la croissance du Royaume – qu'ils se doivent de percevoir à travers leur regard contemplatif : la grâce christique présente en chacun, qu'il convient de raviver et de soutenir, surtout auprès des *délaissés* de la vie ! C'est d'ailleurs à ces destinataires privilégiés par Jésus durant son ministère public qu'*Evangelii gaudium* fait explicitement référence. Nous aimerions donc clôturer notre étude sur la dynamique missionnaire de cette exhortation en nous intéressant au vocabulaire employé pour viser cette réalité : les *périphéries* et les *pauvres*.

3.3.3. Définition de la logique missionnaire : un vocabulaire spécifique

De manière pédagogique, François explicite cet esprit ecclésial axé sur la mission, de même que la concrétisation de l'œuvre missionnaire dans notre humanité, en usant d'un lexique bien particulier qu'il nous faut encore préciser.

3.3.3.1. Les *périphéries* : *miroir des pauvretés de l'Église*

À cinq reprises dans son exhortation sur la joie de l'Évangile, le pape se réfère à des *périphéries*. Cette notion ne lui est pas inconnue puisque, lors des Congrégations générales précédant le conclave en mars 2013, c'est en tant que cardinal qu'il exprimait déjà avec conviction sa propre pensée ecclésiologique en ces termes :

⁵¹⁶ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 172.

L'Église est appelée à sortir d'elle-même et à aller dans les périphéries, les périphéries géographiques mais également existentielles : là où réside le mystère du péché, la douleur, l'injustice, l'ignorance, là où le religieux, la pensée, sont méprisés, là où sont toutes les misères.⁵¹⁷

En toute logique, à l'automne de cette même année, François développe dans *Evangelii gaudium* les réalités auxquelles renvoie cette notion :

Sortir de son propre confort et avoir le courage de rejoindre toutes les périphéries qui ont besoin de la lumière de l'Évangile (EG 20).

Sa joie [celle de l'Église] de communiquer Jésus Christ s'exprime tant dans sa préoccupation de l'annoncer en d'autres lieux qui en ont plus besoin, qu'en une constante sortie vers les périphéries de son propre territoire ou vers de nouveaux milieux sociaux-culturels (EG 30).

L'Église "en sortie" est une Église aux portes ouvertes. Sortir vers les autres pour aller aux périphéries humaines ne veut pas dire courir vers le monde sans direction et dans n'importe quel sens (EG 46).

Le défi de la prolifération de nouveaux mouvements religieux [...] est le résultat d'une réaction humaine devant la société de consommation, matérialiste, individualiste, et, d'autre part, est le fait de profiter des carences de la population qui vit dans les périphéries et les zones appauvries, qui survit au milieu de grandes souffrances humaines, et qui cherche des solutions immédiates à ses propres besoins (EG 63).

Comme l'ont bien exprimé les Évêques du Brésil : « Nous voulons assumer chaque jour, les joies et les espérances, les angoisses et les tristesses du peuple brésilien, spécialement des populations des périphéries urbaines et des zones rurales – sans terre, sans toit, sans pain, sans santé – lésées dans leurs droits (EG 191).

Cette dernière citation est éclairante quant à la dimension également géographique que revêtent les périphéries. Mais plus que des espaces de vie urbains et ruraux, les périphéries visent avant tout des réalités humaines et existentielles déterminées essentiellement par la misère, la souffrance et le péché. D'une dimension proprement spirituelle, ces réalités périphériques de nos existences sont produites par nos sociétés elles-mêmes, lorsqu'elles méprisent Dieu et la raison humaine, considérant alors « l'être humain en lui-même comme un bien de consommation » qui, dans une « culture du déchet », finit par devenir ces « restes » jetés précisément en périphérie de nos sociétés qui entretiennent l'exclusion (EG 53). Qu'elles soient géographiques ou spirituelles, les périphéries dont parle François sont dès lors toutes marquées par la grande pauvreté économique, la misère humaine et sociale, de même que l'absence de Dieu⁵¹⁸. Aussi, ce sont ces réalités-là qui ont besoin prioritairement d'être éclairées par l'Évangile (EG 20), et donc rejointes par une Église qui croit, qui espère et qui aime.

⁵¹⁷ Jaime ORTEGA (card.), *Intervention du cardinal Bergoglio avant le conclave*, Cuba – Cathédrale de la Havane, 23 mars 2013, en ligne sur le site d'information catholique Zenith : <https://fr.zenit.org/articles/1-intervention-du-card-bergoglio-avant-le-conclave/> (consulté le 20 septembre 2019).

⁵¹⁸ Etienne GRIEU, *Évangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, p. 81-82.

Or, comme il le soulignera par la suite, en décembre 2014, lors de ses vœux de Noël adressés à la Curie romaine, c'est malheureusement à une Église malade de l'intérieur que François s'adresse, pour lui demander d'aller vers les périphéries du monde moderne :

Je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités. Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures. Si quelque chose doit saintement nous préoccuper et inquiéter notre conscience, c'est que tant de nos frères vivent sans la force, la lumière et la consolation de l'amitié de Jésus-Christ, sans une communauté de foi qui les accueille, sans un horizon de sens et de vie (EG 49).

À l'opposé des périphéries se trouverait donc un *centre*, celui d'une Église qui a malencontreusement pris le risque de se renfermer sur elle-même en oubliant sa raison d'être : la mission (EG 27). En effet dans cette configuration, le centre du corps ecclésial n'est plus occupé par le Christ, d'où devrait tout logiquement naître une « impulsion évangélisatrice » soutenue par les dons de l'Esprit Saint (EG 130), capable justement de nous décentrer de nous-mêmes (EG 97). Au contraire, ce centre est mû par des préoccupations purement ecclésiastiques, fruits d'une Église plus préoccupée d'elle-même que de l'Évangile et de la détresse humaine. De là découle alors toute une série de maladies. François vise notamment l'*acédie pastorale* touchant les agents pastoraux, lorsqu'ils ne pensent plus qu'à leurs propres activités souvent excessives et liées à une certaine impatience du résultat (EG 82). Pire encore, dans la continuité de ce que dénonçait déjà son prédécesseur Benoît XVI, le pape veut rompre avec ce qui peut être qualifié en quelque sorte de *fonctionnarisme* de l'Église, qu'il définit en parlant d'un « triste pragmatisme de la vie quotidienne de l'Église, dans lequel apparemment tout arrive normalement, alors qu'en réalité, la foi s'affaiblit et dégénère dans la mesquinerie » (EG 83). De fait, comme le souligne le bénédictin Martin Werlen :

Une Église dans laquelle tout est évident n'est pas catholique. Car au centre de la foi se trouve Dieu, qui ne cesse de surprendre. Et au centre se trouve aussi l'homme concret, qui ne cesse de surprendre. [...] L'Église ne peut annoncer l'Évangile de façon crédible qu'à partir du moment où elle est en chemin avec les hommes et qu'elle se laisse surprendre par Dieu et par les hommes.⁵¹⁹

Face à ce danger bien présent au sein d'une Église *installée* dans son propre confort, François n'hésite pas à marquer les esprits de ses lecteurs en les mettant en garde quant à cette conséquence directe qui menace leur vie de foi, lorsque celle-ci paraît superficielle ou confortable : « la psychologie de la tombe, qui transforme peu à peu les chrétiens en momies de musée » (EG 83), parfois sans qu'ils s'en rendent compte, tant ils sont marqués par le « pessimisme stérile » (EG 84) ou la « mondanité spirituelle » (EG 93).

⁵¹⁹ Martin WERLEN, *Découvrir ensemble la braise sous la cendre : un style renouvelé d'évangélisation*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 63-68 (ici p. 65-66).

En parlant de cette manière, François n'oppose donc pas un centre ecclésial dynamique duquel surgirait une force évangélique à destination des périphéries du monde moderne. Au contraire, *tant* le centre *que* les périphéries sont marqués par l'abandon, l'indifférence et l'oubli de l'Autre/autre qui accompagnent toujours l'auto-référencement de systèmes sociétaux *ou* ecclésiaux uniquement soucieux de leur propre fonctionnement⁵²⁰. Aussi, Étienne Griefu fait remarquer à bon escient que dans la vision du pape François, « aussi bien le centre que la périphérie sont malades dès lors qu'elles s'ignorent mutuellement et se protègent l'une de l'autre. Avec une précision importante : la responsabilité est du côté du centre qui ne fait plus l'effort de se déplacer, alors que sa raison d'être est là⁵²¹ ». En conséquence, derrière cette ignorance mutuelle se cache un autre type d'ignorance, plus grave encore, auquel le pape François souhaite nous conscientiser avec force : l'oubli des pauvres.

3.3.3.2. *Les pauvres : repères essentiels pour l'Église*

En effet, le système économique mondial et ultralibéral, qui structure les sociétés développées actuelles, perçoit trop souvent les êtres humains sous l'angle de la consommation : l'individu est perçu dans la perspective d'un « bien de consommation, qu'on peut utiliser et ensuite jeter » (EG 53). Bâtie sur une « mondialisation de l'indifférence » (EG 54), cette économie de l'exclusion abandonne ou rejette autant de personnes qui, sur le bord du chemin d'une exploitation sans limite, se retrouvent sans moyens pour vivre, et même incapables de contribuer par elles-mêmes à la prospérité de leurs propres sociétés (EG 187 ; 195). Face à cet état de fait que personne ne peut contester, le pape consacre plusieurs pages de son exhortation aux pauvres et à leur intégration sociale, mettant la priorité sur l'écoute, la proximité et le partage de la vie de tous ces pauvres (EG 186-216).

Aussi, François justifie cette attention de l'Église envers les pauvres en recourant aux Écritures et à la logique de la Révélation, depuis les paroles que Dieu adresse à Moïse dans le Buisson ardent (EG 187), en passant par la coopération des disciples à l'œuvre de salut réalisée en Jésus-Christ (EG 188) qui s'est lui-même identifié aux pauvres (EG 197). S'appuyant à nouveau sur les propos du pape Benoît XVI tenus à Aparecida en mai 2007, il motive alors son souci pour les oubliés et les plus vulnérables de nos sociétés, en considérant l'option pour les pauvres comme une véritable *catégorie théologique* :

Pour l'Église, l'option pour les pauvres est une catégorie théologique avant d'être culturelle, sociologique, politique ou philosophique. [...] Cette option – enseignait Benoît XVI – « est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté ». Pour cette raison, je désire une Église pauvre pour les pauvres (EG 198).

Etienne Griefu fait très justement remarquer que derrière cette catégorie théologique se cache en fait une compréhension renouvelée de la nouvelle évangélisation. Celle-ci est désormais basée avant

⁵²⁰ Etienne GRIEU, *Evangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, p. 82.

⁵²¹ Etienne GRIEU, *Evangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, p. 82.

tout sur l'écoute des pauvres et la prise en compte de leur condition, en ce sens que les rejetés de la société « ne sont pas décrits d'abord comme des problèmes à résoudre, mais comme des repères essentiels pour l'Église⁵²² ». En effet, comme le soulignait déjà Christoph Theobald (voir *supra*), leur condition d'exclusion sociale et de misère les rend tout particulièrement proches et en affinité avec le Christ qui s'est lui-même rendu proche d'eux, notamment dans sa passion. C'est précisément pour cette raison que les pauvres deviennent des témoins de l'Évangile : ils sont mis en mesure de transmettre un savoir particulier sur le Christ de la Pâque, à une Église qui se doit donc d'être attentive à eux. Allant au-delà de l'assistance sociale et caritative qu'elle a le devoir de leur témoigner, l'Église doit vivre avec et pour les pauvres :

Ils ont beaucoup à nous enseigner. En plus de participer au *sensus fidei*, par leurs propres souffrances ils connaissent le Christ souffrant. Il est nécessaire que tous nous nous laissions évangéliser par eux. La nouvelle évangélisation est une invitation à reconnaître la force salvifique de leurs existences, et à les mettre au centre du cheminement de l'Église. Nous sommes appelés à découvrir le Christ en eux, à prêter notre voix à leurs causes, mais aussi à être leurs amis, à les écouter, à les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux (EG 198).

Notre engagement ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance; ce que l'Esprit suscite n'est pas un débordement d'activisme, mais avant tout une *attention* à l'autre qu'il « considère comme un avec lui » (EG 199).

Cette attention à l'autre est *déjà* une dimension importante de la vie quotidienne des pauvres qui, par leur condition sociale, continuent à vivre concrètement l'esprit de solidarité et d'attention à l'autre. C'est d'ailleurs cette caractéristique qui fait d'eux des personnes manifestant à la fois une ouverture certaine à la Bonne nouvelle du Royaume, mais aussi une capacité d'évangélisation liée à l'exemplarité de leur vie solidaire et de leur confiance en Dieu, malgré les difficultés de la vie. Voilà pourquoi François dénonce avec douleur une réalité de fait, présente au sein même des membres de l'Église catholique :

La pire discrimination dont souffrent les pauvres est le manque d'attention spirituelle. L'immense majorité des pauvres a une ouverture particulière à la foi ; ils ont besoin de Dieu et nous ne pouvons pas négliger de leur offrir son amitié, sa bénédiction, sa Parole, la célébration des Sacrements et la proposition d'un chemin de croissance et de maturation dans la foi. L'option préférentielle pour les pauvres doit se traduire principalement par une attention religieuse privilégiée et prioritaire (EG 200).

En effet, la condition des pauvres ne leur permet pas d'avoir accès aux distractions, loisirs et produits de consommation que fournissent la richesse et la mentalité consumériste des sociétés occidentales. La sobriété de leur vie – qu'ils n'ont pas choisie – les oblige alors à développer ou préserver ce que les occidentaux ont sans doute oublié : l'unification de la vie passant par « ce lien et

⁵²² Etienne GRIEU, *Evangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, p. 83.

cette référence originelle à Dieu et aux frères⁵²³ ». Cette capacité à créer du lien est pourtant présente chez *tout* être humain. Bien plus, ces liens à l'Autre et aux autres sont même essentiels à l'épanouissement de la vie quotidienne de toute personne. Malheureusement, l'opulence des sociétés occidentales a occulté cette dimension intrinsèque à notre humanité, condamnant les occidentaux à vivre au sein d'un *triste* individualisme que dénonce François à plusieurs reprises⁵²⁴, dans une exhortation portant quant à elle sur la *joie* de l'Évangile vécue à travers une mystique de la *fraternité*. Ainsi, l'individualisme accélère le vide spirituel produit par le rationalisme et la sécularisation qui en découle (EG 63), mais il opère également au sein même des relations sociales et ecclésiales :

L'individualisme postmoderne et mondialisé favorise un style de vie qui affaiblit le développement et la stabilité des liens entre les personnes, et qui dénature les liens familiaux (EG 67).

Ainsi, on peut trouver chez beaucoup d'agents de l'évangélisation, bien qu'ils prient, une accentuation de *l'individualisme*, une *crise d'identité* et une *baisse de ferveur*. Ce sont trois maux qui se nourrissent l'un l'autre (EG 78).

L'isolement, qui est une forme de l'immanentisme, peut s'exprimer dans une fausse autonomie qui exclut Dieu et qui pourtant peut aussi trouver dans le religieux une forme d'esprit de consommation spirituelle à la portée de son individualisme maladif. Le retour au sacré et la recherche spirituelle qui caractérisent notre époque, sont des phénomènes ambigus (EG 89).

Le monde est déchiré par les guerres et par la violence, ou blessé par un individualisme diffus qui divise les êtres humains et les met l'un contre l'autre dans la poursuite de leur propre bien-être (EG 99).

Conscients des conséquences qu'exerce l'individualisme à la fois sur la société, l'Église et les comportements de chacun, les chrétiens se doivent d'écouter le *cri des pauvres* avec d'autant plus d'attention, jusqu'à susciter en eux un profond bouleversement devant la souffrance d'autrui. Cette attitude débouche nécessairement sur la pratique de « l'aumône comme exercice concret de la miséricorde envers ceux qui en ont besoin », à l'instar des Pères de l'Église qui, tout entier pénétrés de cette vérité, s'appliquaient déjà en ce sens à exercer « une résistance prophétique, comme alternative culturelle, contre l'individualisme hédoniste païen » (EG 193). Dès lors, nous dit André Fossion, cette pratique concrète de la charité, ainsi que le témoignage de la miséricorde divine à l'égard du prochain placé dans une *nécessité criante*, constituent toutes deux cette dynamique de l'évangélisation qu'une juste réception d'*Evangelii gaudium* devrait relancer dans l'Église, tel « un corps à corps » avec son prochain (EG 88) vécu dans un engagement pour « la construction d'un monde nouveau, coude à coude avec les autres » (EG 269)⁵²⁵.

⁵²³ Luca BRESSAN, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, p. 26.

⁵²⁴ Luca BRESSAN, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, p. 26.

⁵²⁵ André FOSSION, *L'évangélisation : « un constat corps à corps »*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 69-78 (ici p. 73).

3.3.4. La conversion pastorale et missionnaire de l'Église : synthèse

Le *processus* de conversion pastorale et missionnaire de l'Église paraît maintenant dans toute sa clarté : c'est le besoin de conversion des cœurs et des intelligences de chaque fidèle appelé à devenir disciple missionnaire qui rend possible une conversion des institutions ecclésiales (Églises particulières, paroisses, communautés de base,...), elles-mêmes amenées à impulser et accompagner ce mouvement missionnaire. En s'adressant à tout baptisé et à chaque communauté de foi, l'ecclésiogenèse missionnaire développée dans *Evangelii gaudium* promeut ainsi une double conversion intérieure – personnelle et institutionnelle – appelant simultanément les chrétiens et leurs Églises à évoluer en disciples du Seigneur envoyés en mission. Devenant *pauvres pour les pauvres*, les communautés chrétiennes peuvent alors sortir vers ces périphéries où se concentrent les misères économiques et spirituelles du monde moderne. C'est dans cette perspective missionnaire que l'Église *re-devient* vraiment elle-même, en s'incérant dans des réalités qui sont soit non évangélisées (EG 116 ; 132), soit stigmatisées par la souffrance et le malheur (EG 191), soit encore marquées par les dérèglements du vivre ensemble (EG 218-220)⁵²⁶.

En cela, *Evangelii gaudium* propose une ecclésiogenèse missionnaire très spécifique : l'Église *institutionnelle* doit se réformer en quittant les sécurités que lui fournit un certain fonctionnalisme ritualisé, pour s'ouvrir à la non-évidence du Dieu de Jésus-Christ ; en agissant de la sorte, elle soutient la conversion de l'Église *peuple de Dieu* invitée à entrer pleinement dans un dynamisme missionnaire orienté vers l'humanité toute entière, en privilégiant cependant les pauvres et les périphéries existentielles. Alliant conversion *et* réforme, ce renouvellement *décentre* ainsi la catholicité de l'Église « vers le Christ *et* vers les hommes⁵²⁷ » en vue de la rendre pleinement *sacramentelle*, faisant de l'Église elle-même un véritable sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de la grâce de l'Évangile. Tel est « le point-clé et le défi le plus important de l'évangélisation proposée par *Evangelii gaudium*⁵²⁸ ».

En réfléchissant de la sorte, le pape François a conscience des *risques* qu'il prend en exposant l'Église aux *incertitudes* et aux *crises* du monde contemporain. Il sait en effet que les Églises particulières peinent à trouver encore des appuis culturels au sein des sociétés sécularisées déliées de leurs traditions chrétiennes. Néanmoins, c'est rempli d'*espérance* qu'il préfère en appeler à une Église plus petite, présente notamment sous la forme de minorités créatives dont parle Walter Kasper. Il s'agit en effet de développer des communautés de foi évangéliques toujours promptes à rencontrer les peines

⁵²⁶ Etienne GRIEU, *Évangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, p. 83.

⁵²⁷ Christoph THEOBALD, *Urgences pastorales du moment présent*, p. 107.

⁵²⁸ Enzo BIEMMI, *Une Église « en sortie »*, p. 33.

et soutenir les espoirs du monde présent, plutôt que de voir des assemblées chrétiennes s'enfermer dans une reproduction stérile des acquis hérités d'un passé révolu⁵²⁹.

En cela, *Evangelii gaudium* définit l'avenir de l'Église en la considérant non pas comme une institution délivrant un message au monde, mais véritablement comme le *lieu* de la rencontre entre Dieu et les hommes, plus singulièrement avec tous ceux que le monde laisse de côté : les chrétiens en sortie dans ce monde rencontrent Jésus spécialement chez les plus pauvres, quand ces derniers rencontrent le Christ dans l'Église où ils se sentent attirés, grâce à la charité dont ses membres savent leur témoigner. En cela, la conversion pastorale et missionnaire proposée par ce *pontificat périphérique* se montre attentive à trois réalités : la vie de chaque chrétien ; l'avenir de l'Église universelle présente aux quatre coins du globe ; la pérennité de nos sociétés contemporaines. Cette conversion se décline alors en trois axes :

Pour l'Église, une réforme radicale afin qu'elle sorte de ses murs. Pour les chrétiens, un message sans concession : il faut pleurer avec le monde. Sans compassion, pas d'Évangile. Et pour les sociétés sécularisées, dont les certitudes matérialistes se trouvent ironiquement réduites à une « bulle de savon », une évangélisation vigoureuse et dérangeante⁵³⁰.

Telle est la logique plus que déstabilisante d'une Église qui se pense et agit en tant que peuple de Dieu composé de disciples missionnaires. Face à tant d'incertitudes, certains considèrent cette Église en *sortie* et ce pontificat *périphérique* comme une pénible parenthèse qui bientôt se refermera. Mais comme le souligne Stijn Van den Bossche se référant à la pensée d'un prêtre allemand Thomas Frings, il ne s'agit nullement de tomber ici dans une crainte stérile, ou inversement dans un optimisme illusoire, mais plus simplement de s'inscrire résolument dans l'espérance et la foi chrétiennes qui, ensemble, ouvrent des perspectives d'avenir :

Qu'est-ce que c'est que cette espérance, qui a déjà une image claire de ce à quoi le résultat devrait ressembler ? La vertu divine de l'espérance n'est-elle pas ici réduite à une mesure humaine ? Ne va-t-on pas dire à Dieu le résultat, lui dire à quoi il est censé ressembler ? Notre espérance en Lui n'est-elle pas trop nourrie par notre mémoire, *afin que cela puisse devenir de nouveau comme avant* ? Par contre, l'espérance concerne l'avenir, et non le passé. Mais alors l'espérance, c'est aussi le risque, l'incertitude, la confiance en LUI. Alors ce n'est pas à nous de la superviser, elle ne se laisse pas planifier, ni construire. Qu'est-ce que c'est que cette espérance où, moi, je définis le résultat ?⁵³¹

⁵²⁹ Gérard DEFOIS, *Le pape François*, p. 92.

⁵³⁰ Jean-Pierre DENIS, *Un catholique s'est échappé*, Paris, Cerf, 2019, p. 154-155.

⁵³¹ Stijn VAN DEN BOSSCHE, *Foi, Église et présence missionnaire en 50 ans en Europe. Un regard vers l'avenir avec Thomas Halik*, conférence donnée lors du colloque international *Omnes Gentes : la mission hier, aujourd'hui et demain* (Leuven – Louvain-la-Neuve, 19-21 novembre 2019), s.vandenbossche@interdio.be (consulté le 06 avril 2020).

CONCLUSION

C'est à partir d'un réel souci pour l'avenir des communautés chrétiennes que ce travail de recherche a vu le jour. Car actuellement en Europe de l'Ouest, la conscience d'avoir perdu une partie non négligeable de leur assise culturelle – l'exculturation de la foi catholique – et du respect qui leur est dû – la folklorisation du christianisme – nourrit au sein des Églises particulières divers sentiments tels que la nostalgie, la crainte ou même la colère. En outre la faible vitalité pastorale, qui se manifeste notamment sous la forme d'une baisse constante de la présence des fidèles aux célébrations dominicales, nourrit une forme de pessimisme ou de défaitisme parmi ceux à qui l'Église a pourtant confié une charge pastorale. Ce manque d'espérance débouche parfois sur la résignation et le fatalisme envahissant trop facilement le cœur et l'intelligence de nombreux chrétiens. Qui plus est, ce phénomène a lieu à un moment où les communautés de foi auraient grandement besoin d'être revitalisées, précisément à partir d'un nouvel élan missionnaire. Ce dynamisme missionnaire ne peut cependant pas émerger sans que tous ces baptisés quelque peu désœuvrés s'emploient ensemble à redécouvrir leur foi dans le Christ, en visant plus particulièrement la grâce qui leur a été confiée au jour de leur baptême. Celle-ci leur confère en effet une identité de disciple, de laquelle découle une responsabilité : la mission évangélisatrice.

Le principe de réalité : une nécessité pour la mission

Le pape François n'élude absolument pas cette situation ecclésiale inédite en Europe. Il la connaît et n'hésite pas à la souligner explicitement en s'adressant à une Église qu'il qualifie ouvertement de malade. Mais il reconnaît également la complexité du monde à évangéliser, visant notamment ce relativisme normatif qui gangrène nos sociétés démocratiques. Face à de tels constats, un principe demeure essentiel à la redéfinition de la mission comme pôle incontournable dans la vie de l'Église et de chaque chrétien : la prise en compte de la réalité. En effet, ce sont la perception et la compréhension que nous en avons qui nous permettront d'élaborer de nouvelles perspectives missionnaires, en vue d'intégrer la Parole de Dieu au contexte nouveau de nos sociétés contemporaines. Cela veut dire aussi que cette réalité ne pourra jamais être correctement appréhendée sans que soit préalablement reconnu le Dieu créateur. C'est en Lui en effet que se trouve le bien-fondé de cette réalité, que Dieu n'abandonnera jamais. Voilà pourquoi la situation ecclésiale et sociétale dans laquelle se trouvent actuellement nos Églises particulières ne peut absolument pas être interprétée en termes d'échec ou d'impasse. Il s'agit plutôt d'une chance à saisir, avions-nous dit, pour une Église qui a toujours su traverser les périodes de crises et les changements civilisationnels, en déployant de nouveaux modèles missionnaires plus aptes à communiquer toutes les richesses de l'Évangile.

C'est en ce sens qu'il convient de réceptionner l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*. Celle-ci souhaite provoquer une conversion pastorale et missionnaire de l'Église, en invitant tous les baptisés à devenir de véritables disciples missionnaires, capables de juger la réalité avec les yeux et le cœur de Jésus, pour alors s'engager dans un corps à corps avec le monde, à l'aune du réalisme évangélique et loin de tout intimisme religieux. C'est la raison pour laquelle une étude visant à justifier cette promotion du disciple missionnaire comme paradigme de la vie chrétienne, en vue d'une conversion pastorale et missionnaire de l'Église, nous était apparue comme pertinente et même essentielle.

Le discipulat et la mission : deux réalités inséparables

Pour cela, il nous a semblé indispensable de revenir d'abord à la source même de cette promotion : le magistère local des Églises d'Amérique latine, dont l'exhortation *Evangelii gaudium* est le parfait écho. Nous avons alors découvert qu'en s'appliquant à questionner la compréhension de la foi au Christ, reçue et nourrie dans l'Église mais toujours vécue à partir de la réalité, l'épiscopat latino-américain avait déjà favorisé au siècle dernier l'émergence d'un nouveau paradigme missionnaire, en resituant la vie de foi et l'engagement missionnaire des chrétiens au sein d'une bipolarité positive visant à faire dialoguer l'Église et le monde. La vie ecclésiale des communautés de foi s'orientait résolument vers l'humanisation du monde moderne, alors que la condition de disciple et la mission devenaient deux réalités définitivement inséparables. C'est en ce sens que le disciple missionnaire fut proposé pour la première fois comme concept apte à susciter une nouvelle dynamique missionnaire au sein des Églises particulières d'Amérique latine. En parallèle à cette tradition ecclésiale locale, le recours aux évangiles en tant que base objective s'avéra alors plus que nécessaire, de manière à défendre par la suite la dimension paradigmatique et universelle de ce concept. L'étude du récit matthéen nous a ainsi permis de corroborer les conclusions de notre recherche magistérielles, tout en nous permettant de préciser la figure du disciple missionnaire.

Les disciples sont toujours missionnaires

Au terme de notre recherche, un premier constat émerge : les chrétiens sont certes appelés à être disciples, mais cette vocation s'accompagne toujours d'une convocation à la mission. Autrement dit, il n'y a pas de disciple sans mission ! Tous les disciples sont des missionnaires, puisque Jésus les appelle en vue de les faire participer à sa mission, en même temps qu'il les relie à lui comme amis et frères. Mais un second constat tout aussi capital apparaît à la suite de cette première observation : l'envoi en mission succède toujours à un appel auquel les personnes concernées ont déjà répondu favorablement en ayant cheminé ensemble comme disciples, au sein d'une communion vécue à la suite du Seigneur. Dans le récit matthéen en effet, nous avons découvert que la mission était toujours déléguée à un groupe de

disciples et non individuellement. Certes, les disciples étaient appelés individuellement. Mais par la suite, les disciples passaient de l'individualité à la collectivité. De la sorte, Matthieu affirmait implicitement qu'aucun disciple ne peut évoluer seul dans sa vocation et donc dans la mission. Cet état de fait rejoignait ainsi une de nos découvertes obtenue à l'issue de notre recherche magistérielles : la vocation à être disciple missionnaire est avant tout une convocation à vivre la communion dans une communauté de foi, c'est-à-dire au sein de l'Église !

Le premier objectif de la mission : la communion ecclésiale

Dans la continuité, notre recherche nous a progressivement fait découvrir que cette communion vécue dans l'Église, et par la suite avec l'humanité entière, se réalise toujours par attraction, à l'instar du Christ attirant tout à lui par la force de son amour. Aussi, cette observation décisive nous a permis de saisir plus clairement la logique missionnaire promue dans *Evangelii gaudium*. Celle-ci ne vise absolument pas à faire grandir l'Église par un quelconque prosélytisme religieux. Bien au contraire, puisque l'Église attire l'humanité à elle quand les membres qui la composent témoignent d'une réelle communion entre eux, les disciples seront reconnus dans leur mission quand ils arriveront d'abord à s'aimer les uns les autres, comme le Christ les a aimés. Bien plus, c'est de cette manière que l'Église deviendra elle-même un disciple-missionnaire, à partir de ces deux belles réalités ecclésiales redécouvertes lors du concile Vatican II, et très rapidement valorisées par le magistère local en Amérique latine : le peuple de Dieu et la communion. À Aparecida en effet, la communion et la mission étaient apparues comme indéfectiblement liées entre elles, si bien que la communion devenait missionnaire alors que la mission visait désormais prioritairement la communion. Le peuple de Dieu était dorénavant invité à comprendre la vie en plénitude que Jésus lui donne comme une vie pleinement réalisée dans la communion avec Dieu, avec les autres et avec la création.

Le disciple missionnaire : un concept ecclésiologique

Plus précisément encore, nos recherches magistérielles et exégétiques nous ont aidés à comprendre que la vie des disciples missionnaires ne peut s'épanouir sans une réelle conversion visant à accueillir deux dons précieux confiés à tout chrétien : la foi baptismale et le Royaume de Dieu. Le premier de ces dons est à la source de la vraie vie reçue en Christ. Cette dernière émerge à la suite d'une rencontre personnelle avec Jésus dont découle une joie forcément communicative et attractive : celle d'être chrétien, qui n'est donc pas une charge mais véritablement un don gratuit. Cette foi baptismale vient de Jésus-Christ, qui nous fait alors entrer dans la condition de disciple, appelée à grandir dans l'Église. Être disciple est dès lors à comprendre avant tout comme une capacité à accueillir un don destiné à croître avec d'autres, au sein d'une communauté de foi. Là se trouve notamment la pertinence de l'usage de la notion de disciple missionnaire comme paradigme destiné à susciter une nouvelle

dynamique ecclésiale : l'Église doit travailler à sa conversion pastorale et missionnaire en vue de devenir une communauté capable avant tout de favoriser et soutenir l'épanouissement vocationnel des disciples convoqués à la mission. En ce sens, le disciple missionnaire vise d'abord une réalité ecclésiologique : les disciples sont missionnaires dans et à partir d'une Église disciple-missionnaire. Bien plus, la mission des disciples est celle de l'Église qui doit veiller, prioritairement et en toute circonstance, à ce que la Parole de Dieu s'incarne au sein même des limites humaines, grâce à tous ces disciples envoyés en mission.

Le second don que les disciples sont invités à accueillir vise le Royaume de Dieu. Avec l'évangéliste Matthieu, nous avons compris que cette réalité constituait une catégorie théologique fondamentale dans la vie publique de Jésus et de ses disciples. Ce Royaume vient de Dieu, qui en fait don à l'humanité. En l'acceptant, les disciples s'engagent à l'édifier dans la création et dans l'histoire des hommes. Ils entrent alors dans ce dynamisme d'édification du Royaume par un apprentissage communautaire visant la mise en pratique existentielle des valeurs qui lui sont propres : fraternité, communion, culture de la vie. Ce double engagement pour la personne du Christ et l'édification du Royaume de Dieu constitue véritablement le trait distinctif de la communauté des disciples mus par un même comportement éthique. Au-delà des belles paroles, la pratique de la charité permet ainsi aux disciples missionnaires de s'accorder ensemble au style de vie de Jésus, à la suite d'un travail de conversion personnel et ecclésial.

La sortie missionnaire : tension vitale entre l'Église et le monde

Mais en parallèle à ce double engagement, *Evangelii gaudium* rappelle aussi qu'il existe une double manière de rencontrer le Seigneur. Celle-ci constitue en quelque sorte les deux piliers fondamentaux sur lesquels repose la vie des disciples missionnaires : d'abord la rencontre avec Jésus à la fois personnelle et communautaire, dans la fréquentation de la Parole de Dieu, la liturgie et les sacrements, sans oublier la prière ; ensuite la rencontre avec Jésus à travers cette proximité qu'auront su développer les disciples avec leurs semblables, en manifestant notamment une attention toute particulière pour les pauvres, les réprouvés et les malades.

C'est dans cette logique que l'Église disciple-missionnaire devient tout naturellement une Église en sortie. C'est parce qu'elle est d'abord le lieu de la rencontre avec le Christ, qui appelle à sa suite et convoque pour la mission, que l'Église peut ensuite devenir la servante du Royaume de Dieu dans le monde présent, tout particulièrement auprès des pauvres. Il en résulte qu'au sein de cette bipolarité Église/monde surgit un mouvement de tension vital à même de maintenir ce dynamisme missionnaire capable simultanément d'assurer la vie et la croissance de l'Église, tout en poursuivant l'œuvre de salut déjà pleinement manifestée en Jésus-Christ. Dans ce but et en réponse au mandat missionnaire dont

l'évangile matthéen se fait l'écho (Mt 28,19-20), les chrétiens sont baptisés et « faits disciples » au sein de leur communauté de foi, en vue d'aller ensuite annoncer la Bonne Nouvelle aux nations, accompagnant et soutenant de la sorte ce processus de développement du Royaume de Dieu déjà en cours au sein de l'humanité. Pour cela, ils peuvent compter sur une qualité propre au peuple de Dieu : le *sensus fidei*. Habités par l'Esprit Saint, cet instinct de la foi leur permet en effet d'opérer un discernement au sein même de l'œuvre missionnaire : animés par la grâce baptismale, leur regard de disciple leur donne la capacité de percevoir, dans la vie de tous leurs contemporains, la grâce du Christ répandue dans l'humanité et déjà à l'œuvre dans tous les cœurs.

L'Église disciple-missionnaire : lieu de l'écoute de l'Évangile et de la rencontre avec Dieu

La notion de disciple missionnaire génère donc un véritable foisonnement théologique à partir de ce qu'il est permis d'interpréter comme une redécouverte providentielle de l'ontologie baptismale, axée simultanément sur le discipulat et la mission. Appliqué à l'ecclésiologie, ce concept permet alors un recentrement de la vie ecclésiale autour de ce qui constitue la raison d'être de l'Église : sa mission évangélisatrice. C'est dans cette perspective que l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* propose de réfléchir à la mise en œuvre d'un nouveau modèle d'Église, capable de faire émerger de nouvelles formes de vie évangéliques au cœur des réalités socioculturelles et religieuses actuelles. De cette réflexion ressortent clairement trois pôles intimement liés au sein de cette conversion pastorale. Il s'agit d'abord de l'Évangile du Règne de Dieu, dont l'écoute fonde la nécessité intérieure de l'annoncer à toute créature. Puis vient le contexte sociétal, que le principe de réalité demande de ne pas éluder. S'ensuit enfin une figure d'Église qu'il convient d'ajuster sans cesse à sa mission, consistant à rendre l'Évangile de Dieu recevable au sein des multiples cultures locales. Dans cette logique, c'est donc bien la mission qui *re*-devient l'élément essentiel sans lequel aucun devenir ecclésial ne peut être envisagé. Ce dernier conçoit la réforme de l'Église comme un retour à ses origines, lorsque celle-ci se comprenait avant tout comme un sujet missionnaire mû par l'expérience évangélique. C'est la raison pour laquelle l'Église disciple-missionnaire ne vise pas d'abord la réformation d'une institution qui n'aurait d'autre but que la défense et la promotion d'idées quand bien même évangéliques. Il s'agit au contraire de susciter une conversion pastorale permettant à l'Église de *re*-devenir ce lieu communautaire où se vit l'expérience de la rencontre avec Dieu, à partir de l'Évangile. C'est de ce lieu que pourront en effet sortir des disciples convertis aux valeurs du Royaume et à la mission qui leur incombe : annoncer l'Évangile en tout lieu, animés par un intérêt désintéressé et gratuit pour autrui, soutenant leurs contemporains dans leurs pauvretés et leurs aspirations au bonheur.

Le disciple missionnaire : paradigme de la vie chrétienne

Le disciple-missionnaire est donc un concept essentiellement ecclésiologique qui, en s'appliquant à la vie de l'Église, permet à celle-ci de redécouvrir son identité profonde et sa mission singulière : être un espace de rencontre avec le Christ et son Évangile ; témoigner de sa Présence et de sa Parole dans le monde. Mais parce que cette Église est avant tout un corps vivant constitué d'hommes et de femmes, ce concept a la particularité d'être aussi un authentique paradigme pour une vie chrétienne modelée d'abord au sein d'une communauté de foi, pour être ensuite pleinement éprouvée et assumée dans le monde présent.

Dans son exemplarité, cette notion de disciple missionnaire permet alors de redécouvrir trois principes qui devraient en quelque sorte structurer la vie de foi de tout chrétien. Le premier vise l'adhésion au Christ sans laquelle personne ne peut vraiment se dire chrétien. La vie du disciple missionnaire repose sur un choix personnel et décisif : suivre le Christ, à la suite d'une rencontre de personne à personne, notamment grâce à sa Parole. Vivre en disciple missionnaire ne consiste donc pas d'abord à défendre une culture. Il s'agit bien plutôt de témoigner d'une Présence et d'une Parole dans et à partir de sa propre vie. Aussi, la promotion du disciple missionnaire rappelle avec force que le christianisme, tout comme l'Église, demeurent tous deux une coquille vide sans le Christ. C'est la raison pour laquelle ce paradigme missionnaire tend à susciter – dans l'Église comme dans le monde – l'émergence de chrétiens pétris de l'Évangile et profondément attachés à leur communauté de foi, cherchant sans cesse à se convertir pour annoncer le Christ et sa vérité évangélique authentifiée par la pratique de la charité. Cela veut dire aussi que ce choix de suivre Jésus projette une lumière nouvelle sur l'existence : le chrétien placé sous le projecteur divin ne peut plus trouver de coin d'ombre où cacher son hésitation à témoigner de l'Évangile. La vérité du Christ l'invite au contraire à recentrer toutes les dimensions de sa vie autour de la mission évangélisatrice. Cette dernière lui demande en effet de retrouver l'unité par le biais de la communion. Seule une vie ainsi unifiée peut tisser à nouveau des liens entre les êtres et avec Dieu.

Le second principe consiste à s'engager librement dans l'édification du Royaume de Dieu au sein de l'histoire humaine et à partir d'un regard d'espérance visant à discerner les signes des temps. Face à la complexité du monde moderne, trop de chrétiens ont encore tendance à s'en remettre aveuglément à la Providence, plutôt que de participer concrètement à l'action divine qui les précède dans le monde. Or, l'espérance chrétienne ne consiste pas à demeurer dans un attentisme béat face à l'inédit des événements, dont découlerait tout logiquement un futur où les chrétiens n'auraient plus leur place. Dieu reste le Maître de l'Histoire, mais il n'entend pas exercer seul cette maîtrise. Autrement dit, l'histoire humaine est aussi une histoire sainte dans laquelle les chrétiens ont une mission singulière à assumer. Certes, l'espérance chrétienne repose sur quelques secours que les chrétiens peuvent légitimement attendre

de Dieu. Mais elle doit s'accompagner de ce regard optimiste que les disciples missionnaires sont invités à porter sur le monde, à partir d'un jugement de sagesse. Seul ce regard à la fois spirituel et rationnel sur la réalité concrète peut en effet motiver les disciples à assumer sereinement leur mission en participant à la providence divine. Bien compris, cet engagement missionnaire renforcera par ailleurs cet optimisme chrétien, sans lequel le témoignage de foi perd toute sa force et sa pertinence.

Enfin, le troisième principe consiste à discerner une présence divine en tout être humain, considérant chacun de ses contemporains comme autant d'enfants de Dieu à aimer. Les disciples missionnaires sont ainsi invités à *re-connaître* le visage du Christ chez leurs semblables. Si ce visage paraît crispé, il leur faut témoigner instamment de cette même compassion qui animait le cœur de leur Maître et Seigneur (Mt 9,36). En revanche, si la présence du Ressuscité paraît dans toute sa clarté sur un visage rayonnant de sainteté, il convient de se réjouir afin d'expérimenter ensemble ce qui semble facile à énoncer, mais pourtant si difficile à réaliser : vivre la joie de l'Évangile... en toute circonstance ! Cette joie est donnée par la grâce du Christ et relève dans un premier temps de la bonne humeur communicative. Avec la grâce baptismale, elle peut ensuite être cultivée comme une authentique vertu chrétienne, devenant en quelque sorte le critère qualitatif de la vie spirituelle des disciples missionnaires, dont saint François nous laisse un beau témoignage.

La joie parfaite

Le même frère Léonard rapporta au même endroit qu'un jour, à Sainte-Marie, le bienheureux François appela frère Léon et dit : « Frère Léon, écris. » Et lui répondit : « Voilà, je suis prêt. » « Écris, dit-il, quelle est la vraie joie. Un messenger vient et dit que tous les maîtres de Paris sont venus à l'Ordre ; écris : ce n'est pas la vraie joie. De même, tous les prélats d'outre-monts, archevêques et évêques ; de même, le roi de France et le roi d'Angleterre ; écris : ce n'est pas la vraie joie. De même, mes frères sont allés chez les infidèles et les ont tous convertis à la foi ; de même, je tiens de Dieu une telle foi que je guéris les malades et fais beaucoup de miracles : je te dis qu'en tout cela ce n'est pas la vraie joie.

Mais quelle est la vraie joie ? Je reviens de Pérouse et par une nuit profonde je viens ici, et c'est un temps d'hiver, boueux et froid au point que des pendeloques d'eau froide congelée se forment aux extrémités de ma tunique et me frappent toujours les jambes, et du sang jaillit de ces blessures. Et tout en boue et froid et glace, je viens à la porte et, après que j'ai longtemps frappé et appelé, un frère vient et demande : Qui est-ce ? Moi je réponds : Frère François. Et lui dit : Va-t-en ; ce n'est pas une heure décente pour circuler ; tu n'entreras pas. Et à celui qui insiste il répondrait à nouveau : Va-t-en ; tu n'es qu'un simple et un ignare ; en tout cas, tu ne viens pas chez nous ; nous sommes tant et tels que nous n'avons pas besoin de toi. Et moi je me tiens à nouveau devant la porte et je dis : Par amour de Dieu, recueillez-moi cette nuit. Et lui répondrait : Je ne le ferai pas. Va au lieu des Crucigères et demande là-bas. Je te dis que si je garde patience et ne suis pas ébranlé, qu'en cela est la vraie joie et la vraie vertu et le salut de l'âme. »

(Sources chrétiennes)

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de référence

- CARREZ Maurice, *Nouveau Testament. Interlinéaire grec/français*, Corée, Alliance Biblique Universelle, 1993.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967.
- LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/Puf, 2007, 2^e éd. revue et augmentée.
- ROUTHIER Gilles et VIAU Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique* (Théologies pratiques), Namur-Montréal, Lumen Vitae-Novalis, 2007, 2^e éd. augmentée.

Monographies

- BAUMAN Zygmunt, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- BELLAMI François-Xavier, *Demeure. Pour échapper à l'ère du mouvement perpétuel*, Paris, Bernard Grasset, 2018.
- BENOÎT XVI, *Dernières conversations avec Peter Seewald*, France, Fayard, 2016, traduit de l'allemand par Odile DEMANGE.
- BERGOGLIO Jorge et SKORKA Abraham, *Sur la terre comme au ciel. La famille, la foi, le rôle de l'Église au XXI^e siècle : les convictions du pape François*, Paris, Robert Laffont, 2013, traduit de l'espagnol par Abel GERSCHENFELD et Anatole MUCHNIK.
- BIEMMI Enzo, *La seconde annonce. La grâce de recommencer* (Pédagogie catéchétique, 29), Belgique, Lumen vitae, 2013, traduit de l'italien par Paul-André GIGUÈRE.
- BLANCHARD Yves-Marie, COTHENET Édouard, LÉGASSE Simon, QUESNEL Michel, TASSIN Claude, VIDAL Maurice, *Évangile et règne de Dieu* (Cahiers Évangile, 84), Saint-Étienne, Cerf, 1993.
- BOBINEAU Olivier, BORRAS Alphonse, BRESSAN Luca, *Balayer la paroisse ? Une institution catholique qui traverse le temps* (Religion et Politique), Paris, Desclée de Brouwer, 2010.
- BOSCH David, *Dynamique de la mission chrétienne, Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé-Paris-Genève, Haho-Karthala-Labor et Fides, 1995, préface de Bruno CHENU, avant-propos de Jean-Marie AUBERT et Jean-François ZORN.

- BORRAS Alphonse, *Les communautés paroissiales. Droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1996, Avant-propos par le Cardinal Godfried DANNEELS, préface par Hervé LEGRAND (o. p.).
- _____, *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Paris, Médiaspaul, 2017.
- _____, *Communion ecclésiale et synodalité. Comprendre la synodalité selon le pape François* (Cahiers de la nouvelle revue théologique), Paris, Editions CLD, 2018, préface de Christoph THEOBALD.
- BOURQUIN Yvan, MARGUERAT Daniel, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009, 4^e édition revue et augmentée.
- BULTEZ Corentin, Zygmunt Bauman. *La nouvelle question éthique* (Questions contemporaines), Paris, L'Harmattan, 2016.
- DENIS Jean-Pierre, *Un catholique s'est échappé*, Paris, Cerf, 2019.
- DOTOLO Carmelo, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, (Giornale di teologia, 324), Brescia, Queriniana, 2007.
- DUPONT Jacques, *Le message des béatitudes* (Cahiers Évangile, 24), Coutances, Cerf, 1978.
- FLICHY Odile, *La Loi dans l'évangile de Matthieu* (Cahiers Évangile, 177), Paris, Cerf, 2016.
- FRANÇOIS (Cardinal Jorge Mario Bergoglio), *La Mission. Le pape François annonce l'Évangile*, Paris, Mame, 2014, textes réunis par Frederico WALS et traduits de l'espagnol par Laetitia ITURRALDE.
- _____, *Sans Jésus nous ne pouvons rien faire. Être missionnaire aujourd'hui dans le monde*, Montrouge, Bayard, 2020.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Folio essais, 466), Saint-Amand (Cher), Gallimard, 1985.
- HADJADJ Fabrice, *L'aubaine d'être né en ce temps. Pour un apostolat de l'apocalypse*, Paris, Éditions Emmanuel, 2015.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- HUBAUT Michel, *L'alliance est accomplie. Commentaire de l'évangile selon saint Matthieu. Guide de lecture*, Paris, Salvator, 2016.
- HUMBRECHT Thierry-Dominique, *L'évangélisation impertinente. Guide du chrétien au pays des postmodernes*, Langres, Parole et Silence, 2012.
- JOIN-LAMBERT Arnaud, *Entrer en théologie pratique, Cours universitaires*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain-Editions DUC, 2018.

- KASPER Walter, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission* (Cogitatio fidei, 293), Paris, Cerf, 2014, traduit de l'allemand par Joseph HOFFMAN.
- LEGRAND Lucien, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- LE CHEVALIER Valérie, *Ces fidèles qui ne pratiquent pas assez... Quelle place dans l'Église ?* (La part-Dieu, 32), Namur-Paris, Lessius, 2017, préface de Christoph Theobald.
- LIPOVESTSKY Gilles, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* (Folio essais, 121), France, Gallimard, 1983.
- MARGUERAT Daniel, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu* (Le monde de la Bible, 6), Genève, Labor et Fides, 1995, 2^e éd. augmentée.
- MARTINEZ SAAVEDRA Luis, *La conversion des Églises latino-américaines. De Medellin à Aparecida (1968-2007)* (Signes des temps), Paris, Karthala, 2011.
- MOUNIER Emmanuel, *L'affrontement chrétien*, Paris, Parole et Silence, 2006, présentation de Guy COQ.
- PAOLI Paul-François, *La tyrannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l'éclipse du guerrier*, Paris, François Bourin Editeur, 2010.
- PAYA Christophe, *Pour une Église en mouvement. Lecture du discours d'envoi en mission de Matthieu 9,35-11,1* (Théologie biblique), Charols, Excelsis, 2010.
- PELCHAT Marc (dir.), *Réinventer la paroisse*, Montréal-Paris, Mediaspaul, 2015.
- RATZINGER Joseph, MESSORI Victorio, *Entretien sur la foi*, s. l., Fayard, 1985, traduction sous la direction de S.E. le cardinal Edouard GAGNON, président du Conseil pontifical pour la Famille.
- _____, *Le sel de la terre. Le christianisme et l'Église catholique au seuil du III^e millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, France, Flammarion-Cerf, 1997, traduit de l'allemand par Nicole CASANOVA.
- TASSIN Claude, *L'évangile de Matthieu. Commentaire pastoral* (Commentaires), Paris, Centurion, 1991.
- _____, *Évangile de Jésus Christ selon saint Matthieu* (Cahiers Évangile, 129), Paris, Cerf, 2004.
- TAYLOR Charles, *L'âge séculier* (Les livres du nouveau monde), Paris, Seuil, 2011 traduit de l'anglais par Patrick SAVIDAN.
- THEOBALD Christoph, *Urgences pastorales du moment présent. Comprendre, partager, réformer*, Montrouge, Bayard, 2017.
- VALDRINI Patrick, KOUVEGLO Emile, *Leçons de droit canonique. Communautés. Personnes. Gouvernement*, Paris, Salvator, 2017, préface de Philippe LEVILLAIN.

XERRI Jean-Guilhem, *A quoi sert un chrétien ?*, Paris, Cerf, 2014.

ZUMSTEIN Jean, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (Orbis Biblicus et Orientalis, 16), Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1977.

_____, *Matthieu le théologien* (Cahiers Évangile, 58), Saint-Étienne, Cerf, 1986.

Articles de périodiques et ouvrages collectifs

AMHERDT François-Xavier, *Editorial. François, deux ans plus tard*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 7-12.

BEVANS Stephen, *Appelés à être des disciples transformés. Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation*, dans *Spiritus*, 235 (2019), p. 149-169.

BERDER Michel, « *Ne soyez pas comme...* », « *Ne faites pas comme...* ». Étude des formes rhétoriques de démarcation attribuées à Jésus dans l'Évangile de Matthieu, dans *Transversalités*, 139 (2014), p. 61-75.

BIEMMI Enzo, *Une Église « en sortie » : la conversion pastorale et catéchétique d'Evangelii gaudium*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 29-42.

BORGES HACKMANN Geraldo Luiz, *O referencial teológico do documento de Aparecida*, dans *Teocomunicação*, 37, 157 (2007), p. 319-336.

BORRAS Alphonse, *A « l'âge du renoncement », comment la paroisse peut-elle faire émerger l'Église ?*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 4, 100 (2012), p. 521-538.

BRESSAN Luca, *Du Concile Vatican II à aujourd'hui : le problème de l'annonce de la foi*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 13-28.

BRIGHENTI Agenor, *Documento de Aparecida : o texto original, o texto oficial et o Papa Francisco*, dans *Revista Pistis Praxis : teologia e pastoral*, 8, 3 (2016), p. 673-713.

_____, *Aparecida : as surpresas, sua proposta e novidades*, dans *Perspectiva teologica*, 39 (2007), p. 307-330.

CLAUDEL Gérard, *A la recherche du disciple modèle de Matthieu*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1, 79 (2005), p. 77-95.

COMBET-GALLAND Corina, *Du champ des moissonneurs au chant des serviteurs. Matthieu 9,35-11,1*. *Cahiers bibliques* 21, dans *Foi et Vie* 81, 4 (1982), p. 31-39.

- CUVILLIER Élian, *Justes et petits chez Matthieu. L'interprétation du lecteur à la croisée des chemins*, dans *Études théologiques et religieuses*, 3 (1997), p. 345-364.
- _____, *Mission vers Israël ou mission vers les païens ? À propos d'une tension féconde dans le premier évangile*, dans WÉNIN André, FOCANT Camille (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 191), Leuven-Paris-Dudley, Leuven university press, 2005 p. 251-258.
- DEFOIS Gérard, *Le pape François. De la vocation prophétique à l'institution missionnaire*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 279, 2 (2014), p. 87-102.
- FAMERÉE Joseph, *Théologie chrétienne, dialogue interreligieux et sciences des religions*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (2007), p. 222-233.
- FOSSION André, *L'évangélisation : « un constat corps à corps »*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 69-78.
- GRIEU Etienne, *Evangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire « périphérie » ?*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 79-84.
- JOIN-LAMBERT Arnaud, *Vers une Église « liquide »*, dans *Etudes*, 2 (2015), p. 67-78.
- _____, *La mission chrétienne en modernité liquide. Une pluralité nécessaire*, dans *Etudes*, 9 (2017), p. 73-82.
- LE CHEVALIER Valérie, *« Faire » ou « appeler » des disciples ? Matthieu l'évangéliste a choisi*, dans *Lumen Vitae*, 99, 3 (2011), p. 245-254.
- LEMIEUX Raymond, *Crise, christianisme et société contemporaine*, dans *Recherches de Science religieuse*, 99, 3 (2011), p. 333-348.
- LIBANIO João, *Conférence d'Aparecida. Cinquième conférence de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes*, dans *Etudes*, 407 (2007), p. 498-509.
- MANZATTO Antonio, *Cinquième conférence du CELAM. Quelques enjeux théologiques*, dans *Revue théologique de Louvain*, 38 (2007), p. 535-552.
- MARTINEZ SAAVEDRA Luis, *Un nouveau paradigme de la mission de l'Église. La notion de « disciple-missionnaire », un nouvel élan pour la catéchèse*, dans *Lumen Vitae*, 73 (2018), p. 43-52.
- PAYA Christophe, *Le discours missionnaire de Matthieu*, dans ROBERT Marie-Hélène, MATTHEY Jacques, VIALLE Catherine (dir.), ASSOCIATION FRANCOPHONE ŒCUMÉNIQUE DE MISSIOLOGIE, *Figures bibliques de la mission. Exégèse et théologie de la mission. Approches catholiques et protestantes* (Lectio divina), Paris, Cerf, 2010, préface de Philippe ABADIE, p. 161-175.

- RATZINGER Joseph (card.), *Conclusion*, dans SCHÖNBORN Christoph (card.), CALVET Michel-Marie-Bernard (Mgr.), TUMI Christian (card.), GEORGE Francis Eugène (card.), CHANG John (Mgr.), RATZINGER Joseph (card.), *Quel avenir pour l'Église ? Perspectives dans les cinq continents. Conférences Notre-Dame de Paris 2001*, Paris, Presse de la Renaissance, 2001, p. 161-188.
- ROHMER Céline, *La singularité anonyme comme indice pragmatique. Remarques sur la figure du scribe devenu disciple (Mt 13,52)*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 91 (2016), p. 647-658.
- ROSELLI Michèle, *Que devrions-nous entendre par agrégation en initiation chrétienne en contexte de post-chrétienté ?*, dans *Lumen Vitae*, 73 (2018), p. 275-288.
- ROUTHIER Gilles, *Quel type d'institutionnalité pour l'Église catholique ? Le renouveau de la figure ecclésiale à la lumière de l'exhortation apostolique Evangelii gaudium*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2015), p. 43-54.
- SINGER Christophe, *L'envoi en mission comme grâce. Matthieu 20, 16-20*, dans *Etudes théologiques et religieuses*, 88 (2013), p. 219-231.
- TASSIN Claude, *Disciple-missionnaire : qu'en dit l'évangile selon Matthieu ?*, dans *Spiritus*, 235 (2019), p. 177-188.
- TORCIVIA Carmelo, *La catéchèse peut-elle être à la source d'un sursaut missionnaire des paroisses ?*, dans *Lumen Vitae*, 72 (2017), p. 205-215.
- WERLEN Martin, *Découvrir ensemble la braise sous la cendre : un style renouvelé d'évangélisation*, dans *Lumen Vitae*, 70 (2015), p. 63-68.
- WOLF Elias, *Editorial*, dans *Encontros Teologicos*, 3, 57 (2010), p. 7-9.
- ZUMSTEIN Jean, *Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre. Brève esquisse de théologie matthéenne*, dans *Miettes exégétiques* (Le Monde de la Bible, 25), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 113-130.

Documents d'Église

- COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le « sensus fidei » dans la vie de l'Église*, Paris, Cerf, 2014.
- CONCILE VATICAN II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967.
- DÉCLARATION DES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Devenir adulte dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Église* (Nouvelle série, 34), Bruxelles, Licap, 2006.

FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile. Exhortation apostolique post-synodale Evangelii gaudium sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Namur, Fidélité, 2013, avec introduction et parcours synthétique rédigés par Mgr Jean-Pierre DELVILLE, évêque de Liège.

_____, *Toute baptisée et tout baptisé est une mission. Message du pape François pour la Journée mondiale des missions* (9 juin 2019), dans *La documentation catholique*, 2536 (octobre 2019), p. 5-8.

Références de documents en ligne

BENOÎT XVI, *Session inaugurale des travaux de la V^e conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, Discours*, Sanctuaire de Notre-Dame d'Aparecida, 13 mai 2007, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html (consulté le 23 septembre 2019).

_____, *Declaratio*, Rome – Cité du Vatican, 11 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html (consulté le 18 septembre 2019).

_____, *Présentation des vœux de Noël à la curie romaine*, Rome – Salle Clémentine, 22 décembre 2011, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20111222_auguri-curia.html (consulté le 20 septembre 2019).

_____, *Homélie*, Rome – Basilique vaticane, 13 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2013/documents/hf_ben-xvi_hom_20130213_ceneri.html (consulté le 20 septembre 2019).

_____, *Salut de congé*, Rome – Salle Clémentine, 28 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130228_congedo-cardinali.html (consulté le 20 septembre 2019).

BOTTUM Joseph, *The Last European Pope ?*, dans les archives du *Weekly Standard*, en ligne sur le site du *Washington Examiner* : <https://www.washingtonexaminer.com/weekly-standard/the-last-european-pope> (consulté le 05 mars 2020).

BIEMMI ENZO, *L'annonce de l'Évangile dans l'espace de la gratuité*, dans *L'évangélisation : une annonce gracieuse, conférence donnée lors du colloque international à l'occasion de la remise d'un volume de Mélanges en hommage au Père André Fossion s.j.*, CAHIERS INTERNATIONAUX DE THÉOLOGIE PRATIQUE, série Actes n°9 (Namur, 14 mars 2016), sous la direction de Jean-Paul

Laurent, en ligne : <https://www.pastoralis.org/acte-n-9-levangelisation-une-annonce-gracieuse-colloque-international-loccasion-de-la-remise-dun-volume-de-melanges-au-pere-andre-fossion-s-j-14-mars-2016-dir-j-p-laurent/> (consulté le 26 juin 2020).

CONSEIL ÉPISCOPAL LATINO-AMÉRICAIN, *II^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Medellin*, en ligne : http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (consulté le 24 octobre 2019).

_____, *III^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain, Document final de Puebla*, en ligne : https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (consulté le 24 octobre 2019).

CONFERENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, SERVICE NATIONALE DE LA MISSION UNIVERSELLE DE L'ÉGLISE « POLE AMERIQUE LATINE », *V^e conférence générale de l'épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes. Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en Lui « Je suis le chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 16,4). Document final*, en ligne : <https://www.celam.org/aparecida/Frances.pdf> (consulté le 18 novembre 2018).

DIAL, *La conférence des religieux prépare le 5^e centenaire*, 20 avril 1989, Dial 1390 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/archives/DIAL-1390.pdf> (consulté le 25 octobre 2019).

DIAL, *Les religieux dans la mire du CELAM*, 27 avril 1989, Dial 1391 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/archives/DIAL-1391.pdf> (consulté le 25 octobre 2019).

FRANÇOIS, *Lumen fidei du pape François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur la foi*, Rome, 29 juin 2013, en ligne sur le site du Vatican http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (consulté le 25 février 2020).

_____, *Evangelii gaudium du pape François aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Rome, 24 novembre 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consulté le 23 novembre 2019).

_____, *Présentation des vœux de Noël à la curie romaine*, Rome – Salle Clémentine, 22 décembre 2014, en ligne sur le site du Vatican :

http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html (consulté le 21 septembre 2019).

_____, *Rencontre aux évêques responsables du Conseil Latino-américain (C.E.L.A.M.) à l'occasion de la réunion générale de coordination, Discours*, Centre d'études de Sumaré, voyage apostolique à Rio de Janeiro à l'occasion de la XXIII^e journée mondiale de la jeunesse, 28 juillet 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html (consulté le 20 octobre 2019).

_____, *Aux séminaristes Français à l'occasion de leur rassemblement dans le sanctuaire marial de Lourdes, Message*, Lourdes, 8-10 novembre 2014, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/messages/pont-messages/2014/documents/papa-francesco_20141024_messaggio-seminaristi-francesi.html (consulté le 20 novembre 2018).

_____, *Rencontre avec le Comité de direction du C.E.L.A.M., à l'occasion du voyage apostolique en Colombie, Discours*, Nonciature apostolique à Bogota, 7 septembre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html (consulté le 29 octobre 2019).

_____, *Homélie*, Medellin – Aéroport Enrique Olaya Herrera, 9 septembre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170909_omelia-viaggioapostolico-colombiamedellin.html (consulté le 4 novembre 2019).

_____, *Chapitre général des Petites Sœurs de Jésus, Discours*, Salle du Consistoire, 2 octobre 2017, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171002_capitolo-piccolesorelledigesu.html (consulté le 19 novembre 2018).

_____, *Incontro internazionale « La chiesa in uscita ». Ricezione et prospettive di Evangelii gaudium, Discours*, Salle des bénédictions, 30 novembre 2019, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191130_chiesa-inuscita.html (consulté le 02 décembre 2019).

GUERETTE Yves, *Le disciple-missionnaire selon le pape François, Séminaire de lecture sur le concept de « disciple-missionnaire », Exploration du concept à partir de documents provenant du magistère*, Université Laval, faculté de théologie et de sciences religieuses, 7 décembre 2018 (consulté en ligne, le 19 janvier 2019 – plus accessible aujourd'hui).

JEAN-PAUL II, *Christifideles laici de sa Sainteté le pape Jean-Paul II sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Rome, 30 décembre 1988, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (consulté le 21 avril 2020).

LESTIENNE Bernard, *Amérique latine. Le document d'Aparecida, des chemins d'avenir pour l'Église*, 1^{er} septembre 2007, Dial 2955 en ligne sur le site de diffusion de l'information sur l'Amérique latine Dial Alterinfo América Latina : <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493> (consulté le 23 septembre 2019).

MARTINEZ SAAVEDRA Luis, *La V^e Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain. Un événement ecclésial dans la tradition de la réception du concile Vatican II*, en ligne : http://www.lumenonline.net/courses/EAL/document/1.Magist%E8re_Latino-Am%E9ricain/LA_V%E8me_CONF%C9RENCE_G%C9N%C9RALE.doc?cidReq=EAL (consulté le 21 septembre 2019).

MOINGT Joseph, *Annoncer l'Évangile et structures d'Église*, Blois, 24 septembre 2010, en ligne : http://chretiens01recherche.free.fr/wp-content/uploads/file/Biblio_Joseph-Moingt_evangile-et-Église.pdf (consulté le 13 mars 2019).

ORTEGA Jaime (card.), *Intervention du cardinal Bergoglio avant le conclave*, Cuba – Cathédrale de la Havane, 23 mars 2013, en ligne sur le site d'information catholique Zenith : <https://fr.zenit.org/articles/l-intervention-du-card-bergoglio-avant-le-conclave/> (consulté le 20 septembre 2019).

PAUL VI, *Evangelii nuntiandi de sa Sainteté le pape Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église*, Rome, 8 décembre 1975, en ligne sur le site du Vatican : http://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (consulté le 13 octobre 2019).

SENÈVE Nicolas, *En 2007, le cardinal Bergoglio avait rédigé le « Document d'Aparecida »*, 23 juillet 2013, en ligne sur le site d'information catholique La Croix : <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/En-2007-le-cardinal-Bergoglio-avait-redige-le-Document-d-Aparecida-2013-07-23-989768> (consulté le 22 octobre 2019).

SECRETAIRERIE GENERALE DU SYNODE DES EVEQUES, *XIII^e assemblée générale ordinaire. La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne*. Instrumentum laboris, en ligne sur le site du Vatican :

http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_fr.html (consulté le 18 février 2020).

VAN DEN BOSSCHE Stijn, *Foi, Église et présence missionnaire en 50 ans en Europe. Un regard vers l'avenir avec Thomas Halik*, conférence donnée lors du colloque international *Omnes Gentes : la mission hier, aujourd'hui et demain* (Leuven – Louvain-la-Neuve, 19-21 novembre 2019), s.vandenbossche@interdio.be (consulté le 06 avril 2020).

VAN OYEN Geert, *Du secret messianique au mystère divin. Le sens de la narratologie*, conférence donnée lors du colloque consacré à l'évangile de Marc : *Méthode et sens* (Leuven – 26-28 juillet 2017).

ANNEXES

*Déclaration de Benoît XVI, lors du consistoire sur les martyrs d'Otrante (11 février 2013)*⁵³²

Fratres carissimi

Non solum propter tres canonizationes ad hoc Consistorium vos convocavi, sed etiam ut vobis decisionem magni momenti pro Ecclesiae vita communicem. Conscientia mea iterum atque iterum coram Deo explorata ad cognitionem certam perveni vires meas ingravescente aetate non iam aptas esse ad munus Petrinum aequè administrandum.

Bene conscius sum hoc munus secundum suam essentiam spiritualem non solum agendo et loquendo exsequi debere, sed non minus patiendo et orando. Attamen in mundo nostri temporis rapidis mutationibus subiecto et quaestionibus magni ponderis pro vita fidei perturbato ad navem Sancti Petri gubernandam et ad annuntiandum Evangelium etiam vigor quidam corporis et animae necessarius est, qui ultimis mensibus in me modo tali minuitur, ut incapacitatem meam ad ministerium mihi commissum bene administrandum agnoscere debeam. Quapropter bene conscius ponderis huius actus plena libertate declaro me ministerio Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissio renuntiare ita ut a die 28 februarii MMXIII, hora 20, sedes Romae, sedes Sancti Petri vacet et Conclave ad eligendum novum Summum Pontificem ab his quibus competit convocandum esse.

Fratres carissimi, ex toto corde gratias ago vobis pro omni amore et labore, quo mecum pondus ministerii mei portastis et veniam peto pro omnibus defectibus meis. Nunc autem Sanctam Dei Ecclesiam curae Summi eius Pastoris, Domini nostri Iesu Christi confidimus sanctamque eius Matrem Mariam imploramus, ut patribus Cardinalibus in eligendo novo Summo Pontifice materna sua bonitate assistat. Quod ad me attinet etiam in futuro vita orationi dedicata Sanctae Ecclesiae Dei toto ex corde servire velim.

Ex Aedibus Vaticanis, die 10 mensis februarii MMXIII

⁵³² BENOÎT XVI, *Declaratio*, Rome – Cité du Vatican, 11 février 2013, en ligne sur le site du Vatican : http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html (consulté le 18 septembre 2019).

On a parlé d'évangélisation. C'est la raison de l'Église. Gardons la douce et réconfortante joie d'évangéliser [...]. C'est Jésus Christ qui, de l'intérieur, nous y pousse.

1) Evangéliser suppose un « zèle » apostolique. Evangéliser suppose dans l'Église la parésie de sortir d'elle-même. L'Église est appelée à sortir d'elle-même et à aller dans les périphéries, les périphéries géographiques mais également existentielles : là où réside le mystère du péché, la douleur, l'injustice, l'ignorance, là où le religieux, la pensée, sont méprisés, là où sont toutes les misères.

2) Quand l'Église ne sort pas pour évangéliser, elle devient autoréférentielle et tombe malade [...]. Les maux qui, au fil des temps, frappent les institutions ecclésiastiques, sont l'autoréférentialité et une sorte de narcissisme théologique. [...] L'Église autoréférentielle prétend retenir le Christ à l'intérieur d'elle-même et ne le fait pas sortir.

3) Quand l'Église est une Église autoréférentielle, elle croit involontairement avoir la lumière, une lumière qui lui est propre. Ce n'est plus la certitude de viser le *mysterium lunae*, elle va au contraire vers un mal très grave dont on connaît le nom : « la spiritualité mondaine » [...] Bref ! Il y a deux images de l'Église : l'Église évangélisatrice qui sème « *Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans* » et l'Église mondaine qui vit repliée sur elle-même et pour elle-même. Cette analyse devrait apporter un éclairage sur les changements et réformes possibles qui doivent être faites pour le salut des âmes.

4) Pensant au prochain pape, il faut un homme qui, de la contemplation et de l'adoration de Jésus Christ, aide l'Église à sortir d'elle-même vers la périphérie existentielle de l'humanité, pour qu'elle devienne mère féconde de la « douce et réconfortante joie d'évangéliser. »

⁵³³ Jaime ORTEGA (card.), *Intervention du cardinal Bergoglio avant le conclave*, Cuba – Cathédrale de la Havane, 23 mars 2013, en ligne sur le site d'information catholique Zenith : <https://fr.zenit.org/articles/l-intervention-du-card-bergoglio-avant-le-conclave/> (consulté le 20 septembre 2019).

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
Contextualisation de la recherche et motivations personnelles	1
Problématique de la recherche.....	5
Hypothèses	7
Méthodologie et étapes de la recherche.....	9
1. Disciple missionnaire : sources magistérielles.....	11
1.1. Aparecida	11
1.1.1. Genèse de la cinquième rencontre de l'épiscopat latino-américain : de 1955 à 2007	12
1.1.1.1. Préoccupations principales portées par le CELAM	12
1.1.1.2. La préparation de la V ^e Conférence Générale	17
1.1.2. Le disciple missionnaire à Aparecida.....	18
1.1.2.1. Le disciple missionnaire dans l'intervention du pape Benoît XVI.....	19
1.1.2.2. Disciple et missionnaire : signification théologique et conséquences pastorales.....	23
1.1.3. L'évolution du disciple missionnaire dans l'héritage pastoral d'Aparecida	30
1.1.3.1. La mission : paradigme de la vie ecclésiale.....	30
1.1.3.2. Le disciple missionnaire : catalyseur d'un renouveau ecclésial	34
1.2. <i>Evangelii gaudium</i>	36
1.2.1. Brève analyse d' <i>Evangelii gaudium</i>	38
1.2.1.1. Un parcours en cinq étapes	38
1.2.1.2. Un héritage local à visée universelle	41
1.2.2. Le disciple missionnaire dans <i>Evangelii gaudium</i>	43
1.2.2.1. L'intimité itinérante des disciples missionnaires.....	44
1.2.2.2. La Parole de Dieu comme fondement du témoignage ecclésial	45
1.2.2.3. Le regard évangélique des disciples missionnaires	46

1.2.2.4.	La vocation baptismale des disciples missionnaires.....	46
1.2.2.5.	La rencontre personnelle du Christ à la base de la mission.....	47
1.2.2.6.	L'accompagnement réciproque des disciples missionnaires	48
1.2.2.7.	Synthèse.....	49
1.2.3.	Le disciple missionnaire dans l'enseignement ordinaire du pape François	49
1.3.	Vision magistérielle du disciple missionnaire : caractéristiques principales.....	51
1.3.1.	Disciple missionnaire : conversions personnelle et ecclésiale permanentes.....	52
1.3.2.	Disciple missionnaire : appelé et convoqué	52
1.3.3.	Disciple missionnaire : une intimité itinérante vécue dans la joie	53
2.	Disciple missionnaire : références scripturaires.....	54
2.1.	Le disciple dans l'évangile de Matthieu	56
2.1.1.	Les multiples facettes de la condition de disciple dans le récit matthéen	56
2.1.1.1.	Le groupe des disciples : une communauté de foi ouverte à tous	57
2.1.1.2.	La condition de disciple : écoute, compréhension et mise en pratique de la Parole.....	59
2.1.2.	L'appel à la suite du Seigneur : un chemin de foi exigeant	67
2.1.2.1.	L'appel du Christ : une rencontre, un ordre, une réponse	68
2.1.2.2.	Suivre le Christ : conséquences existentielles et nécessité d'une foi de qualité.....	70
2.1.3.	Qu'est-ce qu'un disciple : le Sermon sur la montagne.....	73
2.1.3.1.	L'heureuse condition de disciple : à la source de l'évangélisation	73
2.1.3.2.	Jésus, l'interprète de la Loi : l'authenticité du discipulat	75
2.2.	La mission dans l'évangile de Matthieu	78
2.2.1.	La mission de Jésus.....	78
2.2.1.1.	L'appel à la conversion.....	78
2.2.1.2.	Deux modes opératoires pour une seule mission : enseigner et incarner le Royaume des cieux	80

2.2.2.	La mission des disciples	84
2.2.2.1.	Au fondement de l'activité missionnaire : l'abondance et le manque vécu dans l'urgence (Mt 9, 35-38)	85
2.2.2.2.	Les douze apôtres : la communauté missionnaire en formation (Mt 10, 1-5a)	87
2.2.2.3.	Le discours missionnaire : la complexité et les risques d'une mission singulière (Mt 10, 5b-42)	90
2.2.3.	Les dernières paroles du Christ à ses disciples : confirmation de la mission....	102
2.2.3.1.	Le Ressuscité face aux onze : une rencontre décisive (Mt 28, 16-17)....	103
2.2.3.2.	Les paroles finales du Ressuscité : un face à face missionnaire (Mt 18, 18-20)	104
2.3.	Vision biblique du disciple missionnaire : caractéristiques principales.....	110
3.	Disciple missionnaire : paradigme de la vie chrétienne	112
3.1.	La dimension paradigmatique du disciple missionnaire	113
3.1.1.	La théorie des paradigmes : définition et application théologique.....	114
3.1.2.	L'Europe occidentale : un nouvel archipel culturel et religieux	116
3.1.2.1.	La folklorisation du christianisme en société postmoderne.....	118
3.1.2.2.	Le narcissisme collectif en société liquide	118
3.1.2.3.	L'évidement du christianisme en société décadente.....	120
3.1.3.	Conséquences sur la vie ecclésiale et le vécu de la foi	121
3.1.3.1.	Le devenir du christianisme en postmodernité : de la civilisation à l'humanisation.....	121
3.1.3.2.	Les chrétiens en postmodernité : une compréhension renouvelée de la foi	125
3.1.3.3.	Le disciple missionnaire : catalyseur d'un nouveau paradigme missionnaire	127
3.2.	Les disciples missionnaires : nouveau visage des chrétiens en société postmoderne	132
3.2.1.	Appelés et convoqués	132

3.2.2. Une intimité itinérante vécue dans la joie	133
3.2.3. Conversions personnelle et communautaire permanentes	136
3.2.4. Le disciple missionnaire : vers une spiritualité du manque	137
3.3. Les disciples missionnaires : à la base d'une conversion ecclésiale.....	139
3.3.1. La conversion missionnaire de l'Église : renouvellement de l'ecclésiologie ...	140
3.3.1.1. La mission au cœur d'une Église qui se veut « sacrement »	140
3.3.1.2. La mission ecclésiale assumée par un peuple : la nécessité d'une double conversion	142
3.3.1.3. L'ecclésiogenèse sous-jacente à <i>Evangelii gaudium</i>	144
3.3.2. La dynamique d' <i>Evangelii gaudium</i> : les motivations de la sortie missionnaire	152
3.3.2.1. L'assise conciliaire d' <i>Evangelii gaudium</i> : le discernement évangélique opéré dans l'Esprit.....	152
3.3.2.2. La mission comme exigence intérieure : la joie d'une découverte à communiquer	155
3.3.2.3. La nécessité de la mission : rejoindre le divin au cœur de l'humain.....	158
3.3.3. Définition de la logique missionnaire : un vocabulaire spécifique	169
3.3.3.1. Les périphéries : miroir des pauvretés de l'Église.....	169
3.3.3.2. Les pauvres : repères essentiels pour l'Église	172
3.3.4. La conversion pastorale et missionnaire de l'Église : synthèse	175
Conclusion.....	177
Le principe de réalité : une nécessité pour la mission.....	177
Le discipulat et la mission : deux réalités inséparables.....	178
Les disciples sont toujours missionnaires	178
Le premier objectif de la mission : la communion ecclésiale	179
Le disciple missionnaire : un concept ecclésiologique	179
La sortie missionnaire : tension vitale entre l'Église et le monde.....	180

L'Église disciple-missionnaire : lieu de l'écoute de l'Évangile et de la rencontre avec Dieu	181
Le disciple missionnaire : paradigme de la vie chrétienne	182
Bibliographie.....	184
Annexes.....	195
Déclaration de Benoît XVI, lors du consistoire sur les martyrs d'Otrante (11 février 2013).....	195
Intervention du cardinal Jorge Mario Bergoglio, lors des Congrégations générales (7 mars 2013).....	196
Table des matières	197