

Université de Montréal

**Systématisation du contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à
la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II**

**Analyse de trois référents théologiques suggérés par la lettre apostolique *Tertio
Millennio Adveniente* publiée par Jean-Paul II en 1994**

par

Jean-Marc Barreau

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention des grades de *Philosophiae Doctor* (Ph. D.)
et de Docteur en théologie (D. Th)

Avril 2012

© Jean-Marc Barreau, 2012

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée

**Systématisation du contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à
la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II**

**Analyse de trois référents théologiques suggérés par la lettre apostolique *Tertio
Millennio Adveniente* publiée par Jean-Paul II en 1994**

présentée par
Jean-Marc Barreau

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Madame Solange Lefebvre
Présidente-rapporteur

Monsieur Jean-François Roussel
Directeur de recherche

Monsieur Jean-Claude Breton
Membre du jury

Monsieur Mario St-Pierre
Examineur externe

RÉSUMÉ

Polarisé par l'événement du jubilé de l'an 2000, Jean-Paul II, tout au long de son pontificat, achemine l'Église catholique dans un long pèlerinage vers le III^e millénaire de l'humanité. À l'aube du XXI^e siècle, avec le contenu théologique du concile Vatican II pour boussole fiable, le pape polonais arbore une vision pastorale originale marquée par l'expression « nouvelle évangélisation ». Reprise de l'épiscopat d'Amérique latine, cette expression devient ainsi son emblème et son fer de lance durant les quelque 27 années de son pontificat. Largement récupérée par maints milieux ecclésiaux, l'expression méritait qu'on en produise une étude systématique à la lumière de la théologie pastorale de celui qui en a été le divulgateur privilégié. Pour ce faire, nous avons choisi comme texte fondateur à notre étude sa lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* publiée en 1994, en raison de la vision pastorale qui s'en dégage à l'aube de l'an 2000. Ce texte, qui couvre la période du concile Vatican II jusqu'à l'entrée de l'Église catholique dans le III^e millénaire, définit le cadre temporel de notre recherche. Par ailleurs, il nous permet de retenir trois référents théologiques pour conduire notre étude. Nous les analysons et nous en conduisons une synthèse théologique à travers trois regards synoptiques qui acheminent progressivement la thèse vers sa conclusion. Le premier référent théologique retenu est l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI ; le deuxième référent est l'ouvrage de Karol Wojtyła *Aux sources du renouveau* ; le troisième référent est l'exhortation postsynodale *Ecclesia in America*. Avec une démarche herméneutique justifiée, et par la synthèse de ces référents théologiques, trois aboutissants voient le jour. Le premier regarde l'application pastorale du concile Vatican II : dans un regard pastoral justifié par une anthropologie définie, le pasteur articule les constitutions *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* pour proposer une praxis pastorale. Le second aboutissant parle alors de la notion de la *créativité de la foi*. Cette créativité de la foi se décline, elle, dans les médiations culturelles – troisième aboutissant – qui s'articulent elles-mêmes autour des concepts d'attitudes et de dialogue wojtylien. La critique proposée en conclusion de thèse porte directement sur l'anthropologie proposée par Jean-Paul II sous-jacente à chacun de ces trois aboutissants.

MOTS-CLÉS

Nouvelle évangélisation ; Jean-Paul II ; Karol Wojtyła ; Théologie pastorale ; *Evangelii Nuntiandi* ; Concile Vatican II ; Jubilé de l'an 2000 ; Christologie ; Ecclésiologie ; Herméneutique ; Dialogue.

SYNOPSIS

The entire pontificate of Pope John Paul II, polarized by the event of the Jubilee of the year 2000, can be summarized as a long pilgrimage of the Catholic Church towards the Third Millennium of humanity. At the dawn of the XXIst century, having as a sure guide the theological contents of Vatican Council II, the Polish Pope held up for all to see an original pastoral vision marked by the expression “new evangelization”. Borrowed from the Latin American Bishops this expression became his emblem and spearhead during nearly 27 years of pontificate. Since it has been largely appropriated by various ecclesial groups, a systematic study of the expression, in the light of the pastoral theology of its privileged discloser, had to be initiated. To do so we chose, as founding text of our study, the Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente*, published in 1994, due to its pastoral vision at the dawn of the year 2000. This text, covering the period of the Vatican Council II up to the entry of the Roman Catholic Church in the Third Millennium, defined the temporal framework of our research and permitted us to retain three theological tenets. We analyzed them and produced a theological synthesis through three synoptic views which gradually led the thesis to its conclusion. The Apostolic Exhortation *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI was the starting point; the second theological tenet was the document of John Paul II entitled *Sources of Renewal*, and the final tenet was the Post Synodal Exhortation *Ecclesia in America*. By the analysis and the synthesis of these three tenets, with a justified hermeneutical initiative, three outcomes emerged. The first one looked at the pastoral application of the Vatican Council II: in a pastoral outlook justified by a defined anthropology, the minister articulated the Constitutions *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes* to suggest a pastoral praxis. The second outcome then developed the notion of the *creativity of the faith*. This creativity of the faith declined itself in the cultural mediations – third outcome – which articulate themselves around the concepts of attitudes and Wojtylien dialogue. The proposed critical conclusion of the thesis directly concerned the anthropology proposed by John Paul II underlying in each of these three outcomes.

KEY WORDS

New Evangelization; John Paul II; Karol Wojtyla; Pastoral Theology; *Evangelii Nuntiandi*; Vatican Council II; Jubilee of the Year 2000; Christology; Ecclesiology; Hermeneutics; Dialogue.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
SYNOPSIS	iv
TABLE DES MATIÈRES.....	v
LISTE DES TABLEAUX.....	xvii
LISTE DES ABRÉVIATIONS	xviii
DÉDICACE	xx
REMERCIEMENTS	xxi
INTRODUCTION.....	1

PREMIÈRE PARTIE ÉTAT DE LA QUESTION

INTRODUCTION.....	13
--------------------------	-----------

CHAPITRE I POINT DE VUE HISTORIQUE

1. Introduction.....	18
2. Émergence de l’expression sur le continent d’Afrique	19
3. Émergence de l’expression sur le continent d’Europe.....	22

4.	Émergence de l'expression en Amérique latine.....	24
5.	La nouvelle évangélisation à partir de ses racines autochtones.....	26
5.1.	La nouvelle évangélisation comme un mouvement autochtone.....	28
5.2.	La conférence de Río de Janeiro.....	30
5.3.	La conférence de Medellin.....	32
5.4.	La conférence de Puebla.....	34
5.5.	Vers la conférence de Saint-Domingue.....	36
5.6.	De l'Amérique latine au reste du monde.....	36
5.7.	La conférence d'Aparecida.....	40
6.	Émergence de l'expression sur les continents d'Asie et d'Océanie.....	43
7.	Deux textes majeurs.....	45
7.1.	La nouvelle évangélisation et <i>Redemptoris Missio</i>	45
7.2.	La nouvelle évangélisation et l'exhortation <i>Christifideles Laici</i>	46
8.	Résumé.....	48
9.	Analyse.....	53
9.1.	À l'occasion d'un jubilé.....	53
9.2.	En réaction à la sécularisation massive.....	54
9.3.	Mission <i>ad intra</i> et mission <i>ad extra</i>	55
9.4.	Inculturation.....	55
9.5.	Amérique latine.....	55
10.	Conclusion.....	56

CHAPITRE II

POINT DE VUE AXIAL

1.	Introduction	58
2.	Axe thématique	59
2.1.	Lieux d'inspiration	60
2.2.	Résumé	64
2.3.	Un message inchangé	65
2.4.	Résumé	70
2.5.	Les acteurs	71
2.6.	Les sources indispensables	74
3.	Analyse de l'axe thématique	77
4.	Axe chronologique	78
4.1.	Premier segment : 1979-1984	79
4.2.	Résumé	81
4.3.	Deuxième segment : 1985-1989	82
4.4.	Résumé	85
4.5.	Troisième segment : 1990-1994	85
4.6.	Résumé	90
4.7.	Quatrième segment : 1995-1999	91
4.8.	Résumé	96
4.9.	Cinquième segment : 2000-2003	98
4.10.	Résumé	101
4.11.	Sixième segment : 2004-2005	102
4.12.	Résumé	103
5.	Résumé de l'axe chronologique	104
6.	Analyse des deux axes	106
7.	Conclusion	109

CHAPITRE III

POINT DE VUE CONCEPTUEL

1.	Introduction.....	111
2.	Gorski.....	112
2.1.	Le concile Vatican II.....	112
2.2.	Paul VI.....	113
2.3.	Jean-Paul II.....	114
2.4.	Émergence du concept de nouvelle évangélisation.....	114
2.5.	Résumé.....	115
3.	Dulles.....	116
3.1.	Préambule.....	116
3.2.	Les caractéristiques théologiques essentielles.....	117
4.	Deneken.....	118
4.1.	Mission et évangélisation.....	119
4.2.	<i>Ecclesia semper reformanda</i>	120
5.	Conclusion.....	121

CHAPITRE IV

POINT DE VUE CULTUREL

1.	Introduction.....	124
2.	Trobajo Díaz et la nouvelle galaxie culturelle.....	125
2.1.	La lettre apostolique <i>Tertio Millennio Adveniente</i>	125
2.2.	Le concile Vatican II.....	127
2.3.	Résumé.....	129

3. Illanes et la culture postchrétienne.....	130
3.1. Un angle d'analyse qualitatif.....	130
3.2. La lettre <i>Tertio Millennio Adveniente</i>	133
3.3. Résumé.....	135
4. Conclusion.....	135
CONCLUSION.....	137

DEUXIÈME PARTIE
À LA RECHERCHE DES RÉFÉRENTS THÉOLOGIQUES
DU CONCEPT DE NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

CHAPITRE V
CADRE DE PROCÉDURES POUR LA RECHERCHE

1. Introduction.....	143
2. Objectif général de thèse.....	144
2.1. Choix du texte fondateur.....	145
2.2. Premier référent théologique.....	149
2.3. Deuxième référent théologique.....	153
2.4. Troisième référent théologique.....	157
2.5. Les trois regards synoptiques.....	160
3. Une démarche herméneutique.....	162
3.1. Une herméneutique du concile Vatican II.....	163
3.2. Double tension.....	166
3.3. Le dialogue prophétique.....	167
3.4. Le dialogue wojtylien.....	168
4. Conclusion.....	170

CHAPITRE VI
ANALYSE DE LA LETTRE APOSTOLIQUE
TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

1. Introduction.....	171
2. Premier segment.....	173
2.1. Cadre intemporel.....	173
2.2. Résumé.....	177
2.3. Analyse.....	178
3. Deuxième segment.....	180
3.1. Cadre temporel.....	180
3.2. Analyse.....	181
4. La préparation du grand jubilé.....	182
4.1. Le concile Vatican II.....	182
4.2. Introduction aux trois référents théologiques.....	184
5. Présentation des trois référents théologiques.....	186
5.1. Le concile Vatican II et les référents théologiques.....	186
5.2. Le troisième référent théologique.....	187
6. Analyse.....	190
7. Conclusion.....	192

TROISIÈME PARTIE
ANALYSE DES TROIS RÉFÉRENTS THÉOLOGIQUES
ET
SYNTHÈSE À PARTIR DES TROIS REGARDS SYNOPTIQUES

CHAPITRE VII
PRÉSENTATION DU PREMIER RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE :
EXHORTATION APOSTOLIQUE *EVANGELII NUNTIANDI*

1.	Introduction	195
2.	Présentation de l'analyse de Delhayé.....	198
2.1.	L'esprit de l'exhortation.....	199
2.2.	Qui évangélise ?	200
2.3.	Quelle Bonne Nouvelle annoncer ?.....	204
2.4.	Comment évangéliser ?	207
2.5.	À qui annoncer l'Évangile ?.....	209
2.6.	Épilogue	211
2.7.	Analyse.....	211
3.	Présentation de l'analyse de Doré	214
3.1.	Systematisation	214
3.2.	Un Dieu tourné vers un monde qu'il appelle	215
3.3.	L'Église envoyée.....	216
3.4.	L'objet de l'évangélisation.....	218
3.5.	Les sujets de l'évangélisation.....	219
3.6.	Le comment de l'évangélisation	221
3.7.	Épilogue	224
3.8.	Analyse.....	224
4.	Conclusion	228

CHAPITRE VIII
ANALYSE DU PREMIER RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE : EXHORTATION
APOSTOLIQUE *EVANGELII NUNTIANDI*

1. Introduction	229
2. Préambule de l'exhortation	230
2.1. Présentation	230
2.2. Analyse.....	232
3. Du Christ évangéliste à une Église évangéliste	232
3.1. Théologie de la mission du Christ.....	232
3.2. Les impératifs évangéliques de la vie du Christ.....	233
3.3. Une Église évangéliste	235
3.4. <i>Le tempus Ecclesiae</i> et son Principe	238
3.5. Analyse.....	238
3.6. Prospective	240
4. Qu'est-ce qu'évangéliser ?.....	241
4.1. Un concept d'évangélisation, riche, complexe et dynamique.....	242
4.2. Analyse.....	245
5. Le contenu de l'évangélisation.....	249
5.1. Le contenu : la salut et le règne.....	249
5.2. Analyse.....	251
5.3. Les voies	253
5.4. Analyse.....	255
5.5. Les destinataires	256
5.6. Analyse.....	260
6. Les ouvriers de l'évangélisation.....	262
6.1. Les Églises particulières.....	262
6.2. Un retour au Principe	264

6.3. Analyse.....	267
7. L'esprit de l'évangélisation.....	269
7.1. Les deux missions divines.....	269
7.2. Analyse.....	274
8. Épilogue	276
9. Résumé et analyse.....	276
10. Des axiomes aux bases théologiques de la nouvelle évangélisation.....	281
11. Conclusion	282

CHAPITRE IX

REGARD SYNOPTIQUE I

1. Introduction.....	285
2. Théologie des bases de la nouvelle évangélisation.....	286
2.1. Première base de la nouvelle évangélisation.....	287
2.2. Deuxième base de la nouvelle évangélisation.....	287
2.3. Troisième base de la nouvelle évangélisation.....	289
2.4. Synthèse	290
3. Retour sur l'état de la question	291
4. La démarche herméneutique	293

CHAPITRE X
PRÉSENTATION ET ANALYSE DU DEUXIÈME RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE :
AUX SOURCES DU RENOUVEAU

1.	Introduction	294
2.	L'ouvrage <i>La pensée de Karol Wojtyla</i>	297
2.1.	Cadre conceptuel	298
2.2.	Résumé	302
3.	Application conceptuelle à deux textes majeurs du concile	303
3.1.	La constitution dogmatique <i>Lumen Gentium</i>	303
3.2.	La constitution pastorale <i>Gaudium et Spes</i>	306
3.3.	Résumé	307
3.4.	Une vision pastorale	309
4.	<i>Aux sources du renouveau</i> présenté par Buttiglione	310
4.1.	Signification fondamentale de l'initiation au concile Vatican II	310
4.2.	Résumé	312
4.3.	Formation de la conscience	313
4.4.	Résumé	317
4.5.	Formation des « attitudes » du chrétien	319
4.6.	Résumé	326
5.	Analyse	328
6.	Conclusion	332

CHAPITRE XI
REGARD SYNOPTIQUE II

1.	Introduction	335
----	--------------------	-----

2. Les attitudes comme acte de transmission de l'Évangile.....	337
3. Le dialogue au service de la transmission de l'Évangile	340
4. L'analyse axiale et le <i>Je</i> wojtylien.....	342
5. L'égologie ecclésiale.....	344
6. Dominante théologique de la nouvelle évangélisation.....	346
7. Dialogue wojtylien et herméneutique	347
8. Prospectives	348

CHAPITRE XII

PRÉSENTATION ET ANALYSE DU TROISIÈME RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE : EXHORTATION APOSTOLIQUE POSTSYNODALE *ECCLESIA IN AMERICA*

1. Introduction.....	349
2. Présentation de l'exhortation	352
2.1. La rencontre avec le Christ vivant	352
2.2. Dans l'Amérique d'aujourd'hui	355
2.3. Un chemin de conversion.....	357
2.4. En marche vers la communion.....	359
2.5. La solidarité.....	363
2.6. La nouvelle évangélisation.....	364
2.7. Épilogue	371
3. Résumé.....	371

4. Analyse.....	377
4.1. La nouvelle évangélisation.....	377
4.2. Dans la perspective de l'exhortation.....	378
5. Conclusion	381

CHAPITRE XIII

REGARD SYNOPTIQUE III

1. Introduction.....	384
2. Une théologie pastorale.....	385
2.1. Le second référent théologique.....	385
2.2. Le troisième référent théologique	386
2.3. Théologie pastorale et nouvelle évangélisation	388
3. Dans un regard de théologie pastorale	389
3.1. Regard synoptique I	389
3.2. Regard synoptique II.....	390
4. Conclusion	391

CONCLUSION.....393

1. Synthèse du concept de nouvelle évangélisation	395
2. Retour sur le cadre de procédures pour la recherche	401
3. Prospectives	403

BIBLIOGRAPHIE.....408

LISTE DES TABLEAUX

Tableau I : Doré et Paul VI - Étude comparative	p. 226
Tableau II : Idiosyncrasie de l'exhortation <i>Evangelii Nuntiandi</i>	p. 279
Tableau III : Théologie pastorale et nouvelle évangélisation	p. 387

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>AG</i> :	<i>Ad Gentes</i> (décret, 1965)
<i>CA</i> :	<i>Centisimus Annus</i> (lettre encyclique, 1991)
CCEE :	Conseil des conférences épiscopales d'Europe
CEB :	Communauté ecclésiale de base
<i>CEE</i> :	<i>Conferencia episcopal española</i>
CELAM :	Conférence épiscopale latino-américaine
<i>CfL</i> :	<i>Christifideles Laici</i> (exhortation apostolique postsynodale, 1988)
CGELA :	Conférence générale de l'épiscopat latino-américain
CGELAC :	Conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes
CNRS :	Centre national de recherche scientifique
<i>CPCEE</i> :	<i>Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española</i>
<i>CT</i> :	<i>Catechesi Tradendae</i> (exhortation apostolique, 1979)
DA :	Document d' Aparecida (document final de la conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes, 2007)
DC :	Documentation catholique
DM :	Document de Medellin (document final de la conférence générale des évêques d'Amérique latine, 1968)
DP :	Document de Puebla (document final de la conférence générale des évêques d'Amérique latine, 1979)
DTSD :	Document de travail de Saint-Domingue (document de travail de la conférence générale des évêques d'Amérique latine, 1992)
<i>DV</i> :	<i>Dei Verbum</i> (constitution dogmatique, 1965)
<i>DeV</i> :	<i>Dominum et Vivificantem</i> (lettre encyclique, 1986)
DRJ :	Document Rio de Janeiro (document final de la conférence générale des évêques d'Amérique latine, 1955)
DSD :	Document de Saint-Domingue (document final de la conférence générale des évêques d'Amérique latine, 1992)
<i>EAF</i> :	<i>Ecclesia in Africa</i> (exhortation apostolique postsynodale, 1995)
<i>EAm</i> :	<i>Ecclesia in America</i> (exhortation apostolique postsynodale, 1999)
<i>EAs</i> :	<i>Ecclesia in Asia</i> (exhortation apostolique postsynodale, 1999)

- EE* : *Ecclesia in Europa* (exhortation apostolique postsynodale, 2003)
EO : *Ecclesia in Oceania* (exhortation apostolique postsynodale, 2001)
EN : *Evangelii Nuntiandi* (exhortation apostolique, 1975)
EU : *Ecclesia in Urbe* (constitution apostolique, 1998)
FR : *Fides et Ratio* (lettre encyclique, 1998)
IMA : *Inter Munera Academicarum* (lettre apostolique, 1999)
IM : *Incarnationis Mysterium* (bulle d'indiction du grand jubilé de l'an 2000, 1998)
JMJ : Journées mondiales de la Jeunesse
JMM : Journées mondiales de la Mission
NMI : *Novo Millennio Ineunte* (lettre apostolique, 2001)
NRT : Nouvelle Revue théologique
OL : *Oriente Lumen* (lettre apostolique, 1995)
PDV : *Pastores Dabo Vobis* (exhortation apostolique postsynodale, 1992)
RVM : *Rosarium Virginis Mariae* (lettre apostolique, 2002)
RH : *Redemptor Hominis* (lettre encyclique, 1979)
RM : *Redemptoris Missio* (lettre encyclique, 1990)
RSR : Revue des Sciences religieuses
SRS : *Sollicitudo Rei Socialis* (lettre encyclique, 1987)
SS : *Spiritus et Sponsa* (lettre apostolique, 2003)
TMA : *Tertio Millennio Adveniente* (lettre apostolique, 1994)
VC : *Vita Consecrata* (exhortation apostolique, 1996)
VS : *Veritatis Splendor* (lettre encyclique, 1993)

DÉDICACE

« À ceux qui prétendaient que l'évangélisation chrétienne menaçait la paix civile et la compréhension entre les religions mondiales, Jean-Paul II répondait qu'une Église qui n'impose rien, et qui honore le sanctuaire de la conscience, était une Église au service de tous.

Aux chrétiens qui estimaient que l'Église avait dépassé l'évangélisation et devrait diriger tous ses efforts vers le changement social, le pape rétorquait que l'Église cessait d'être l'Église dès qu'elle cessait de prêcher Jésus-Christ.

Aux sécularistes convaincus que l'humanité serait un jour assez mûre pour n'avoir plus besoin de religion, Jean-Paul II répondait qu'à la fin du deuxième millénaire, Dieu préparait un grand renouveau pour la chrétienté, dont nous pouvons déjà percevoir les premiers signes.

À ceux qui étaient choqués par l'idée même que certaines religions puissent être vraies et d'autres fausses, Jean-Paul II répondait que l'Église honore toutes les vérités présentes dans les religions et les cultures mondiales.

Toutes les vérités de ce monde regardent vers la seule grande vérité révélée par Dieu en Jésus-Christ¹. »

¹ George WEIGEL. (1999), Philippe BONNET, Sabine BOULONGNE (trad.). *Jean-Paul II. Témoin de l'espérance*, Paris, JC Lattès, p. 771.

REMERCIEMENTS

On n'est pas né pour la gloire lorsqu'on ne connaît pas le prix du temps, aimait à dire Vauvenargues. Si nous citons ici l'admirateur de Plutarque, ce n'est pas tant – soyez-en sûrs – pour son allusion à la gloire que pour son allusion au temps ! De fait, cette notion du temps nous a interpellé tout au long de notre rédaction de thèse, mais à un double niveau : celui du *chrono* et celui du *kairos*.

Au niveau du *chrono* parce que nous avons gravement mesuré combien pour rédiger une thèse, il faut se donner le luxe du temps. Au niveau du *kairos* plus encore, puisque ce nous fut une surprise d'apprendre, deux ans après avoir précisé notre sujet de thèse, que l'Église catholique choisissait le thème de la nouvelle évangélisation pour conduire son treizième synode général à l'automne 2012. Ce qui nous permet donc d'exprimer nos remerciements à ces deux niveaux. D'abord au niveau du *chrono*. Six années se sont écoulées depuis ce premier cours que nous avons suivi à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. C'est donc l'ensemble du corps professoral que nous remercions ici pour son amitié certes, mais aussi pour tout l'enrichissement intellectuel dont nous y bénéficions année après année. Pourtant, c'est principalement M. Jean-François Roussel, mon directeur de thèse, que je veux remercier plus vivement. Professionnel, attentif, mais exigeant, il sait régulièrement nous relancer sur le chemin sinueux de la recherche et de la rédaction. Dans ce sillage, comment ne pas remercier chaleureusement Sr Raymonde Jauvin CND pour son remarquable support ! Ensuite au niveau du *kairos*. Merci donc à l'Église catholique d'oser lancer ce vaste chantier de la nouvelle évangélisation, c'est là le temps du *kairos* ! Merci à mes deux parents Françoise et Louis-Marie Barreau, merci à chacune de mes trois sœurs, merci enfin à Marie-Paule Beauchemin, à Benoît Rault, à tous mes amis (es), car le temps du *kairos*, c'est le temps où la Providence nous parle par nos relations personnelles.

Nous remercions particulièrement le Fonds de recherche-Société et culture (FQRSC) pour son soutien pécuniaire tout au long de ce cursus doctoral.

INTRODUCTION

Toute thèse s'ancre dans une problématique ciblée. Une telle exigence détermine, certes, l'intérêt et la pertinence de sa conclusion, mais aussi la qualité de sa recherche et le bon déroulement de son écriture.

Nous¹ pensons que cette exigence prend ici un relief tout particulier du simple fait que notre thèse fait écho à la « (...) personnalité la plus en vue du XX^e siècle (...) et néanmoins la moins comprise² », à tel point que nous pourrions attendre de notre problématique de thèse la résolution d'une telle complexité. Il n'en est rien : nous ne ciblons que l'expression « nouvelle évangélisation » utilisée par le pape Jean-Paul II au cœur de sa théologie pastorale.

Tel un pernicieux hiatus dans l'application de cette expression « nouvelle évangélisation », quatre constats d'incohérence ont alerté notre réflexion étape après étape et ont contribué à sculpter notre problématique de thèse. Les présenter dans cette introduction générale de thèse, c'est effleurer la recherche que nous avons conduite ces dernières années jusqu'à ce que nous formulions précisément notre objectif général de thèse. Ce cheminement nous permet de comprendre et de justifier la raison pour laquelle notre thèse se situe en théologie systématique. Une telle démarche nous autorise à introduire la méthode utilisée, la structure proposée. Nous pourrions aussi aborder la démarche herméneutique choisie et la dimension critique de la thèse, bien que ces deux derniers points soient présentés en seconde partie du chapitre V de la thèse. Tel est le plan de notre introduction générale de thèse. Il commandera également le plan de notre conclusion générale de cette thèse.

Genèse du projet de thèse

Présentons succinctement chacune des quatre étapes annoncées. La première étape – générale – pourrait s'apparenter à une prise de conscience. En effet, notre expérience dans le domaine pastoral, que ce soit en Amérique du Nord, en Amérique latine ou

¹ La totalité de la thèse utilise le nous de politesse, ce qui entraîne une adaptation grammaticale sylleptique.

² WEIGEL. *Jean-Paul II. Témoin...*, 1 173 p.

précédemment en Europe, nous a placé devant le fait que l'expression « nouvelle évangélisation » n'était que trop souvent le fourre-tout de diverses méthodes pastorales qui imposaient leur crédibilité en s'octroyant – tel un label – le qualificatif de « nouvelle évangélisation³ ».

La seconde étape – fruit de notre expérience – se trouve en lien à la mise en place de la méthode *Alpha*⁴, travail pastoral que nous avons réalisé et suivi durant près de cinq années. Appliquée au champ pastoral de l'Église dans la mouvance de la « nouvelle évangélisation », nous avons pu constater chez nos pairs que cette méthode – pourtant considérée par son fondateur comme œcuménique – était, soit assimilée à une pastorale de sacramentalisation, soit utilisée comme pastorale de substitution pour faire face au vide abyssal provoqué par une Église en mal d'évangélisation. Constatation que corrobore la difficulté d'attacher à l'expression un contenu théologique défini.

La troisième étape – académique – exploite les conclusions de notre mémoire de maîtrise déposé en 2008⁵. Qualifié d'une analyse praxéologique de la méthode d'évangélisation *Alpha* mise en œuvre dans une paroisse catholique du Canada, ce mémoire entérinait l'hypothèse exprimée à l'étape précédente en soulignant une inconnue paradoxale tapie en amont de cette méthode *Alpha*, en amont de toutes ces méthodes dites de la « nouvelle évangélisation » : quelle valeur pastorale pouvait-on leur reconnaître sans avoir auparavant vérifié si l'expression était bien porteuse d'un contenu théologique ? Et si oui, duquel ?

³ On peut trouver une documentation abondante sur les méthodes dites de la nouvelle évangélisation. Cf. Jean-Marie LUSTIGER, Ivan DIAS, Pierre d'ORNELLAS et al. (2005), *Vous serez mes témoins*, Paris, Parole et Silence, 200 p. ; cf. Claude DAGENS. (2009), *Aujourd'hui l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 235 p. ; cf. Jean-Baptiste MAILLARD. (2009), *Dieu est de retour. La nouvelle évangélisation de la France*. Paris, L'œuvre, 380 p. ; cf. Jean-Luc MOENS. (2009), *Si Dieu donne son salut à tout homme, pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Actes du colloque, 5-8 février 2006, Rome, Emmanuel, 224 p. ; cf. Pierre LE BOURGEOIS. (2010), *Pour annoncer l'Évangile aujourd'hui*, Paris, Salvator, 206 p.

⁴ « (...) *Alpha*, méthode d'évangélisation née il y a une vingtaine d'années chez les anglicans, et déjà pratiquée dans quelque 300 paroisses catholiques ou protestantes en France. » Jean RIGAL. (2005), « La nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », dans *Nouvelle Revue théologique (NRT)*, vol. 127, n° 3, Centre national de recherche scientifique (CNRS), version PDF, p. 445.

⁵ Cf. Jean-Marc BARREAU. (2008), *Un nouveau souffle offert à la praxéologie pastorale, pour un bilan ecclésial de l'expérience Alpha à la paroisse Saint-Pierre de 1999 à 2004*, Mémoire de maîtrise, Faculté de théologie et de sciences des religions, Montréal, Université de Montréal, 125 p.

La quatrième et dernière étape – prospective – regarde la création en 2011 par la Curie romaine du dicastère pour la « nouvelle évangélisation⁶ », suivie par l'annonce de la convocation d'un synode général à l'automne 2012 consacré à la « nouvelle évangélisation⁷ », par la publication des *Lineamenta*⁸ remis à l'ensemble des conférences épiscopales du monde entier pour s'y préparer⁹ et par celle de l'*Instrumentum Laboris*¹⁰ remis aux mêmes institutions. Il nous apparaît qu'à ce jour, ces initiatives expriment davantage la volonté de l'Église, soit de faire oublier un malaise institutionnel croissant, soit de remobiliser l'ensemble des croyants, en omettant dans les deux cas de conduire un labour théologique ayant pour objectif de préciser ce qu'est théologiquement la « nouvelle évangélisation » et la conjoncture qui la rend opportune face aux défis du XXI^e siècle.

Quatre étapes donc, qui, graduellement, nous conduisent à la formulation de la problématique traitée dans cette thèse. Quelle valeur, quel contenu théologique est réellement attaché à l'expression « nouvelle évangélisation » ? C'est là l'interrogation qui a dynamisé notre champ de recherche durant ces dernières années, confortée par le fait qu'« (...) aucune synthèse théologique n'a vu le jour jusqu'à maintenant sur ce sujet de la nouvelle évangélisation (...) »¹¹.

Objectif général de thèse

Pourtant, notre objectif général de thèse devait encore se préciser. En effet, en reconnaissant que Jean-Paul II a été le divulgateur de l'expression « nouvelle évangélisation », il nous a semblé judicieux de consacrer spécifiquement notre recherche à

⁶Cf. BENOÎT XVI. *Lettre apostolique en forme de Motu Proprio*, en vue du synode, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_benxvi_apl_20100921_ubicumque-et-semper_fr.html, Visité le 25 septembre 2010.

⁷ Cf. ZENIT. *Le prochain synode sera consacré à la nouvelle évangélisation*, <http://www.zenit.org/article-25845?l=french>, Visité le 30 octobre 2010.

⁸ Cf. CITÉ DU VATICAN. *Lineamenta. Dicastère pour la nouvelle évangélisation*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_fr.html, Visité le 5 mars 2011.

⁹ Cf. Jean-Marc BARREAU. (2011), « Lecture critique des *Lineamenta*. Vers le synode 2012 sur la nouvelle évangélisation », p. 8-16, dans *Esprit et Vie*, n° 239, Paris, Cerf, 64 p.

¹⁰ CITÉ DU VATICAN. *Instrumentum Laboris. La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne*, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_fr.html, Visité le 24 juin 2012.

¹¹ Mario SAINT-PIERRE. (2008), *Les fondements bibliques de la croissance au service de la nouvelle évangélisation*, Coll. L'Église en croissance, vol. 1, Québec, Néhémie, 230 p.

l'étude du contenu théologique de ladite expression tel qu'introduit par le pape tout au long de son pontificat. C'est donc là le choix que nous avons posé, qui nous permet de définir précisément quel est l'objectif général de cette thèse : chercher à systématiser le contenu théologique du concept de « nouvelle évangélisation » à la lumière de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II.

Dès lors, cette thèse refuse le piège du discours apologétique qui consisterait, par exemple, à étayer la théologie du corps¹² développée par Jean-Paul II. À l'opposé, elle refuse de conduire une étude critique de l'œuvre du pape philosophe qui soit exhaustive. De la même façon, cette thèse n'a pas non plus pour objectif d'étudier la genèse ni l'évolution de l'expression « nouvelle évangélisation ». À ce sujet, l'état de la question pourrait prêter à confusion. Parce que son chapitre I regarde la genèse de l'expression sur chacun des cinq continents, parce qu'il donne un accent particulier à cette genèse à partir de l'Église latino-américaine, nous pourrions penser à une confusion des genres. Parce que son chapitre II fait une synthèse de l'ensemble des textes de Jean-Paul II sous l'angle de deux axes d'analyse, nous pourrions trop rapidement conclure à un essai décrivant l'évolution de l'expression dans les textes de Jean-Paul II. Dans les deux cas, il n'en est rien, l'objectif général visé est bien celui de la recherche d'un contenu théologique. Ni apologétique, ni essentiellement critique, ni uniquement historique ou philologique, notre effort de recherche est bien celui de systématiser le contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

En cherchant à éviter le galvaudage abusif de l'expression « nouvelle évangélisation » dénoncé au début de cette introduction, nous faisons le choix ascétique de nous limiter à cet objectif général. Bien que la genèse de sa problématique soit qualifiée de la praxéologie – et donc d'une théologie pratique –, notre thèse s'inscrit dès lors dans un autre champ d'étude. Viser à la systématisation du contenu théologique du concept de « nouvelle évangélisation » tel que proposé par la vision pastorale de Jean-Paul II, c'est se situer, de fait, dans le champ de recherche de la théologie systématique. Cette théologie impliquera donc que nous adoptions une méthode de recherche précise, une structure définie, une herméneutique particulière, une dimension critique inhérente à notre démarche enfin.

¹² JEAN-PAUL II. (2004), Osservatore romano (trad. 2007), *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 694 p.

Méthodologie

Notre méthode de travail consiste d'abord à retenir le texte le plus approprié à notre objectif général de thèse, texte que nous appellerons *texte fondateur* – premier objectif spécifique de thèse –. Ensuite, elle s'attache à définir les référents théologiques à partir du texte fondateur en vue de l'analyse théologique – deuxième objectif spécifique de thèse –. Elle vise enfin à mettre en lumière les dominantes théologiques de la « nouvelle évangélisation » – troisième objectif spécifique de thèse – dans un effort de systématisation effectué par trois regards synoptiques. Chacun des trois objectifs spécifiques structure la première partie du chapitre V de la thèse qui précise, pour chacun d'entre eux, les concepts utilisés.

Pour ce qui est du choix du *texte fondateur*, notre méthode consiste à retenir, au regard des alinéas les plus saillants présentés par l'état de la question de la thèse, le texte du pontificat de Jean-Paul II qui semble le plus riche sur le plan de sa théologie pastorale. La lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, publiée en 1994 par le pape Jean-Paul II, émerge entre eux tous puisqu'il a pour but de faire entrer l'Église, à l'aube de l'an 2000, dans le troisième millénaire. Le chapitre VI de la thèse développe précisément ce point de vue. Notre méthode de travail consiste à retenir de ce *texte fondateur* les référents théologiques suggérés dans le texte par le pape en vue de notre systématisation à venir. Au nombre de trois, ils constituent le corps théologique de la thèse où ils seront analysés selon un ordre systématique et non chronologique.

Le premier de ces référents théologiques est l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) publiée par le pape Paul VI au lendemain du concile Vatican II. Le *texte fondateur* affirme que s'y trouvent présentes les bases de la « nouvelle évangélisation ». Il convient donc qu'il soit présenté en premier. Le second de ces référents théologiques est l'ouvrage *Aux sources du renouveau* (1981) publié par Wojtyła dans le but d'y livrer sa vision pastorale du concile Vatican II. Le *texte fondateur* nous y renvoie indirectement quand il affirme que la « nouvelle évangélisation » est l'application pastorale du concile Vatican II. Le troisième de ces référents théologiques est l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* (1999) publiée par Jean-Paul II à la veille du jubilé de l'an 2000. Le

texte fondateur le met en exergue puisque cette exhortation postsynodale est la seule à avoir eu pour thème explicite la « nouvelle évangélisation ».

Ces trois référents théologiques sont analysés à partir d'une herméneutique qui ouvre à un regard critique défini, nous y venons. En effet, à chacun de ces référents théologiques est rattaché – dans le chapitre qui lui est subséquent – un regard synoptique. Si les « référents théologiques » renvoient aux trois textes à analyser que nous venons de citer, les « regards synoptiques » conduisent, eux, à leur synthèse théologique. Nous avons donc autant de regards synoptiques que de référents théologiques. Au cœur de notre méthodologie, chaque regard synoptique réalise une synthèse théologique de l'évolution de la systématisation en cours, préparant en cela la conclusion générale de thèse. Nous gardons d'ailleurs le terme de synthèse et pour les regards synoptiques et pour la conclusion générale de thèse.

Troisième référent théologique

Si nous voulions justifier le choix de notre troisième référent théologique – l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* (1999) –, nous avancerions quatre raisons qui nous ont déterminé dans notre choix.

Premièrement, tous les synodes postconciliaires – et leurs exhortations – abordent la question fondamentale de la nouvelle évangélisation. Quand Jean-Paul II, dans notre *texte fondateur*, souligne que la « série des synodes¹³ » commencée après le concile Vatican II – synodes généraux et synodes continentaux, régionaux, nationaux et diocésains – a pour « (...) thème fondamental l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation¹⁴ (...) », n'induit-il pas par là-même que les exhortations qui leur sont liées ont, elles-aussi, pour thème fondamental l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation ? Comme les autres exhortations apostoliques postsynodales, notre troisième référent théologique a pour thème la nouvelle évangélisation, première raison de notre choix. Deuxièmement, à la différence des autres synodes postconciliaires, le synode pour l'Amérique aborde explicitement quant à lui la problématique de la nouvelle évangélisation. C'est en effet quand le pape regarde

¹³ *Idem.* (1994), *Tertio Millennio Adveniente. À l'aube de l'an 2000*, (TMA), Lettre apostolique, Montréal, Médiaspaul, n° 21, p. 27.

¹⁴ *Ibid.*, n° 21, p. 27.

– dans le chapitre quatre de notre texte fondateur – ce qu’il appelle la préparation « immédiate¹⁵ » de l’événement jubilaire, qu’il s’attarde sur ce qui deviendra notre troisième référent théologique. Attentif à la demande des cardinaux et des évêques, il se fait l’écho du besoin particulier « (...) d’un synode pour les Amériques sur la *problématique de la nouvelle évangélisation* (nous soulignons)¹⁶. » Cette insistance du pape pour l’exhortation apostolique *Ecclesia in America* est la deuxième raison de notre choix.

Troisièmement, à la différence des autres synodes préparatoires, le thème de celui-ci est directement influencé par l’Église d’Amérique latine. Nous aurons l’occasion de parler de l’histoire de la conférence générale de l’épiscopat latino-américain (CELAM) en lien à la nouvelle évangélisation au chapitre I de la thèse. Mais soulignons ici que c’est sous son influence que Jean-Paul II propose le thème du synode pour l’Amérique. Il l’affirme en ces termes : « La dernière conférence générale de l’épiscopat sud-américain a accueilli, en accord avec l’épiscopat nord-américain, la proposition d’un synode pour les Amériques sur la problématique de la nouvelle évangélisation dans les deux parties de ce continent, par leur origine et leur histoire (...)¹⁷. » L’influence du CELAM est la troisième raison de notre choix. Quatrièmement, le fait est que cette exhortation consacre deux pôles de son écriture à la nouvelle évangélisation. Nous le constaterons au chapitre XII de la thèse. Le premier se situe dans l’introduction générale de l’exhortation (*EiA* 6), alors que le second occupe la totalité du dernier chapitre de l’exhortation (*EiA* 66-74). Quatrième raison à notre choix.

Outre le fait que l’exhortation soit parmi l’ensemble des exhortations l’une des plus proches de l’événement jubilaire bimillénaire cher à la vision pastorale de Jean-Paul II, le choix de ce troisième référent théologique trouve ci-dessus quatre raisons difficilement discutables. Une étape ultérieure à cette thèse nous permettra de conduire une analyse comparative entre ce troisième référent théologique et l’exhortation post-synodale *Ecclesia in Europa*.

¹⁵ *Ibid.*, n° 29, p. 37-38.

¹⁶ *Ibid.*, n° 38, p. 49-50.

¹⁷ *Ibid.*, n° 38, p. 49-50.

Structure

Avant que d'aborder l'herméneutique et la critique, regardons la structure de la thèse. Nous avons structuré notre recherche en trois parties, au long de treize chapitres. La première partie de thèse porte sur l'état de la question. Développée en quatre chapitres, elle ouvre des champs de recherche qui justifient amplement l'entreprise. Le chapitre I est historique ou chronologique. Il laisse présager l'évolution du concept autant sur chacun des cinq continents que durant les presque 27 années de pontificat de Jean-Paul II. Le chapitre II est une analyse axiale. Cette analyse revisite l'ensemble des écrits du pontificat de Jean-Paul II pour y répertorier toutes les citations de l'expression « nouvelle évangélisation ». De la synthèse de l'axe thématique, à celle de l'axe chronologique, jusqu'à l'analyse de la conjonction des deux synthèses, ce chapitre aboutit à de nouvelles pistes d'analyse que nous n'aurions pu soupçonner si elles n'avaient été conduites à leurs fins, et que nous intégrerons dans notre thèse. Le chapitre III, lui, est conceptuel. Il permet à l'ensemble de la thèse de mettre en perspective le fruit de notre recherche. Le chapitre IV regarde le rapport à la culture. Nous y parlons de culture postchrétienne. Considéré relatif en début de recherche, il marquera la conclusion de thèse sous le biais de la prospective.

La deuxième partie de thèse se construit autour de deux chapitres. Le chapitre V s'intitule « Cadre de procédures pour la recherche ». Autour des trois objectifs spécifiques de thèse, le corpus de textes est situé, les auteurs utilisés sont présentés, le cadre conceptuel est précisé, l'herméneutique est dévoilée. C'est conscient que tout acte de lecture s'inscrit dans une démarche herméneutique définie que nous conduirons le chapitre VI de la thèse. Appliqué à notre *texte fondateur*, il a pour but de mettre à jour les référents théologiques que nous analyserons dans la troisième partie de thèse, tout en y proposant une systématisation de la théologie pastorale à partir de la vision pastorale de Jean-Paul II.

La troisième et dernière partie de thèse présente et analyse nos trois référents théologiques à travers quatre chapitres distincts, puisque le premier des référents est analysé en deux chapitres. Dans le souci de mettre à jour les dominantes théologiques de l'expression « nouvelle évangélisation », nous intercalerons après l'analyse de chaque référent théologique trois fois un autre chapitre. Ces chapitres supplétifs porteront le nom de regards

synoptiques. Ainsi les chapitres VII et VIII ouvriront sur le chapitre IX au regard synoptique I. Le chapitre X ouvrira sur le chapitre XI au regard synoptique II. Le chapitre XII ouvrira sur le chapitre XIII au regard synoptique III. Telle est la structure d'ensemble de notre thèse.

Herméneutique

Notre démarche herméneutique se trouve ainsi présentée dans la deuxième partie du chapitre V de la thèse, le cadre de procédures pour la recherche. Elle s'offre comme un acte de lecture défini par une double tension. La première tension provient de la mise en rapport de la question initiale qui a guidé la construction du texte avec la question qui conduit notre recherche. La seconde tension est suscitée par la conjonction entre la richesse théologique du texte lui-même et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui. Notre chapitre V concentrera cette seconde tension autour du concept de dialogue, le dialogue au monde. Dès lors, ce concept étayé et explicité par des auteurs choisis concentrera l'aspect critique de la thèse.

Critique

Nous l'avons mentionné, l'aspect critique de cette thèse n'a pas de prétention à l'exhaustivité. Pourtant, la deuxième partie du chapitre V rappelle que toute herméneutique est en son essence critique puisqu'elle est, de par l'acte de lecture lui-même, une prise de position à l'égard du texte originel. Ceci dit, le concept de dialogue viendra cristalliser cette dimension critique autour de la question de la transmission de la vérité. Thème cher au pontificat à Jean-Paul II qui traverse l'expression « nouvelle évangélisation » comme l'ensemble de la théologie de Jean-Paul II. Puisque l'aspect critique de cette thèse remet en cause le soubassement anthropologique à cette transmission dialogique, c'est l'œuvre du pape philosophe dans son ensemble qui est visée jusqu'à la totalité de ses ramifications théologiques. Dans le souci de respecter notre méthodologie de travail, ce travail critique sera abordé à la fin de chacun des trois regards synoptiques. Nous reprendrons alors cette analyse critique dans la conclusion générale de la thèse.

Les concepts

Le chapitre V de la thèse – cadre de procédures pour la recherche – est structuré autour des trois référents théologiques de la thèse. Lors de la présentation de chacun d’entre eux, nous présentons et nous justifions rigoureusement les concepts qui y sont attachés. Pourtant, parce que deux d’entre eux apparaissent déjà lors de l’état de la question de la thèse, il nous a semblé nécessaire de les présenter dès maintenant. Il s’agit du concept « vitaliste » de la « nouvelle évangélisation » auquel se rattache celui de « praxique ».

Le concept vitaliste se retrouve dans l’état de la question à partir de deux auteurs. Le premier auteur est Philibert¹⁸. Il propose une analyse de l’ensemble des écrits de Jean-Paul II sur le thème de la « nouvelle évangélisation » selon un point de vue axial – thématique et chronologique – où il fait allusion au « nœud vital » de la « nouvelle évangélisation » dans une référence empruntée à notre troisième référent théologique : « Que chacun se souvienne que le nœud vital de la nouvelle évangélisation doit être l’annonce de (...) la vie de Jésus-Christ (*EAm* 66). » Cette thématique de vie traverse l’ensemble de la vision de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation, unifiant christologie, ecclésiologie, et pneumatologie. Ce qui permettra d’écrire en note de bas de page 9 du chapitre V : « Nous parlons de *vision pastorale unifiée* à cause de l’articulation organique du triptyque christologie-ecclésiologie-pneumatologie. L’anthropo-théologie wojtylienne qualifiera ce concept. Concept qualifié de *vitaliste*. Vitaliste dans le sens où la dynamique vitale n’émerge pas d’un principe autre que celui du vivant dont nous parlons : le dévoilement du Verbe fait chair. » Dans son analyse axiale, Philibert attache cette notion vitaliste à la personne même de Jean-Paul II : selon lui, la « nouvelle évangélisation » se qualifie de cette vision pastorale unifiée par le triptyque mentionné certes, mais aussi par le vécu de ce pape qui a voulu être durant sa vie entière le premier témoin de la « nouvelle évangélisation ».

¹⁸ Cf. Jean PHILIBERT. (2004), *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation, lettres encycliques, lettres apostoliques, exhortations apostoliques, exhortations apostoliques postsynodales, homélies, lettres, discours, allocutions, messages, audiences, 1978-2004*, France, [s. n.], non publié, 116 p.

C'est pourtant Illanes¹⁹ qui nous rend le plus attentif à ce concept, nous le verrons dans l'état de la question. Pour le théologien, le contenu théologique de la « nouvelle évangélisation » se traduit à deux niveaux : le premier, verbal ou expressif –, nous parlerons de la dimension dialogique de la nouvelle évangélisation – ; le second, vital ou source d'une praxis –, nous parlerons de dimension vitaliste et praxique de la « nouvelle évangélisation ». Praxique, puisque ce surcroît de vie se traduit dans une praxis ecclésiale. L'utilisation de ces différents néologismes ne se justifie que par notre souci de cristalliser le contenu théologique du concept de « nouvelle évangélisation ».

Nota bene

Notons que seule cette introduction générale de thèse met entre guillemets l'expression « nouvelle évangélisation ». Par la suite, pour alléger l'écriture de la thèse, nous ne reproduirons pas cette nomenclature. Notons aussi que nous avons convenu pour chacun des textes principaux qui composent cette thèse – le *texte fondateur* et les trois référents théologiques – qu'ils soient regardés comme suit : présentation, résumé si nécessaire, analyse.

Au sujet de la bibliographie de thèse, notons qu'il s'agit d'une bibliographie sélective d'ouvrages lus et, pour une grande majorité, repris dans la thèse. Si l'ensemble des textes officiels de Jean-Paul II qui servent l'état de la question se trouvent collectés dans un CD-ROM mentionné dans la bibliographie sous une seule référence, chacun d'entre eux qui a été lu et étudié au cours de notre parcours doctoral est cité séparément en bibliographie à partir du site web officiel du Vatican.

Notre conclusion de thèse comprendra trois parties. La première partie propose une synthèse théologique du concept de « nouvelle évangélisation » à la lumière des trois regards synoptiques, avant que d'offrir notre positionnement personnel quant aux aboutissants pastoraux de ce concept et quant à sa critique. La deuxième partie offre un retour sur le cadre de procédures pour la recherche. La troisième partie, elle, amorce deux prospectives.

¹⁹ Cf. José Luis ILLANES. (1997), "Perspectivas Para la Nueva Evangelización", in *Scripta Theologica*, vol. 29, n° 3, CNRS, versión PDF, p. 749-770.

PREMIÈRE PARTIE

ÉTAT DE LA QUESTION

INTRODUCTION

CHAPITRE I

Point de vue historique

CHAPITRE II

Point de vue axial

CHAPITRE III

Point de vue conceptuel

CHAPITRE IV

Point de vue culturel

CONCLUSION

INTRODUCTION

« Le concept de nouvelle évangélisation constitue à l'évidence l'un des marqueurs du pontificat de Jean-Paul II¹. » Mais chercher à en produire l'état de la question nous demande de qualifier notre lecture des textes par un plan et une méthodologie définis.

Ce plan comprend quatre chapitres : le premier est historique. Le second s'attache plus directement à une lecture accompagnée et exhaustive des textes de Jean-Paul II sur la question, selon deux axes définis. Le troisième chapitre est essentiellement conceptuel. Quant au dernier, il regarde le point de vue culturel. Nous tenons à préciser que si le premier chapitre de cet état de la question est historique et que le second propose une sorte de philologie de l'ensemble des publications de Jean-Paul II, l'ensemble de cet état de la question reste unifié par notre objectif général de thèse : une systématisation du contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

La méthodologie qui traverse nos quatre chapitres demeure attentive à produire pour chacun d'eux une synthèse qui reconnaisse parmi les auteurs des éléments théologiques soit convergents, soit divergents. Ceux-ci mettront à jour l'état de la recherche effectuée jusqu'à maintenant. Mais par défaut, ces éléments mettront aussi en évidence les champs manquant à cette recherche, ceux-là mêmes qui font l'objet de notre thèse et qui nous sont nécessaires pour systématiser son contenu théologique.

Les chapitres

Le premier chapitre est conduit par Claude Champagne². Comme pour chacun des auteurs principaux, nous le présentons plus avant. Retenons ici que Champagne nous offre une synthèse de la manière dont le pape Jean-Paul II a mis en avant l'expression *nouvelle*

¹ Michel DENEKEN. (2006), « La mission comme nouvelle évangélisation », dans *Revue des Sciences religieuses (RSR)*, vol. 80, n° 2, CNRS, version PDF, p. 217.

² Cf. Claude CHAMPAGNE. (1992), « La nouvelle évangélisation : la pensée de Jean-Paul II », dans *Kerygma*, vol. 26, [s. n°], Ottawa, CNRS, version PDF, p. 247.

évangélisation lors de ses visites sur les différents continents³. Cet apport est complété par une analyse proposée par Antonio González Dorado⁴. Professeur en dogmatique, celui-ci s'intéresse particulièrement à la théologie de la nouvelle évangélisation développée aux différentes conférences du CELAM⁵. Nous intégrons son analyse puisqu'elle fait ressortir l'émergence de l'expression en amont de Jean-Paul II dans le contexte ecclésial latino-américain de l'organe épiscopal du CELAM. Parce que l'analyse de González Dorado s'étend de la conférence de Medellin (1968) à l'*Instrumentum Laboris* produit pour la conférence de Saint-Domingue (1992), nous la complétons avec un article publié par Bernard Lestienne. À la lumière de la conférence d'Aparecida (2007), ce dernier fait ressortir les points forts de chacune des conférences du CELAM. Retenons que Lestienne travaille à l'Institut brésilien de développement (IBRADES) qui est un organisme annexe de la conférence nationale des évêques brésiliens (CNEB).

Le second chapitre reprend et prolonge le travail de Jean Philibert⁶. Nous le présentons plus avant avec les auteurs principaux qui instruisent l'état de la question. Ce pasteur produit une recension exhaustive de l'emploi par Jean-Paul II de l'expression *nouvelle évangélisation*. Celle-ci est enregistrée dans un CD-ROM qui rassemble l'ensemble des textes de Jean-Paul II publiés par la Documentation catholique (DC), de 1978 à 2003⁷. Philibert en propose deux axes. Le premier est thématique, le second chronologique. Reprenant ses discours, ses homélies et ses encycliques, cette cartographie axiale s'étend du début du pontificat de Jean-Paul II – le 16 octobre 1978 – jusqu'à la fin de l'année 2003. Afin d'éviter les redondances, le premier axe de lecture se limitera à un survol des textes

³ Notons que Champagne offre trois articles. Celui de 1992, que nous venons de citer. Il regarde directement le sujet de notre thèse : « La pensée de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation ». Celui publié en 1993 qui porte sur le « Cheminement des évêques européens à l'intérieur des symposiums du conseil des conférences épiscopales d'Europe et du synode des évêques pour l'Europe de 1991. » Cf. *Idem*, (1993), « La nouvelle évangélisation chez les évêques des Églises d'Europe (lors des symposiums du CCEE et du synode européen de 1991) », dans *Kerygma*, vol. 27, n° 60, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 65-91. Puis celui de 1994 qui porte sur « La manière dont la nouvelle évangélisation a été perçue » par ce que Champagne appelle les différents pays dits du « Premier-Monde » (nous comprenons Europe de l'Ouest et Amérique du Nord). Cf. *Idem*, (1994), « La nouvelle évangélisation chez les évêques des Églises du Premier-Monde », dans *Mission*, vol. 1, n° 1, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 95-135. Parce que les deux derniers articles ne traitent pas directement de notre sujet, nous ne retenons pour notre étude que le premier des trois.

⁴ Cf. Antonio GONZÁLEZ DORADO. (1993), « Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina », in *Estudio Agustiniiano*, vol. 28, n° 2, CNRS, versión PDF, p. 267-293.

⁵ Nous précisons le terme plus en avant.

⁶ Cf. Jean PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, 116 p.

⁷ Cf. DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (2003), *Jean-Paul II*, [CD-ROM, 2003], Paris, Téqui.

qui seront analysés plus en profondeur dans l'axe de lecture suivant. Puis, après avoir complété la recension de Philibert jusqu'à la fin du pontificat de Jean-Paul II, soit le 2 avril 2005, nous proposerons une synthèse du second axe de lecture. Dès lors, nous pourrions mettre en rapport les deux axes.

Le troisième chapitre intégrera les travaux conceptuels proposés par John Gorski, Avery Dulles et Michel Deneken, trois auteurs principaux que nous présentons aux prochains paragraphes.

Le quatrième chapitre s'emploiera à présenter l'analyse de deux auteurs principaux, Antonio Trobajo Díaz et José Luis Illanes. Ces deux analyses nous offriront deux regards différents sur le concept de la nouvelle évangélisation dans son rapport à la culture.

Les auteurs⁸

Présentons plus précisément chacun des auteurs principaux qui conduisent cet état de la question. Champagne s'impose comme l'auteur principal du premier chapitre. Docteur en missiologie de l'université de la Grégorienne à Rome, il est professeur émérite de l'Institut des Sciences de la Mission à l'université Saint-Paul à Ottawa⁹.

Philibert, lui, est l'auteur principal du second chapitre. Prêtre, théologien, formé dans le diocèse d'Avignon, il est de la génération du pontificat de Jean-Paul II. Engagé dans une réflexion sur les différentes méthodes d'évangélisation développées dans ce diocèse du sud de la France, c'est à ce niveau qu'il s'est intéressé à l'expression *nouvelle évangélisation* et qu'il a réalisé cette recension selon les deux axes déjà introduits.

Le troisième chapitre se construit autour de trois auteurs principaux. Le premier, Gorski¹⁰, a été, entre autres, secrétaire au département de mission du CELAM¹¹ de 1975 à la

⁸ Pour les auteurs cités pour la première fois, nous les indiquons par leur prénom et par leur nom ; ensuite, seulement par leur nom, ceci afin d'alléger la lecture de la thèse.

⁹ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, bas de page 1, p. 247.

¹⁰ Cf. John F. GORSKI. (2007), "Setting the Theme: How the Church Has Grown in Her Understanding of Mission and Evangelization", in *Mission*, vol. 14, n° 1, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 49.

conférence de Puebla en 1979¹². Après l'obtention de son doctorat en missiologie à l'université de la Grégorienne à Rome en 1984, il est nommé directeur national des Sociétés de Missions pontificales en Bolivie. Depuis 1989, il enseigne la théologie de l'inculturation, l'œcuménisme et la missiologie à l'université catholique bolivienne de Cochabamba. Le second, Dulles, est décédé en 2008. Il enseignait principalement à la *Catholic University of America* de Washington, à l'université catholique de Louvain et à l'université pontificale de la Grégorienne. Ses champs d'expertise étaient l'ecclésiologie et l'œcuménisme. Le troisième auteur est Deneken. Professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, dont il a été le doyen de 2001 à 2009, il a été par surcroît vice-recteur de l'université de Strasbourg. Spécialisé en christologie et en ecclésiologie, il s'est investi principalement dans les questions œcuméniques, et plus particulièrement dans les relations entre l'Église catholique et les Églises de la Réforme.

Le quatrième et dernier chapitre est structuré autour de deux auteurs¹³. Docteur en théologie systématique, Trobajo Díaz est chercheur au *Studium Legionense* à Rome. Illanes¹⁴, quant à lui, est docteur en théologie fondamentale à l'université du Latran. Il a été professeur de théologie dogmatique au collège romain de la Sainte-Croix à Rome. Il est professeur extraordinaire en théologie fondamentale et dogmatique de la Faculté de théologie de l'université de Navarre en Espagne.

¹¹ Il s'agit de la conférence épiscopale latino-américaine (CELAM), en espagnol : *El Consejo Episcopal Latinoamericano*. Il est composé d'évêques délégués des 22 conférences épiscopales d'Amérique latine – 800 évêques pour 675 diocèses –. L'organisation s'est réunie 5 fois entre 1955 et 2007, sur convocation du pape : Rio de Janeiro en 1955 (Brésil) – c'est l'origine du CELAM – ; Medellin en 1968 (Colombie), *L'Église dans la transformation actuelle de l'Amérique latine* ; Puebla en 1979 (Mexique), *L'évangélisation dans le présent et l'avenir de l'Amérique latine* ; Saint-Domingue en 1992 (République Dominicaine), *La nouvelle évangélisation, promotion humaine, et culture chrétienne* ; Aparecida en 2007 (Brésil), *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*.

¹² Nous verrons, dans cette recension, l'importance de cette conférence organisée par le CELAM – en prise directe avec l'exhortation *Evangelii Nuntandi (EN)* publiée en 1975 par le pape Paul VI – du fait des nombreuses fois où le pape Jean-Paul II y fait référence pour justifier le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation*. Nous renvoyons à l'homélie donnée par le pape Jean-Paul II en introduction à cette conférence. Cf. JEAN-PAUL II. (Janvier 1979), « Discours pour l'ouverture des travaux de la III^e conférence de l'épiscopat latino-américain », dans *DC* (février 1979), n° 1758, p. 164-172. Nous renvoyons aussi à l'analyse théologique de cette conférence latino-américaine proposée par Jean-Paul II à la collégialité épiscopale, lors de son audience générale du mois de février 1979. *Idem*, (février 1979), « La collégialité épiscopale à la conférence de Puebla », Audience générale, dans *DC* (mars 1979), n° 1759, p. 208-210. Le fait que Gorski ait été secrétaire général du CELAM lors de cette conférence latino-américaine en 1979, renforce son autorité théologique sur le thème de la nouvelle évangélisation.

¹³ Cf. Antonio TROBAJO DÍAZ. (1998), "Evangelización y Tercer Milenio", in *Studium Legionense*, n° 39, Italia, CNRS, version PDF, p. 33-70. *Idem*, (1995), "Boletín Bibliográfico Sobre Nueva Evangelización", in *Studium Legionense*, n° 36, Italia, CNRS, versión PDF, p. 255-299.

¹⁴ Cf. ILLANES. "Perspectivas...", in *Scripta theologica*, p. 749-770.

Quelques remarques techniques

Avant que de conclure cette introduction générale de l'état de la question, il est important de retenir quatre points techniques.

Précisons que les ouvrages ou les textes publiés en espagnol seront présentés en français, tandis que nous reproduirons en bas de page, dans leur édition d'origine, l'essentiel des textes traduits.

En raison du nombre important de références bibliographiques en lien avec cette recension, nous utiliserons une nomenclature bibliographique particulière pour les bas de page de cette partie I. Cela permettra au lecteur d'aller plus facilement aux sources utilisées. Ainsi, l'abréviation *DC* renvoie et à Jean-Paul II comme auteur et au titre de la revue. Pour la partie II et la partie III de la thèse, nous unifierons la nomenclature des bas de page de manière classique du fait même que nous n'aurons plus à nous servir du CD-ROM.

Pour alléger l'écriture de l'ensemble de la thèse, nous choisissons, à l'encontre des usages du langage ecclésiastique, d'orthographier les termes suivants non pas avec une majuscule, mais avec une minuscule : an 2000, assemblée, communauté, concile, conférence, conseil, constitution, décret, dogme, grand jubilé, impératif évangélique, incarnation, jubilé, père (synodal), rédemption, règne, salut, synode, etc. Enfin, notons que cette introduction de la partie I de la thèse se justifie uniquement par le statut de l'état de la question. Nous ne reproduirons pas d'introduction pour les parties II et III de la thèse. La conclusion de la partie I de la thèse est, elle aussi, exclusive de cette partie I de thèse.

CHAPITRE I

POINT DE VUE HISTORIQUE

1. Introduction

Champagne¹ justifie l'importance donnée à l'expression *nouvelle évangélisation* sous le pontificat de Jean-Paul II par deux documents majeurs du souverain pontife. Il s'agit de l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (CfL, 1988), et de l'encyclique *Redemptoris Missio* (RM, 1990). Pourtant, l'auteur enracine l'expression en amont du pontificat de Jean-Paul II.

Il situe directement cet enracinement sur la période conciliaire et postconciliaire. En effet, il rappelle que le « (...) synode romain de 1974 (...) offre à l'Église l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii Nuntiandi* (1975) dont le thème est l'évangélisation du monde moderne². » Il souligne qu'elle introduit une notion universaliste de l'évangélisation, apparue dans la théologie du concile Vatican II³, – celle qui consiste à dépasser la dimension géographique traditionnellement liée au concept de pays de mission –.

Il le fait indirectement pour la réalité latino-américaine. En effet, le théologien retrace l'historique des différentes citations de l'expression *nouvelle évangélisation* déclinées depuis leur genèse pour chacun des cinq continents durant le pontificat de Jean-Paul II. Il y souligne que l'expression *nouvelle évangélisation* était utilisée en Amérique latine avant ce pontificat. Ceci nous permet d'y attacher l'analyse que González Dorado fait dudit concept à la lumière de la réalité autochtone du continent latino-américain et de l'institution du CELAM.

Ce chapitre I de thèse se structure dans un premier temps autour de la présentation de l'expression à partir des cinq continents. Puis il intègre la présentation de González Dorado

¹ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 247.

² *Ibid.*, p. 248.

³ Champagne renvoie là au décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes* (AG). Il souligne que le décret (§ 6) précise que ce sont les transformations profondes de l'humanité qui appellent à une nouvelle activité missionnaire universelle.

sur la réalité autochtone du continent latino-américain. Il se termine ensuite par l'analyse des deux textes majeurs cités en soulignant leur référence à l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*. Tout au long de son écriture, nous demeurons attentif à l'objectif général de notre thèse ; autant nos résumés que nos analyses auront le souci d'éveiller l'état de la question à la problématique du contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* utilisée par Jean-Paul II.

2. Émergence de l'expression sur le continent d'Afrique

Si « (...) l'expression *nouvelle évangélisation* est présente dans un document des évêques du CELAM (...) à Medellin en 1968 (...) ⁴ », ce sera un an après son élection comme évêque de Rome (1979), lors de son voyage en Pologne à Nowa Huta, que Jean-Paul II lui-même utilisera l'expression pour la première fois ⁵. Dans cette homélie, le pape souligne non seulement le lien entre la croix et l'évangélisation ⁶, mais aussi celui entre la nouvelle évangélisation et le nouveau millénaire ⁷. Une fois l'expression introduite en cette année 1979, le pape Jean-Paul II la déclinera sur chacun des cinq continents comme une constante de l'histoire ecclésiale.

Ainsi, un an plus tard (1980), le pape visite la terre d'Afrique à l'occasion du centenaire de l'évangélisation du Zaïre. « Il invite alors à une nouvelle étape de l'œuvre de l'évangélisation ⁸. » Sans qu'il y ait dans ses interventions l'expression *nouvelle évangélisation*, Champagne souligne que le pape Jean-Paul II y développe « (...) l'idée d'une nouvelle étape de l'évangélisation ⁹. » Pas en opposition à la première proclamation de l'Évangile, précise le théologien, mais au contraire dans un mouvement d'approfondissement de cette annonce qui touche la « persévérance », « (...) l'affermissement de la foi des chrétiens zaïrois déjà touchés par la première annonce de la

⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 249.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 249.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 249.

⁸ *Ibid.*, p. 249.

⁹ *Ibid.*, p. 250.

Bonne Nouvelle. »¹⁰ Deux années plus tard, soit en 1982, le pape visitait à nouveau le continent africain. Cette fois-ci, le Nigéria et le Bénin. Premièrement, il invite les évêques du Nigéria « (...) à vivre l'Évangile en profondeur¹¹. » Invitation qui, par un « changement intérieur » causé par l'Esprit Saint, conduit nécessairement à « (...) une évangélisation effective des cultures » et à une « (...) inculturation de l'Évangile (...) dans une ère nouvelle de l'évangélisation. »¹² Ceci situe le pape dans « (...) la lignée de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* (EN 14, 20) et de l'exhortation *Catechesi Tradendae* (CT 53) », rappelle Champagne. Au Bénin ensuite, Jean-Paul II « (...) invitera à poursuivre l'évangélisation, après une histoire de 120 ans d'activité missionnaire. Il y développe alors l'idée « (...) d'une deuxième étape de l'évangélisation »¹³ et justifie, là encore, son intervention par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI¹⁴.

Champagne évoque alors la rencontre, en 1985, des évêques du Cameroun, dans laquelle Jean-Paul II présente « (...) l'évangélisation comme une œuvre à entreprendre, ou à approfondir, sinon à renouveler¹⁵. » Le théologien part de ces deux derniers verbes pour accompagner et structurer son analyse. En ce qui concerne le verbe approfondir, Champagne souligne que le pape vise l'évangélisation des baptisés¹⁶. Le pape, dit-il, fait là une « (...) constatation négative : la formation à la foi est souvent restée au stade élémentaire, ce qui éclaire la fragilité de certains membres de l'Église (...). L'approfondissement de l'évangélisation des baptisés implique donc l'imprégnation des mentalités et des coutumes. » Ce qui ne peut se faire que par « l'inculturation de l'Évangile » et le « dialogue avec les religions »¹⁷. Quant au verbe renouveler, Champagne l'entend comme une autre dimension de l'évangélisation. Celle d'un dialogue avec une société nouvelle et donc en pleine mutation¹⁸.

¹⁰ *Ibid.*, p. 250.

¹¹ *Ibid.*, p. 250.

¹² Champagne précise que pour le souverain pontife, cette « ère nouvelle de l'évangélisation » ne peut se réaliser que par son agent principal, l'Esprit Saint. Il précise dès lors que le pape se situe dans la perspective d'*Evangelii Nuntiandi* (n^{os} 14, 20) et de *Catechesi Tradendae* (CT), (n^o 53). Cf. *Ibid.*, p. 250.

¹³ *Ibid.*, p. 250.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 250.

¹⁵ *Ibid.*, p. 255.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁷ *Ibid.*, p. 255.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 255.

C'est en 1987, alors que « (...) le pape parlera aux évêques malgaches dans le cadre de leur visite *ad limina* à Rome » qu'il utilise l'expression *nouvelle évangélisation* pour la première fois à l'égard du continent africain. Il est alors question de « (...) poursuivre l'évangélisation déjà commencée (...). Mais il est également question d'une nouvelle évangélisation. »¹⁹

*Une nouvelle évangélisation, qui implique la transmission de l'Évangile, et qui inclut, dans ce cadre, les étapes de l'inculturation que sont l'assimilation et la nouvelle création ou nouvelle synthèse, fruit de la rencontre entre foi et culture*²⁰.

Sur ce même continent (1989), le pape associera encore nouvelle évangélisation et inculturation²¹. Quand le pape s'adresse à la conférence épiscopale de Madagascar, alors qu'il distingue « (...) première et nouvelle évangélisation, il conclut, en affirmant que si (...) la première évangélisation vise ceux qui n'ont pas encore été vraiment initiés à la foi (...) la nouvelle évangélisation, elle, vise particulièrement le processus d'inculturation de l'Évangile²². » Dans « (...) l'avion de retour de Madagascar, il associera – en contraste avec l'expression première évangélisation – la seconde évangélisation et « (...) les Églises particulières déjà établies en Afrique, ces Églises en état de mission²³. »

Parce que l'article de Champagne date de 1992, son analyse s'arrête là. Elle ne prend donc pas en compte le synode pour le continent de l'Afrique, celui qui donnera lieu à une vaste réflexion sur la question de la nouvelle évangélisation, et auquel l'exhortation postsynodale (1995) fait largement écho²⁴. Philibert offrira cette analyse dans le prochain chapitre selon les deux axes qui caractérisent sa méthode de travail.

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁰ *Ibid.*, p. 257.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 262.

²² *Ibid.*, p. 262.

²³ *Ibid.*, p. 251.

²⁴ Cf. JEAN-PAUL II. (Septembre 1995), « *Ecclesia in Africa (Eaf)*. Sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice et vers l'an 2000 », Exhortation apostolique postsynodale, n° 18, dans *DC* (octobre 1995), n° 2123, p. 821.

3. Émergence de l'expression sur le continent d'Europe

Pour ce qui est du continent européen, Champagne nous renvoie à l'année 1982. Deux interventions du pape vont y associer « (...) Europe et évangélisation, et pourtant, sans encore reprendre la formule nouvelle évangélisation²⁵. »

La première, datée du 5 octobre, est une allocution – dans le cadre du V^e symposium des évêques d'Europe – qui a pour thème : « La collégialité des évêques d'Europe dans l'évangélisation du continent. » Jean-Paul II y rappelle l'importance de révéler l'Europe à elle-même, soulignant le lien étroit entre Église et Europe, puis il insiste sur la crise institutionnelle de ces deux entités. Il termine son « allocution » par une exhortation à une « auto-évangélisation de l'Église », ce qui, pour lui, ne veut nullement signifier une quelconque « restauration de la chrétienté médiévale »²⁶. La deuxième se situe – la même année – à Saint-Jacques-de-Compostelle.

Pour ces deux prises de parole, Champagne retient deux caractéristiques théologiques à l'expression « évangélisation » utilisée par le pape. D'abord celle de l'invitation de la part du pape à un « (...) renouveau de l'Europe dans ses racines chrétiennes, sans pour autant que cela soit un retour en arrière²⁷ », précise l'auteur. Il ne s'agit donc pas « (...) d'un intégralisme, celui-là même que l'on peut retrouver au sein de certains mouvements catholiques contemporains²⁸. » Deuxième caractéristique, celle de « (...) l'aspect positif de la présence et de l'action de l'Europe sur les autres continents²⁹. »

L'appel à l'Europe pour une nouvelle proclamation de l'Évangile n'est pas encore un appel formel à une nouvelle évangélisation. Il faut attendre 1985 pour que le pape « (...) associe, sans la nommer, l'Europe à la nouvelle évangélisation³⁰. » En effet, cette année-là, alors

²⁵ CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, n° 26, p. 251.

²⁶ *Ibid.*, p. 252.

²⁷ *Ibid.*, p. 252.

²⁸ Champagne se fait l'écho d'un discours du pape donné le 6 novembre 1988 à Strasbourg sur ce point précis. Le pape y dit, entre autres, que : « Notre histoire européenne montre abondamment combien souvent la frontière entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu a été franchie dans les deux sens (...). L'intégralisme religieux (...) paraît incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien. » *Ibid.*, p. 252.

²⁹ *Ibid.*, p. 252-253.

³⁰ *Ibid.*, p. 256.

que se déroule les travaux du VI^e symposium du conseil des conférences épiscopales d'Europe, le thème abordé est : « Sécularisation et évangélisation aujourd'hui en Europe. » De l'intervention du pape, Champagne retient le fait qu'il met en corrélation « (...) les transformations nombreuses du continent (...) » et « (...) le défi radical lancé à l'Église d'Europe. Ce qui laisse entrevoir des possibilités nouvelles et créatrices pour l'évangélisation. »³¹ Il ne s'agit pas pour le pape d'un nouvel Évangile, martèle Champagne, mais bien d'une « (...) œuvre qui est à réaliser dans la ligne d'une nouvelle synthèse créatrice entre Évangile et vie³². » C'est vraiment d'inculturation qu'il s'agit, insiste Champagne, une inculturation pour « (...) un continent européen qualifié autrefois de chrétien³³. »

Le 2 janvier 1986, le pape s'adresse aux présidents des conférences épiscopales d'Europe. Il y déplore « (...) la division des chrétiens comme obstacle important à l'évangélisation de l'Europe³⁴. » Le pape exprime donc son blâme à l'Église et non à la culture de l'Europe dont la « (...) description des transformations vécues n'est pas négative : le pape constate encore cette nouveauté qui requiert une nouvelle manière de proclamer l'Évangile³⁵. » Il n'est pas question, à proprement parler, de nouvelle évangélisation.

Là encore, puisque cette publication de Champagne est de 1992, il faudra attendre la présentation axiale de Philibert pour voir émerger l'expression *nouvelle évangélisation* dans les textes de Jean-Paul II, qui vont jusqu'à son exhortation postsynodale pour l'Europe publiée en 2003³⁶.

³¹ *Ibid.*, p. 256.

³² *Ibid.*, p. 256.

³³ *Ibid.*, p. 256.

³⁴ *Ibid.*, p. 256.

³⁵ *Ibid.*, p. 257.

³⁶ Cf. JEAN-PAUL II. (Juin 2003), « *Ecclesia in Europa (EE)*. Sur Jésus-Christ, vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'Europe », Exhortation apostolique postsynodale, n° 2, dans *DC* (juillet 2003), n° 2296, p. 668.

4. Émergence de l'expression en Amérique latine

Il nous faut retenir la journée du 9 mars 1983 – celle de la séance d'ouverture de la 19^e assemblée du CELAM à Port-au-Prince – pour dater la première formulation de l'expression dans la bouche du pape.

C'est en effet ce jour-là que le pape Jean-Paul II a choisi pour exhorter les évêques du continent d'Amérique latine à une nouvelle évangélisation³⁷. L'occasion en est celle « (...) du demi-millénaire d'évangélisation de l'Amérique latine (...). Le pape invite à une commémoration pleinement significative (...) qui soit un engagement, non de ré-évangélisation, mais de nouvelle évangélisation. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, et dans son expression³⁸. » Champagne attire alors l'attention du lecteur sur le fait que le pape ne retient pas l'expression « (...) pourtant bien connue de ré-évangélisation mais (...) insiste sur le caractère nouveau de cette activité évangélisatrice après cinq siècles d'évangélisation³⁹. » Notre théologien résume les conditions fondamentales données par le pape pour cette nouvelle évangélisation. Premièrement, il s'agit de promouvoir « (...) des vocations presbytérales et de se charger de la formation des nouveaux prêtres. » Deuxièmement, il est question de « (...) former un nombre croissant de laïcs. » Troisièmement, il s'agit de respecter « (...) l'intégralité de l'orientation formulée à la réunion du CELAM à Puebla sur l'évangélisation. »⁴⁰ De cette dernière condition, le pape souligne l'importance d'en respecter « l'intégralité », sans tomber dans le piège du « (...) réductionnisme déformant, ni des applications indues de certaines parties aux dépens des autres. »⁴¹

À Saint-Domingue, en novembre 1984, pour le cinquième centenaire de l'Église sur le continent, le pape appelle à la nouvelle évangélisation en Amérique latine⁴². Là encore,

³⁷ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 253.

³⁸ *Ibid.*, p. 253.

³⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁰ Champagne souligne que cette insistance à l'intégralité du message évangélique annonce probablement l'instruction de la congrégation pour la doctrine de la foi sur certains aspects de la théologie de la libération du 6 août 1984. Cf. *Ibid.*, bas de page 21, p. 254.

⁴¹ *Ibid.*, p. 254.

⁴² Champagne souligne que ce discours sera cité à deux reprises (notes 11 et 16) dans le message du conseil permanent de la conférence des évêques catholiques du Canada pour le 500^e anniversaire de l'évangélisation de l'Amérique. Cf. *Ibid.*, bas de page 22, p. 254.

souligne Champagne, « (...) la nouvelle évangélisation n'est pas une condamnation de la première, ni un commencement absolu, mais elle se situe dans son sillage⁴³. » Elle porte un nom : « La civilisation de l'amour⁴⁴ ».

C'est dire que dans les années 1983 et 1984, la nouvelle évangélisation s'est vue associée à la commémoration du cinquième centenaire de la première évangélisation de l'Amérique latine. Elle suppose donc une première évangélisation qui remonte, dans le cas de l'Amérique latine, à près de cinq siècles. Celle pour les Églises africaines, comme celles du Zaïre, du Nigéria ou encore du Bénin, remonte, elle, à cent, ou au plus, à cent vingt ans⁴⁵.

En Uruguay, à Salto, en 1988, le pape rappelle que c'est Jésus lui-même qui est le « premier évangéliste⁴⁶ ». Puis, dans cette même allocution, il revient sur la « (...) question d'une évangélisation neuve en son ardeur, en ses méthodes et en son expression⁴⁷. » Nouvelle dans son ardeur, car « (...) l'évangélisation s'enracine d'abord dans une foi et dans une confiance renouvelées en Jésus-Christ (...). Ardeur que le pape allie systématiquement avec (...) liberté du prochain (...) climat de dialogue et d'amitié⁴⁸. » Neuve, aussi, dans ses méthodes, si « (...) chaque membre de l'Église se fait le protagoniste de la diffusion du message du Christ⁴⁹. » Le théologien fait alors le lien avec ce qu'il désigne comme l'intuition du concile Vatican II : « Tous les baptisés sont coresponsables de la mission⁵⁰. » Enfin, nouvelle par son expression, ce qui exige une formation adéquate. Car « (...) pour être en mesure de proclamer la Bonne Nouvelle dans un langage signifiant pour les gens d'aujourd'hui, il faut d'abord être en mesure de se la dire à soi-même⁵¹. »

Selon Champagne, la nouvelle évangélisation en Amérique latine est particulièrement liée aux questions de « justice ». Elle ne vient pas « (...) tourner le dos aux intuitions de Medellín, ni au synode romain sur la justice (1971), ni au contenu de Puebla⁵². » Bien au

⁴³ *Ibid.*, bas de page 22, p. 254.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁵ *Ibid.*, bas de page 22, p. 254.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 258.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 258.

⁵¹ *Ibid.*, p. 259.

⁵² *Ibid.*, p. 259.

contraire dit-il, elle « (...) favorise cette promotion et le respect de la dignité des personnes⁵³. »

Cet écrit de Champagne date de 1992. Il n'a donc pu y intégrer les apports de l'exhortation postsynodale sur l'Amérique, publiée en 1999. Mais là encore, l'analyse axiale proposée par Philibert au chapitre II viendra relayer son travail⁵⁴.

Arrêtons-nous sur cette question de la tradition de la nouvelle évangélisation en Amérique latine. Cette problématique justifie que nous délaissions le texte de Champagne le temps de quelques pages. Nous y reviendrons ensuite pour découvrir avec lui la manière dont le pape a transplanté l'expression *nouvelle évangélisation* en terre d'Asie, mais aussi pour retenir l'analyse qu'il fait comme théologien de deux textes qu'il présente comme source de la théologie de la nouvelle évangélisation chez le pape.

5. La nouvelle évangélisation à partir de ses racines autochtones

Après avoir visité l'Église d'Afrique, puis celle d'Europe, nous venons de résumer ici à partir de l'analyse de Champagne la manière dont le pape Jean-Paul II a interagi avec l'Église d'Amérique latine pour y promouvoir l'expression *nouvelle évangélisation*.

Pourtant, cette expression était présente auparavant dans cette Église. Portée par une attention pastorale à l'égard de la réalité autochtone, attentive à la question de la justice sociale, structurée par l'institution du CELAM, la nouvelle évangélisation nous y est présentée par González Dorado⁵⁵. Il le fera jusqu'à l'analyse du texte de préparation de la conférence du CELAM à Saint-Domingue (1992)⁵⁶ – l'*Instrumentum Laboris* – date à laquelle il publie son article.

⁵³ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁴ Cf. JEAN-PAUL II. (Janvier 1999), « *Ecclesia in America (EAm)*. Sur la rencontre avec le Christ vivant, chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », Exhortation apostolique postsynodale, n° 66, dans *DC* (février 1999), n° 2197, p. 763.

⁵⁵ Cf. GONZÁLEZ DORADO. « Génesis... », in *Estudio Agustiniano*, vol. 28, n° 2, p. 267-293

⁵⁶ Cf. CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN (CGELA). (1993), *Nouvelle évangélisation promotion humaine culture chrétienne. Conclusion de Saint-Domingue*, Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Paris, Cerf, 252 p.

L'essentiel de cette conférence (1992), introduite par González Dorado⁵⁷, est reprise par Lestienne dans son analyse de la cinquième conférence à Aparecida (2007).

Selon González Dorado, deux caractéristiques marquent ces peuples d'Amérique latine : « (...) un peuple profondément religieux et un peuple qui souffre en raison des grandes injustices (...) dont celle de la mauvaise répartition des richesses⁵⁸. » C'est dans cette réalité sociale et religieuse que la nouvelle évangélisation devient progressivement, « (...) aux dires du cardinal Gantin, un élément englobant (...) et une idée centrale, lumineuse, pour cette Église⁵⁹. » González Dorado situe cet élément dans la ligne du concile Vatican II et des synodes postconciliaires. Précisément, il cite l'exhortation *Christifideles Laici*, publication qui fait suite au synode sur les laïcs, et souligne sa parenté – du numéro 34 à 44 – avec les intuitions de l'exhortation apostolique postsynodale du pape Paul VI : *Evangelii Nuntiandi*⁶⁰.

« Complexe », la nouvelle évangélisation est surtout, pour le théologien, « (...) comme le premier projet, dans l'histoire de l'Église universelle, d'une évangélisation organique de toute l'Église *ad intra* et *ad extra*. »⁶¹ Il en présente la teneur pour l'Amérique latine en trois points.

⁵⁷ “En la historia de América Latina, durante los últimos decenios, se ha iniciado una nueva etapa de la evangelización de la Iglesia en el continente, que se ha comenzado a designar como la Nueva Evangelización, y que se ha constituido en el tema central de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se celebrará en el próximo mes de octubre en Santo Domingo.”⁵⁷ GONZÁLEZ DORADO. “Génesis...”, in *Estudio Agustiniiano*, vol. 28, n° 2, p. 267.

⁵⁸ “Un pueblo profundamente religioso, que pide el pan de la Palabra de Dios, pues en Él pone su confianza, y como un pueblo que sufre, debido a hirientes injusticias, explotación de unos por otros, falta grave de equidad en la distribución de las riquezas y de los bienes de la cultura.” *Ibid.*, p. 267.

⁵⁹ “A partir de este momento, el proyecto de la Nueva Evangelización se constituye en tema central de las orientaciones pastorales que Juan Pablo II durante estos años ha ido impartiendo a las Iglesias de América Latina. El 12 de diciembre de 1990, al aprobar el tema de la IV Conferencia recordaba, a través del Cardenal Gantin que nueva evangelización es el elemento englobante, la idea central e iluminadora.” *Ibid.*, p. 267-268.

⁶⁰ “Simultáneamente ha ido ampliando el proyecto para toda la Iglesia. Ya en diciembre de 1985, propone un compromiso para toda la Iglesia, a nivel diría cósmico, proyectada hacia Nueva Evangelización misionera, según el impulso que le ha sido otorgado, *ad intra* y *ad extra*, por las consignas del Vaticano II, retomadas e irradiadas por el Sínodo de los Obispos. Posteriormente, en 1988, con horizontes planetarios, con compromisos panelesiales y recogiendo las intuiciones de la *Evangelii Nuntiandi* lo ha vuelto a proponer en la Exhortación Apostólica *Cristifideles Laici* (n° 34-44).” *Ibid.*, p. 268.

⁶¹ “Ante este fenómeno eclesial, extraordinariamente complejo, y al que he calificado en otras ocasiones como el primer proyecto de una evangelización orgánica de toda la Iglesia *ad intra* y *ad extra*, solo me voy a detener en tres puntos de esta comunicación.” *Ibid.*, p. 268.

- Le premier cherche à clarifier l'affirmation qui situe l'émergence de la nouvelle évangélisation dans une réalité autochtone propre aux Églises d'Amérique latine. Nous lui donnerons la plus grande place dans cette analyse.
- Le second considère quel contenu véhicule la nouvelle évangélisation à la veille de la quatrième conférence du CELAM : celle de Saint-Domingue en 1992.
- Le dernier et troisième point examine quelles conséquences a générées, dans le mûrissement conceptuel de nouvelle évangélisation⁶², le poids de l'Amérique latine pour la mission universelle de l'Église ouverte aux défis du troisième millénaire.

5.1. La nouvelle évangélisation comme un mouvement autochtone⁶³

Avant qu'elle ne devienne une expression universelle, González Dorado la situe donc en amont du pontificat de Jean-Paul II. Il fait remarquer qu'il est « (...) apparemment étrange de la considérer comme originellement issue d'un mouvement autochtone des Églises d'Amérique latine. C'est pourtant un fait, nous dit l'auteur⁶⁴. » En effet, poursuit-il, « (...) le mouvement apparaît en Amérique latine et dans ses archipels il y a déjà plusieurs décades. Au début, (...) sans nom, le mouvement s'accroît grâce à un dialogue avec l'Église universelle et avec celle de Rome et s'étoffe grâce à l'institution du CELAM (...) spécialement la conférence de Puebla en 1979⁶⁵. » Bien qu'utilisée pour la première fois à la conférence de Medellín en 1968, l'expression *nouvelle évangélisation* y est définie dans une acception « restrictive et kérygmatic⁶⁶ ». Celle de Puebla offre au concept de

⁶² “En primer lugar pretendo clarificar que la Nueva Evangelización originalmente es un proyecto autóctono y propio de las Iglesias de América, que se viene elaborando y desarrollando durante largos años. En segundo lugar, presentaremos esquemáticamente el contenido actual del proyecto, en vísperas de la celebración de la IV Conferencia, teniendo en cuenta el Documento de Trobajo Díaz recientemente elaborado, lo mismo que otras importantes aportaciones. Por último, examinaré la incidencia que el proyecto latinoamericano puede tener en la misión evangelizadora de la Iglesia Universal de hoy, abierta a los desafíos del tercer milenio.” *Ibid.*, p. 268.

⁶³ “La Nueva Evangelización: un Movimiento Autóctono de las Iglesias de América Latina.” *Ibid.*, p. 268.

⁶⁴ “Hoy, cuando Juan Pablo II se ha constituido en el gran promotor e impulsor de la Nueva Evangelización en toda la Iglesia, puede resultar extraño el definirla como un movimiento originalmente autóctono de las Iglesias de América Latina. Y sin embargo es así.” *Ibid.*, p. 268.

⁶⁵ “El movimiento surge en América Latina hace varias décadas, inicialmente sin nombre, ante la nueva situación, en la que se encuentra el continente y sus archipiélagos. Se desarrolla progresivamente, pretendiendo ser fiel a las enseñanzas y valores positivos de su evangelización fundante, y manteniendo un constante diálogo con la Iglesia de Roma. A través de los años, el movimiento se ha hecho vida, reflexión, documentos y nombre. Es lo que aparece ante el Papa el 28 de enero de 1979, en su primer encuentro con las Iglesias Latinoamericanas en la Conferencia de Puebla.” *Ibid.*, p. 269.

⁶⁶ “(...) la expresión Nueva Evangelización surge por vez primera en América Latina, en la crucial Conferencia de Medellín. Los Obispos, en su último mensaje, proponen como compromiso a todo el Pueblo de Dios alentar una nueva evangelización y catequesis intensivas que lleguen a las élites y a las masas para lograr una fe lúcida y comprometida. Es evidente, por el contexto, el sentido restrictivo y kerygmático,

nouvelle évangélisation un contenu théologique que González Dorado considère alors « mieux ajusté⁶⁷ ». Il le résume ainsi :

*Les situations nouvelles (AG 6) qui proviennent d'un changement socioculturel exigent une nouvelle évangélisation. C'est ce que le document officiel de Puebla développe aisément.*⁶⁸

González Dorado se tourne ensuite vers la conférence de Saint-Domingue (1992) pour affirmer que son document de travail préparatoire⁶⁹ constitue, à la suite de la conférence de Puebla, la ligne conductrice de la nouvelle évangélisation en Amérique latine. Ceci parce que son contenu théologique vise, dit-il, une évangélisation intégrale. Si de « Rio de Janeiro, à Medellín, jusque Puebla », la nouvelle évangélisation est considérée comme une « annonce de l'Évangile », ici émerge progressivement la nécessité que « tous doivent annoncer l'Évangile » et ce, dans une attention à la « personne humaine » jusqu'à sa « libération intégrale comme effet de l'évangélisation. » Il s'agit d'un programme intégral. Un programme, rappelle González Dorado, qui exige donc « (...) une vie fraternelle et une lutte sans merci pour la justice sociale. »⁷⁰ Parce que le même document, souligne le théologien, considère l'évangélisation comme base de la nouvelle évangélisation, il reconnaît à cette dernière les mêmes qualités théologiques qu'à l'évangélisation⁷¹.

generalizado antes de la promulgación de la *Evangelii Nuntiandi*, que los Obispos daban a la palabra evangelización, sobre todo teniendo en cuenta sus afirmaciones en el Documento de Pastoral Popular." *Ibid.*, p. 269.

⁶⁷ "Pero, el término vuelve a aparecer en Puebla con una precisión muy justa (...)." *Ibid.*, p. 269.

⁶⁸ "Situaciones nuevas (AG 6) que nacen de cambios socio-culturales y que requieren una nueva Evangelización (DP 366, 428, 433, 436, 438, etc.). Conviene recordar la amplia comprensión y el extraordinario desarrollo que en este documento se da a la misión evangelizadora de la Iglesia (DP 340-562)." *Ibid.*, p. 269.

⁶⁹ L'analyse de l'auteur s'appuie uniquement sur l'*Instrumentum Laboris* préparatoire à la conférence de Saint-Domingue. Conférence qui ne se déroulera que quelques mois après la publication de son article.

⁷⁰ "En el reciente Documento de Trabajo Díaz para Santo Domingo (DTSD) se pretende ofrecer el camino completo que proponen las claves de la Nueva Evangelización: Junto a estos tres acentos sobresalen unas líneas comunes que configuran la trabazón interna de la historia de nuestras iglesias, la preocupación por la persona humana como hilo conductor, la evangelización como vocación irrenunciable de todo el pueblo de Dios, la liberación integral como expresión, (...) lucha por la justicia y vivencia de la fraternidad (DTSD 305-307)." *Ibid.*, p. 269-270.

⁷¹ "Con clarividencia el documento ha pretendido distinguir dos etapas: la de la evangelización fundante y la de la nueva evangelización." *Ibid.*, p. 270.

La « (...) nouvelle évangélisation est ancrée dans la réalité autochtone de l'Amérique latine (...) » et se distingue des « (...) abondantes ombres de la première évangélisation (...) »⁷², tout en gardant de celle-ci deux objectifs : « la transmission de la foi et l'engagement pour la cause de la justice⁷³. » Dès lors, « (...) quand Jean-Paul II établit ses premiers liens pastoraux avec le continent latino-américain, il rencontre un processus de renouvellement évangélisateur, original et autochtone bien défini, adapté aux nouvelles circonstances d'un continent qui commençait déjà à proposer sa propre identité : la nouvelle évangélisation⁷⁴. » L'auteur présente les étapes essentielles de son évolution sur les terres d'Amérique latine⁷⁵.

5.2. La conférence de Río de Janeiro

Marquée par « (...) un processus de modernisation industrialisée dans les pays les plus nantis, l'Amérique latine fait face à un développement libéral et économique sans précédent (...) qui va configurer la réalité actuelle du continent⁷⁶. » Elle développe ainsi « trois valeurs systématisées par Oscar Lewis », qui caractérisent « une culture de pauvreté ». En premier lieu, « (...) un mûrissement de la conscience populaire (...) en vue de soutenir les droits fondamentaux du peuple. » En second lieu, « (...) une remise en cause de tout type de dépendance inhumaine. » Enfin, « (...) une découverte de la valeur du droit à la libération (...) en lien avec un développement intégral de la personne. »⁷⁷ Ainsi, « le

⁷² «Creo que es una importante intuición el que el Documento haya conectado la etapa de la Nueva Evangelización con la de la evangelización fundante en América, ya que sirve para subrayar la originalidad y autoctonía en la que se desarrollan nuestras Iglesias.» *Ibid.*, p. 270.

⁷³ «(...) prescindiendo de las abundantes sombras y nubarrones de la primera evangelización, sin embargo el acierto y la creatividad de los grandes misioneros, la dejó marcada con dos grandes objetivos: transmitir la fe y defender la causa de los aplastados promoviendo la justicia.» *Ibid.*, p. 270.

⁷⁴ «Cuando Juan Pablo II establece sus primeros contactos con América Latina se encuentra con un proceso de renovación evangelizadora, original y autóctono, adaptado a las nuevas circunstancias, bien definido y que comienza a sugerir su propio nombre: la Nueva Evangelización.» *Ibid.*, p. 270.

⁷⁵ «Ahora bien, dado que lo que hoy llamamos Nueva Evangelización es el resultado de un largo proceso, parece que la mejor manera para comprender su contenido real es seguir las distintas etapas, aunque solo sea esquemáticamente, que lo han ido conformando.» *Ibid.*, p. 270.

⁷⁶ «En la década de los 40 se acelera el proceso de modernización industrial en los países más representativos de América Latina, bajo el signo predominante del desarrollismo liberal y económico. Sus consecuencias, en todos los órdenes, iban a ser insospechadas, inaugurando una nueva época histórica, en la que se ha configurado la actual realidad del continente.» *Ibid.*, p. 270-271.

⁷⁷ «Pero, prescindiendo de otros aspectos y de ideologizaciones coyunturales, a mi juicio, tres nuevos valores emergieron en las que Oscar Lewis (1959) ha llamado las culturas de la pobreza, con amplias repercusiones en todos los ámbitos latinoamericanos. Sobresale, en premier lugar, una maduración de la conciencia colectiva popular, directamente conectada con la dignidad humana, base sobre la que se sustentan los derechos fundamentales de todo hombre y de todo pueblo. Segundo, una valoración negativa de todo tipo de dependencias impuestas que sean generadoras de situaciones inhumanas e injustas. Tercero, un

peuple, la dépendance et la libération » constituent « une trilogie », laquelle caractérise la culture latino-américaine du milieu du vingtième siècle⁷⁸.

C'est donc en pleine « (...) gestation du contexte socioculturel, et avec l'élan donné par le pape Pie XII (...) », que la première conférence de l'épiscopat latino-américain a lieu. L'auteur considère cette conférence comme « (...) la première étape de la nouvelle évangélisation (...) »⁷⁹ sur ce continent. Il s'agit, dit-il, d'un « (...) nouveau mouvement évangélique pour une nouvelle situation émergente⁸⁰ » au sein duquel deux objectifs clairs sont énoncés : « Une évangélisation forte et renouvelée qui implique une formation à la foi. Une recherche collégiale de solutions face aux problèmes sociaux qui affectent l'Amérique latine⁸¹. » Ce mouvement évangélique – première étape de la nouvelle évangélisation – fait donc face à « (...) l'aggravation de la situation sociale et à l'avènement du communisme⁸². » Dès lors, la conférence de Río de Janeiro (1955) suggère de travailler à « (...) la promotion de nouveaux agents d'évangélisation – surtout des laïcs – ainsi qu'à l'intégration des Églises latino-américaines (...) »⁸³ afin de consolider le corps ecclésial.

À partir de 1956, le CELAM institutionnalise ses assemblées annuelles. Dans « (...) une situation sociale qui dégénère et ce, de manière générale (...) », les assemblées constituent dès lors des rencontres où « (...) l'Église suit les événements, les intériorise et souhaite y apporter sa contribution. » González Dorado voit ici « (...) un mouvement de nouvelle

descubrimiento del valor, del derecho y de la posibilidad de la liberación en orden al desarrollo humano integral." *Ibid.*, p. 271.

⁷⁸ "De hecho, pueblo (...) dependencia y liberación forman una trilogía verbal, que, durante estos años, se ha incorporado vigorosa y significativamente al lenguaje y, consiguientemente, a las culturas latinoamericanas." *Ibid.*, p. 271.

⁷⁹ "En plena gestación de este nuevo contexto social y cultural, en 1955, bajo el impulso de Pio XII, se reúne en Río de Janeiro la primera conferencia del episcopado Latinoamericano. Desde una perspectiva documental y oficial, la podemos considerar como punto de partida y primera etapa de la Nueva Evangelización." *Ibid.*, p. 271-272.

⁸⁰ "Un nuevo movimiento evangelizador para una nueva situación emergente." *Ibid.*, p. 272.

⁸¹ "Se proponen dos grandes objetivos: Una evangelización intensa y renovada, en orden a la defensa y formación de la fe, y una colaboración en la solución de los problemas sociales que afectan al hombre latinoamericano, especialmente en los campos del salario, la vivienda y el desempleo, abogando por una justa solución de ellos." *Ibid.*, p. 272.

⁸² "La real situación social que comenzaba a agravarse en amplios sectores populares, y la constante y eficaz penetración del comunismo." *Ibid.*, p. 273.

⁸³ "Promoción y formación de nuevos agentes cristianos – los laicos –, e integración interna de las Iglesias latinoamericanas." *Ibid.*, p. 273.

évangélisation (...) » aux aguets d'un nouveau « (...) contexte théologique et ecclésial qui germe avec l'événement annoncé du concile Vatican II. »⁸⁴

5.3. La conférence de Medellín

C'est lors de la conférence de Medellín (1968) que l'expression est pour la première fois utilisée. Nous l'avons mentionné. Dans son analyse, González Dorado considère cette conférence comme la deuxième étape de l'évolution de la nouvelle évangélisation en terre d'Amérique latine. Soulignant que cette conférence est « (...) spécialement marquée par la réalité autochtone⁸⁵ (...) », il renvoie à son titre : « Présence de l'Église dans l'actuelle transformation de l'Amérique latine⁸⁶ ». Les lignes maîtresses de cette conférence méritent d'être notées : « L'option préférentielle et solidaire pour les pauvres (...). La promotion pour une évangélisation adaptée en vue de la maturation de la foi de la masse et des élites (...). La libération intégrale, en rapport avec la conversion intérieure, avec celle des structures et l'humanisation des cultures (...). La promotion d'un modèle d'Église (...) authentiquement pauvre, missionnaire et pascal (...). Une Église détachée de tout pouvoir temporel et audacieusement compromise (...) en vue de la libération de tout l'homme et de tous les hommes⁸⁷. »

Cet engagement pour une libération intégrale prend un relief particulier quelques mois après la conférence de Medellín alors que le CELAM se réunit à nouveau en Colombie en avril 1968, mais à Melgar cette fois-ci. González Dorado qualifie la rencontre

⁸⁴ «Ya se encontraba en marcha el movimiento de una nueva evangelización de y para América Latina en su nueva situación socio-cultural. Solo necesitaba un nuevo contexto teológico y eclesial para confirmarse y justificarse más lúcidamente. Y entonces aconteció el Concilio Vaticano II.» *Ibid.*, p. 274.

⁸⁵ «Llegamos a la segunda etapa, probablemente la más decisiva, de la configuración autóctona de la nueva evangelización en América Latina.» *Ibid.*, p. 274.

⁸⁶ «Et título de la Conferencia de Medellín ya es significativo: La presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina.» *Ibid.*, p. 274.

⁸⁷ «Primero, opción preferencial y solidaria con los pobres (...). Segundo, promocionar una evangelización adaptada y promover la maduración en la fe de los pueblos y sus élites, a través de la catequesis y la liturgia (...). Tercero, impulsar una liberación integral que atienda simultáneamente a la conversión interior, a la transformación de las estructuras, y a la humanización de las culturas (...). Cuarto, en orden a conseguir dichos objetivos se establecía la necesidad de promover un nuevo modelo de Iglesia que se delineaba con los siguientes rasgos: Que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres.» *Ibid.*, p. 275.

d'« *extraordinaria importancia*⁸⁸ ». De fait, à la lumière « (...) de Medellín et du concile Vatican II, l'Église d'Amérique latine y aborde la question de la mission en lien avec les autochtones qui comptent à ce moment-là une population supérieure à 40 000 000 de personnes et qui sont les plus pauvres parmi les pauvres⁸⁹. » L'assemblée de Melgar se penche sur leur situation et propose un plan de travail dans le but de trouver des « (...) chemins qui permettent une nouvelle évangélisation qui soit libératrice et susceptible de se clarifier dans les années ultérieures⁹⁰. »

L'Église des martyrs

La conférence de Medellín – confirmée par celle de Melgar – est considérée par notre auteur comme un véritable vent de Pentecôte pour l'Église d'Amérique latine. « Les conférences épiscopales », les « communautés ecclésiales de base », « l'apostolat d'insertion de nombreux religieux », « l'augmentation des vocations sacerdotales et de celles des laïcs », « l'engagement social », chacun de ces points – comme celui au Chili des « mouvements chrétiens socialistes » – sont autant de signes de cette effervescence du continent. »⁹¹ Pourtant, les années 70 sont marquées par une répression sanglante provenant des gouvernements à l'encontre de l'ensemble de l'Église d'Amérique latine : « Captures massives, expulsions, tortures, disparitions, assassinats (...) les droits de l'homme sont bafoués. L'Amérique latine compte ses martyrs et ses confesseurs de la foi (...). L'histoire retiendra Mgr Romero et Mgr Angelelli⁹². » Au-delà de ces « tensions externes », l'Église

⁸⁸ “En el mismo año de 1968, se produce otro acontecimiento de extraordinaria importancia (...).” *Ibid.*, p. 275.

⁸⁹ “En el ambiente generalizado de Medellín y a la luz de los documentos del Vaticano II, se afronta el tema de las misiones y, más concretamente, el de la situación y comprensión de las comunidades aborígenes, que totalizan una población superior a los 40.000.000, y que forman el grupo de los más pobres entre los pobres.” *Ibid.*, p. 275-276.

⁹⁰ “La asamblea de Melgar logró interiorizar esta nueva situación de las comunidades aborígenes, y comenzó a roturar rutas para una nueva evangelización liberadora, que se ha ido clarificando en los años posteriores.” *Ibid.*, p. 276.

⁹¹ “En efecto, las Conferencias Episcopales se consolidaron, asumiendo muchas de ellas una función profética en sus propios países. Se comenzaron a multiplicar las comunidades eclesiales de base. Muchos religiosos y religiosas se orientaron hacia el apostolado de inserción. Se incrementaron las vocaciones sacerdotales y laicales, fuertemente marcadas por un compromiso social. Surgió en Chile el movimiento de cristianos por el socialismo.” *Ibid.*, p. 276.

⁹² “Pero todo este complejo conjunto de fenómenos se van a encontrar situados en la década de los 70, probablemente la más conflictiva social y políticamente de la nueva época de América Latina. Durante este periodo se multiplican las dictaduras militares y se endurece el sistema institucionalizado de la represión. Serán largos años de apresamientos masivos, de expulsiones, torturas, desaparecidos, asesinados, sin el menor respeto a los derechos humanos más elementales. La Iglesia ha entrado en sospecha y es colocada en el punto

d'Amérique latine se trouve alors elle-même – particulièrement à partir de la conférence de Medellín –, aux prises avec des tensions internes. Face à ces faits, González Dorado présente comme une réponse providentielle et théologique de l'Église la promulgation « (...) en 1975, de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI, la grande charte de l'évangélisation⁹³. » Plus encore, pour le théologien, elle est « (...) non seulement la grande charte de la mission évangélisatrice, mais aussi celle de la nouvelle évangélisation latino-américaine⁹⁴. »

5.4. La conférence de Puebla

González Dorado considère cette conférence de Puebla (1979) comme la troisième étape importante du « (...) déploiement de la nouvelle évangélisation en Amérique latine. Le titre, dit-il, manifeste clairement sa parenté avec l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* : « L'évangélisation dans le présent et le futur de l'Amérique latine⁹⁵ ». La première partie de ce document pastoral souligne la « (...) tragédie vécue par les peuples d'Amérique latine⁹⁶. » Ensuite, il relate les problèmes et les sujets majeurs traités lors de la conférence : « Confirmer et ratifier les orientations données à Medellín. Donner un fondement théologique à la vocation missionnaire et complexe de l'Église. Vivre l'évangélisation dans une dynamique de communion et de participation ecclésiale⁹⁷. » Le document reprend le thème de Medellín par son attention « (...) à maintenir vivante l'option originale et préférentielle pour les pauvres et donc (...) à garder en acte la compréhension de l'évangélisation comme un processus dynamique de libération

de mira de gobiernos que oficialmente se proclaman cristianos (...). Así se inicia una interminable lista de mártires y confesores (...) como Mrs. Oscar Romero y Mrs. Angelelli." *Ibid.*, p. 277.

⁹³ "La situación externa del conflicto rápidamente se interiorizó en la propia Iglesia, que se encontraba iniciando una nueva andadura a partir de Medellín." *Ibid.*, p. 277.

⁹⁴ "Creo que la mejor respuesta fue en 1975 la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, la carta magna de la evangelización (...). *Evangelii Nuntiandi* no solo es la carta de la misión evangelizadora, sino también la de la nueva evangelización latinoamericana." *Ibid.*, p. 277.

⁹⁵ "La Conferencia de Puebla la podemos considerar como la tercera etapa del despliegue de la nueva evangelización en América Latina. Su título hace clara referencia a la *Evangelii Nuntiandi*: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina." *Ibid.*, p. 277.

⁹⁶ "La visión pastoral de la realidad latinoamericana, que se presenta en la primera parte del documento (DP 1-161), muestra la dramática e incluso trágica situación a la que se encontraba sometido el continente durante ese decenio (...)." *Ibid.*, p. 278.

⁹⁷ "Dentro de este contexto y de esta historia sobresalieron tres preocupaciones en la Conferencia de Puebla: confirmar y ratificar las orientaciones dadas en Medellín, fundamentar teológicamente la compleja misión de la Iglesia, y profundizar su nuevo modelo en una dinámica de comunión y participación." *Ibid.*, p. 278.

integrable⁹⁸. » Marquée par la publication d'*Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI, la conférence de Puebla trouvera en elle un fondement théologique à la nouvelle évangélisation : *un punto de referencia teológico*. Ce point de référence théologique, souligne González Dorado, réussira à « (...) unifier les différents lieux d'engagement de l'Église (...) à orienter ses analyses de façon globale, à accompagner son analyse⁹⁹. » L'exhortation *Evangelii Nuntiandi* sera « (...) le document de référence de la conférence¹⁰⁰. »

González Dorado continue la synthèse sur cette conférence en soulignant certains lieux d'engagements que le document met clairement en avant pour la nouvelle évangélisation d'Amérique latine. Elle se doit de privilégier dans l'Église : « (...) la rédemption intégrale des cultures (...) la promotion de la dignité de l'homme et la libération de toutes les servitudes (...). La nécessité de visiter par l'Évangile tous les centres de décision, les sources inspiratrices et les modèles de vie sociale et politique¹⁰¹. » Devant les tensions internes de son Église, Puebla insiste aussi sur la communion et peaufine « (...) le modèle d'Église proposé par Medellín : témoignage avant l'annonce. Ce qui correspond à une pédagogie de l'incarnation attentive au besoin des hommes à rencontrer des modèles d'Évangile¹⁰². » En continuité avec les deux premières étapes – qui mettaient l'accent sur la libération de toutes servitudes – cette conférence de Puebla ancre plus que jamais la nouvelle évangélisation en Amérique latine, conclut González Dorado,

⁹⁸ «Aceptar Medellín suponía vivir su original opción preferencial por los pobres (DP 1134-1165), y su comprensión evangelizadora como un proceso dinámico de liberación integral (DP 480).» *Ibid.*, p. 278.

⁹⁹ «Reafirmando a Medellín y reafirmandose el, Puebla busca, en segundo lugar un punto de referencia teológico capaz de unificar los diferentes compromisos de la Iglesia, de orientar el análisis de la realidad envolvente, de juzgar y discernir sus aciertos y desaciertos en el caminar.» *Ibid.*, p. 278.

¹⁰⁰ «Recientemente Pablo VI había publicado la *Evangelii Nuntiandi*, documento al que recurre la Conferencia, encontrando la clave en la misión evangelizadora.» *Ibid.*, p. 278-279.

¹⁰¹ «El documento claramente manifestaba que nuestra evangelización está marcada por algunas preocupaciones particulares y acentos más fuertes: la redención integral de las culturas, antiguas y nuevas de nuestro continente, teniendo en cuenta la religiosidad de nuestros pueblos; la promoción de la dignidad del hombre y la liberación de todas las servidumbres e idolatrías : la necesidad de hacer penetrar el vigor del Evangelio hasta los centros de decisión, las fuentes inspiradores y los modelos de la vida social y política (DP 342-345).» *Ibid.*, p. 279.

¹⁰² «El documento subraya la urgencia de promover la comunión y la participación al interior de la Iglesia, para que ella a su vez pueda impulsarla en todo el continente. Desde esta perspectiva se completa el modelo de Iglesia propuesto por Medellín: La Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida (...). La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen. América Latina también necesita tales modelos.» *Ibid.*, p. 279.

dans un « (...) processus autochtone porteur d'évangélisation¹⁰³. » Enfin, González Dorado achève son analyse en soulignant que le document de Puebla considère que « (...) les Églises d'Amérique latine pensent pouvoir offrir quelque chose d'important au reste de l'Église : le sens du salut et de la délivrance, la richesse de sa religiosité populaire, l'expérience des communautés ecclésiales de base, l'efflorescence des différents ministères, son espérance et sa joie dans la foi¹⁰⁴. »

5.5. Vers la conférence de Saint-Domingue

Nous l'avons déjà souligné, l'auteur publie cet article à l'approche de la quatrième conférence de l'épiscopat latino-américain dont l'ouverture était le 12 octobre 1992, à Saint-Domingue. L'événement est considéré par l'auteur comme la quatrième étape de la maturation de la réflexion sur la nouvelle évangélisation en Amérique latine. Moultes questions ecclésiales appesantissent cette conférence et notre auteur le reconnaît quand il s'interroge : « La conférence va-t-elle poursuivre ou freiner le dynamisme de la nouvelle évangélisation insufflé par Río, Medellin et Puebla¹⁰⁵ ? » Mais nous l'avons dit, l'auteur n'analyse pas le document de Saint-Domingue publié après son article. La fin de sa présentation sera donc qualifiée par l'analyse du document de travail préparatoire à la conférence de Saint-Domingue.

5.6. De l'Amérique latine au reste du monde¹⁰⁶

Ainsi enrichi par l'analyse du rapport du document de travail préparatoire à la conférence de Saint-Domingue, l'article de González Dorado ouvre à deux derniers points. Dans un premier temps donc, il regarde le programme proposé par le CELAM à travers l'évolution de sa théologie face aux mutations de la société en général. Dans un deuxième temps, il

¹⁰³ «A todo el proceso autóctono y evangelizador que la Iglesia venía desarrollando en América Latina, en su nueva situación de cambios socio-culturales, y que con decisión pretende proseguir, Puebla le llama una nueva Evangelización (DP 366).” *Ibid.*, p. 279.

¹⁰⁴ “Nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante: su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las comunidades eclesiales de base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe.” *Ibid.*, p. 279-280.

¹⁰⁵ “¿La Conferencia seguirá impulsando y abriendo nuevos caminos a la Nueva Evangelización promovida por Río, Medellín y Puebla, o detendrá su dinamismo sometiéndolo a un proceso de involución?” *Ibid.*, p. 280.

¹⁰⁶ “América Latina ante la nueva situación internacional; *Ibid.*, p. 281-290; Incidencia de la Nueva Evangelización Latinoamericana en la Iglesia Universal.” *Ibid.*, p. 290- 293.

étudie l'incidence de cette nouvelle évangélisation issue de l'Amérique latine sur l'Église universelle¹⁰⁷.

Dans un premier temps, l'auteur résume ce changement sociétal comme « (...) le triomphe d'un néolibéralisme pragmatique qui, rapidement, à partir de l'hémisphère nord, impose son idéologie comme l'unique et nouveau modèle impérialiste économique¹⁰⁸. » L'impact de cette nouvelle situation sociale ne se fait pas attendre en Amérique latine. Les gouvernements militaires font place ici ou là aux bienfaits d'une « liberté civile ». Pourtant d'autres maux surgissent : « sectarisme, individualisme, violence, corruption, etc.¹⁰⁹ » À tel point que les années 80 sont nommées, par le CELAM lui-même, comme la « décade perdue¹¹⁰ ». Dans ce nouveau milieu social, la communauté catholique est fragilisée. D'un côté les Églises protestantes font florès, et d'un autre, « (...) le modernisme provoque une marginalisation de l'éthique et de la religion catholique¹¹¹. » Le document de travail de Saint-Domingue, souligne González Dorado, « (...) conscient de l'actuelle et nouvelle situation du continent, propose alors de répondre par l'annonce de l'Évangile dans la ligne de ce que l'Église d'Amérique latine conduit (...) depuis la première évangélisation jusqu'aux grands événements ecclésiaux (...) Río, Medellín, Puebla¹¹². » Trois lieux de travail sont retenus : « (...) meilleure préparation des agents d'évangélisation ; attention à la situation difficile de pauvreté des hommes et des femmes du continent ; communion

¹⁰⁷ “En segundo lugar, presentaremos esquemáticamente el contenido actual del proyecto, en vísperas de la celebración de la IV Conferencia, teniendo en cuenta el Documento de Trabajo Díaz recientemente elaborado, lo mismo que otras importantes aportaciones. Por último, examinaré la incidencia que el proyecto latinoamericano puede tener en la misión evangelizadora de la Iglesia Universal de hoy, abierta a los desafíos del tercer milenio.” *Ibid.*, p. 268.

¹⁰⁸ “De hecho, nos encontramos ante un triunfo y generalización de un neo-liberalismo pragmático (DTSD 147), que aceleradamente se impone desde el Hemisferio Norte como un nuevo y único modelo de imperialismo económico.” *Ibid.*, p. 282.

¹⁰⁹ “Este paso ha significado el ejercicio de la libertad cívica en contraste con la inseguridad que se experimentaba en los regímenes anteriores. Sin embargo, también existe un ambiente de desencanto y frustración debido a la lucha partidista signada por el sectarismo, la ambición personal, el clientelismo partidista (DTSD 150).” *Ibid.*, p. 282.

¹¹⁰ “Desde el punto de vista económico a los ochenta se los comienza a designar como la década perdida (...).” *Ibid.*, p. 283.

¹¹¹ “Por una parte, favorece a la agresiva propaganda de algunas designaciones protestantes (...). Por otra parte, la masiva penetración de la modernidad no solo ha aportado determinados valores positivos de un nuevo humanismo, sino también ha contribuido a la marginación social de la religión y de la ética.” *Ibid.*, p. 283-284.

¹¹² “El Documento de Trabajo Díaz, consciente de la actual y nueva situación del continente, propone explícitamente a la Conferencia la confirmación de Medellín y del proceso evangelizador seguido por la Iglesia desde 1955: Desde la evangelización fundante, entronca hoy con los grandes acontecimientos eclesiales de nuestro siglo: Río, Medellín y Puebla.” *Ibid.*, p. 284.

ecclésiastique comme critère de crédibilité à l'annonce du royaume. » Le fil conducteur qui est mis en relief par notre théologien est décliné de la sorte : « (...) la préoccupation de la personne humaine dans un souci d'évangélisation (...) et la libération intégrale comme expression de conversion, de réconciliation. »¹¹³ De ce document de travail, et en réponse à cette situation sociale en mutation, émergent ainsi trois grands objectifs pour la nouvelle évangélisation : « (...) annoncer l'Évangile ; défendre la personne humaine ; promouvoir la conversion radicale du cœur à l'intérieur des cultures¹¹⁴. »

Dans un deuxième temps, l'auteur s'arrête à l'impact de cette théologie autochtone dans l'Église universelle. Pour l'auteur donc, « (...) la nouvelle évangélisation en Amérique latine est le médium au sein duquel un contenu théologique – qui se dessine depuis 1955 – interpelle le Saint-Père¹¹⁵. » Dès lors, « (...) le pape Jean-Paul II le traduit à toutes les Églises présentes sur les différents continents¹¹⁶. » C'est ce qui permet à González Dorado d'affirmer que la nouvelle évangélisation a ainsi conduit « (...) les Églises d'Amérique latine (...) dans l'enceinte de l'Église universelle¹¹⁷. » Cette théologie est le fruit d'une « (...) interprétation de la mission de l'Église que l'auteur considère plus évangélique (...) »¹¹⁸ parce que marquée par une nouvelle compréhension « (...) du monde et de la vie de Jésus, comme de son message évangélique, familière de la théologie de la libération¹¹⁹. »

¹¹³ «Agentes evangelizadores mejor preparados; la difícil situación de pobreza y de injusticia de los hombres y mujeres de América Latina; la comunión y participación como condición de credibilidad en la proclamación del Reino de Dios (...). Junto a estos tres acentos sobresalen unas líneas comunes que configuran la trabazón interna de nuestras iglesias: la preocupación por la persona humana como hilo conductor, la evangelización como vocación irrenunciable de todo el pueblo de Dios, la liberación integral como expresión de conversión, reconciliación, lucha por la justicia y vivencia de la fraternidad (DTSD 308).» *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁴ «Anunciar el Evangelio, defender a la persona humana y la conversión radical del corazón al interior de las culturas (DTSD 309).» *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁵ «La Nueva Evangelización es claramente un movimiento eclesial autóctono y en su contenido de decidida factura latinoamericana, con una fecha oficial de origen, 1955.» *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁶ «A partir de diciembre de 1985 el Papa Juan Pablo ha intentado transferirlo a todas las Iglesias presentes en los diferentes continentes de nuestro planeta (...).» *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁷ «Creo que podemos afirmar que hoy, las Iglesias de América Latina, mediante el impulso de su Nueva Evangelización, han traspasado el umbral y han penetrado en el recinto.» *Ibid.*, p. 290.

¹¹⁸ «Sin duda, el descubrimiento más importante que hicieron las Iglesias latinoamericanas fue el del mundo de los pobres y los oprimidos, que surgió ante ellas como una luz nueva, capacitándolas para una interpretación más evangélica de la realidad y de la historia, y para una clarificación más radical de la misión de la propia Iglesia en el mundo.» *Ibid.*, p. 291.

¹¹⁹ «Esta nueva comprensión de la pobreza y de los mundos de los pobres y de los oprimidos, condujo a las Iglesias de América Latina a una interpretación más profunda y realista de Jesús y de su mensaje evangélico, de las exigencias y del compromiso de la fe cristiana, de la misión integral de la Iglesia. Su consecuencia fue su opción preferencial por los pobres, lo que la exigía a penetrar en el interior de su mundo, sembrando la fe del Evangelio y participando en el dinamismo salvífico por una liberación integral de los oprimidos, por la instauración de un orden más justo y solidario, y por la promoción de una verdadera paz mesiánica.»

Il s'agit d'un « (...) néo-communautarisme ecclésial de base qui suscitera un renouveau de la théologie du laïcat et de la vision de la mission de l'Église dans le monde¹²⁰. » Deux textes magistériels essentiels manifestent ce renouveau selon l'auteur.

- Le premier texte est l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* duquel il souligne deux passages : « Comme noyau et centre de sa Bonne Nouvelle, Jésus annonce le salut, ce grand don de Dieu qui est libération de tout ce qui opprime l'homme, mais qui est surtout délivrance du péché et du malin (EN 9)¹²¹. » Puis, deuxième passage : « (...) au centre de tout, le signe le plus important : les petits et les pauvres qui sont évangélisés, qui se convertissent en disciples et qui se réunissent en son nom dans la grande communauté de ceux et celles qui croient en lui (EN 12)¹²². » L'auteur renvoie aussi aux numéros 30, 48, 58 de la même exhortation¹²³.
- Le deuxième texte est la lettre encyclique du pape Jean-Paul II sur le développement humain et la notion chrétienne du progrès *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) publiée en 1987 dans laquelle le pape fait notamment une « (...) analyse des victimes de la société (11-26 ; 47)¹²⁴. »

La conclusion de la totalité de l'article est assertorique. González Dorado y exhorte l'Église entière à s'ouvrir à la théologie de la nouvelle évangélisation – elle-même nourrie de la réalité autochtone – et affirme que l'Église d'Amérique latine est appelée à vitaliser « (...) l'évangélisation interne des Églises, notamment celles européennes, les sensibilisant à une nouvelle et originale évangélisation de tout leur continent¹²⁵. »

¹²⁰ «En este ambiente surgieron la Teología de la Liberación y la de la Religiosidad Popular (...). En su propia estructuración la Iglesia buscó un neo-comunitarismo eclesial de base, originándose las comunidades eclesiales de base, desarrollando un nuevo protagonismo y responsabilidad de los laicos tanto en la comunidad eclesial como en su específica misión en el mundo.» *Ibid.*, p. 292.

¹²¹ «Como núcleo y centro de su Buena Nueva, Jesús anuncia la salvación, ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno (EN 9).» *Ibid.*, p. 292.

¹²² «Y al centro de todo, el signo al que Él atribuye una gran importancia: los pequeños, los pobres son evangelizados, se convierten en discípulos suyos, se reúnen en su nombre en la gran comunidad de los que creen en Él.» *Ibid.*, p. 292.

¹²³ Cf. *Ibid.*, p. 292-293.

¹²⁴ «El segundo documento es la *Sollicitudo Rei Socialis*, donde claramente el Papa hace un análisis de la realidad actual desde la perspectiva de las víctimas de la sociedad (SRS 11-26; 47).» *Ibid.*, p. 293.

¹²⁵ «Pienso que era la voz de las Iglesias de América Latina, que colabora en la evangelización interna de las Iglesias europeas, sensibilizándolas para una nueva y original evangelización de todo el continente.» *Ibid.*, p. 293.

5.7. La conférence d'Aparecida

Nous le savons, González Dorado n'a pu présenter les fruits de la conférence de Saint-Domingue puisque sa publication devance le document final de quelques mois. Lestienne¹²⁶ propose, quant à lui, un survol critique de l'ensemble des conférences du CELAM à la lumière de la dernière en date : celle d'Aparecida¹²⁷ (2007). Elle recouvre donc celle de Saint-Domingue. Succincte, elle nous conviendra, puisqu'elle s'inscrit comme une parenthèse au cœur de notre état de la question.

Notre auteur amorce sa réflexion et conclut son article avec le même point de vue que González Dorado avait conclu le sien. « Bien que préparé pour l'Église d'Amérique latine (...) le document d'Aparecida ouvre des perspectives pastorales intéressantes pour toute l'Église (...). Il peut donc être une source d'inspiration et de renouvellement pour l'Église dans de nombreux pays¹²⁸. » À l'encontre des craintes « (...) inspirées par les textes préparatoires (...) »¹²⁹, ce document, précise Lestienne, « (...) est une Bonne Nouvelle, une source de joie et une force d'espérance¹³⁰. » Considéré en effet « (...) dans le sillage de Medellin et de Puebla (...) »¹³¹, le texte renoue – dans de nombreux paragraphes – avec « (...) l'esprit prophétique, missionnaire et communautaire des deuxième et troisième conférences qui avaient été, en grande partie, étouffées lors de la quatrième à Saint-Domingue¹³². » En fait, selon le théologien :

*Aparecida rejoint le riche filon prophétique de l'Église en Amérique latine : l'option pour les pauvres, la méthode voir-juger-agir, les communautés ecclésiales de base (CEB), les pastorales sociales, la lecture vivante de la Bible, les grandes inspirations de la théologie de la libération, la participation dans les luttes pour la justice et les changements structurels comme partie intégrante de la mission évangélisatrice, le témoignage et la sainteté des martyrs qui ont donné leur vie pour la vie des autres.*¹³³

¹²⁶ Cf. Bernard LESTIENNE. (2007), « Le document d'Aparecida, des chemins d'avenir pour l'Église », <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493>, p. 1-5, Visité le 12 juillet 2011.

¹²⁷ Cf. CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN ET DES CARAÏBES (CGELAC). (2008), *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, V^e conférence à Aparecida, Document final, Paris, Cerf, 287 p.

¹²⁸ LESTIENNE. « Le document d'Aparecida... », dans <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493>, p. 1.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 1.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 1.

¹³¹ *Ibid.*, p. 1.

¹³² *Ibid.*, p. 1.

¹³³ *Ibid.*, p. 2.

Dans cette litanie d'affirmations, Lestienne revient sur la méthodologie employée et souligne qu'elle est considérée comme (...) la méthode pastorale prédominante en Amérique latine : le voir-juger-agir¹³⁴. » Le théologien affirme ainsi que les trois grandes parties du document sont unies par ce trépied systémique¹³⁵.

La parenté entre Aparecida et les autres conférences antérieures à celle de Saint-Domingue touche non seulement la méthodologie, mais aussi les thématiques. Aparecida comporte ainsi trois thèmes centraux : « La vie en plénitude ; Le disciple ; La mission ». Selon Lestienne, la conférence d'Aparecida « (...) renouvelle et élargit le sens de la mission (...) grâce au thème de la vie en abondance (...) »¹³⁶ et engage à nouveau le missionnaire-disciple à être « (...) en *con-vocation* à la communion dans son Église (DA 156)¹³⁷. » Le « (...) cœur du message est donc une Église en permanente attitude de mission, composée de disciples défenseurs et promoteurs de la vie en abondance¹³⁸. » De cette conférence, d'autres thèmes émergent. Lestienne en cite quatre.

- Premier thème : celui de la question « des structures ecclésiales » : « La nouvelle forme de la paroisse est d'être communauté de communautés de famille, et le modèle est celui des communautés ecclésiales de base, cellule initiale de structure ecclésiale (DA 178)¹³⁹. »
- Deuxième thème : celui de la mission et du monde. « La mission mène au cœur du monde. Ni fuite dans l'intimisme ou l'individualisme religieux, ni abandon des graves problèmes urgents, et encore moins une fuite de la réalité pour un monde seulement spirituel¹⁴⁰. »
- Troisième thème : celui de l'urbanisation. « L'Amérique latine compte plus de 80 % de sa population dans une zone urbaine (...). La pastorale doit donc s'adapter à la réalité urbaine, d'autant que ces grandes villes sont des laboratoires de la culture contemporaine (DA 480-509)¹⁴¹. »
- Quatrième thème : celui de la vocation de la femme. Alors que la conférence de Saint-Domingue proclamait le rôle des laïcs en général, Aparecida met en avant la

¹³⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 3.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 5.

vocation de la femme : « Parmi les réformes prioritaires, il convient, dit le texte, de développer une organisation pastorale qui promeuve l'engagement des femmes et qui garantisse une véritable présence de la femme dans les ministères que l'Église confie aux laïcs, au niveau de la planification comme de la décision (DA 453)¹⁴². »

Concluons. Dans la continuité de Puebla, Aparecida s'attache aux visages de ceux qui souffrent aujourd'hui en Amérique latine : « (...) les communautés indigènes et afro-américaines, les femmes exclues, les jeunes, les chômeurs, les migrants, les enfants prostitués, les familles de ceux qui ont faim par millions, les toxicomanes, les victimes de violences, les personnes âgées et les prisonniers (DA 65)¹⁴³. » Pourtant, la faiblesse du document, selon Lestienne, est son omission à « (...) appeler par son nom la racine de la misère et de l'exclusion : le système économique néolibéral¹⁴⁴. » Faiblesse aussi que trahit un manque de soubassement d'ecclésiologie dans le souci du document de proposer des structures ecclésiales évangéliques¹⁴⁵. La nouveauté du document, elle, est essentiellement « (...) la prise en compte (...) des motivations de ceux qui de l'intérieur de l'Église la quittent pour d'autres groupes religieux tels que les évangéliques fondamentalistes (DA 225)¹⁴⁶. » La fécondité du document est liée à « (...) la conversion pastorale à laquelle il appelle¹⁴⁷. »

Quant à nous, soulignons le fait que le document d'Aparecida, tel que synthétisé par Lestienne, renvoie plus directement au concept de mission – bien qu'élargi – qu'à celui de nouvelle évangélisation. L'un des aspects de la thèse de González Dorado était de considérer que la nouvelle évangélisation vécue en Amérique latine avait enrichi l'Église universelle durant le pontificat de Jean-Paul II.

¹⁴² *Ibid.*, p. 5.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 5.

6. Émergence de l'expression sur les continents d'Asie et d'Océanie

La parenthèse maintenant fermée, nous pouvons retourner à l'analyse proposée par Champagne sur chacun des continents. Jusque-là, l'analyse apportée par l'auteur nous a permis de rencontrer l'expression *nouvelle évangélisation* appliquée au contexte européen, africain et latino-américain. Qu'en est-il de l'Asie ? C'est la question à laquelle Champagne cherche à répondre ici, dans l'objectif, rappelons-le, d'étudier la manière dont Jean-Paul II décline et accompagne l'expression *nouvelle évangélisation*, dans sa genèse, sur chacun des continents¹⁴⁸. « Il semble bien – introduit Champagne – que Jean-Paul II parle plus de première évangélisation du fait même de la représentation minoritaire du christianisme sur ce continent¹⁴⁹. » Voilà « (...) ce que confirme la lettre du pape aux évêques d'Asie, lors de la cinquième assemblée plénière de la fédération des conférences épiscopales d'Asie, tenue à Bandung, Indonésie, en juillet 1990¹⁵⁰. » Champagne rapporte ses propos :

À la veille du troisième millénaire chrétien, il est impératif que toutes les Églises locales en Asie qui, bien que petites, ont montré leur dynamisme et leur force dans leur témoignage de l'Évangile, s'engagent dans un effort d'évangélisation toujours plus grand. Le défi particulier qui les concerne est de proclamer la Bonne Nouvelle là où des religions et des cultures différentes se rencontrent¹⁵¹.

Champagne traduit ici le sens générique du concept d'évangélisation utilisé par le pape, dans le sens d'une « (...) première évangélisation qui se réalise à partir des Églises locales, et pour la grande majorité du continent¹⁵². » Le concept de nouvelle évangélisation semble donc absent. Notons cependant que, comme pour les précédents continents, l'analyse de Champagne n'embrasse pas l'analyse des exhortations postsynodales continentales pour l'Asie et l'Océanie qui ne seront publiées qu'en 1999¹⁵³ pour ce qui est de l'Asie, et en 2001 pour ce qui est de l'Océanie¹⁵⁴. C'est cette carence qui nous a rendu attentif à l'analyse de Berranger, évêque français, ayant vécu de nombreuses années comme

¹⁴⁸ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 264.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 264.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁵² *Ibid.*, p. 265.

¹⁵³ Cf. JEAN-PAUL II. (Novembre 1999), « *Ecclesia in Asia (EAs)*. Sur Jésus-Christ, le Sauveur, et sa mission d'amour et de service en Asie », Exhortation apostolique postsynodale, n° 2, dans *DC* (novembre 1999), n° 2214, p. 978.

¹⁵⁴ Cf. *Idem*, (novembre 2001), « *Ecclesia in Oceania (EO)*. Sur Jésus-Christ, et les peuples de l'Océanie : suivre son Chemin, proclamer sa Vérité, vivre sa Vie », Exhortation apostolique postsynodale, n° 43, dans *DC* (décembre 2001), n° 2260, p. 1 099.

missionnaire en Asie. Tout en attestant l'analyse de Champagne, son article¹⁵⁵ souligne « (...) le mûrissement du regard de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation en Asie au lendemain du jubilé de l'an 2000¹⁵⁶. » Berranger revient sur la question de la « première évangélisation¹⁵⁷ » reconnaissant que « (...) cette partie du monde l'attend globalement. Pourtant, affirme-t-il, cela n'exclut en rien les besoins réels de renouveau évangélique là où l'Église est implantée, comme le (...) synode de l'Asie l'a mis en lumière (...). Ce que Jean-Paul II appelle la nouvelle évangélisation¹⁵⁸. »

Attachée à l'après-jubilé de l'an 2000, l'expression *nouvelle évangélisation* dans le pontificat de Jean-Paul II semble concerner le renouveau des Églises locales, souligne Berranger. Pourtant, « (...) la portée complexe et originale de l'expression (...)»¹⁵⁹ ouvre à un second sens : le rapport à une nouvelle culture. En effet, parce que l'Asie est constituée « (...) de vastes espaces culturels que la foi chrétienne n'a pas imprégnés – immenses espaces qui ont été irrigués depuis des millénaires par des sages ou des religions proprement dites qui n'ont a priori aucun rapport avec les cultures où l'Évangile a pénétré –, (...) ces espaces sont pour l'Église comme une sorte de *terra incognita*¹⁶⁰. » Ces cultures justifient un second sens de la nouvelle évangélisation dans la bouche de Jean-Paul II, elles requièrent une attention au « dialogue interreligieux », une étude approfondie du « chamanisme », du « bouddhisme », du « confucianisme »¹⁶¹. Pour Berranger, cette seconde signification de la nouvelle évangélisation est ainsi le renouveau évangélique des Églises locales, soutenu par les Églises anciennes, dans le but d'appréhender le dialogue interreligieux et les différentes cultures.

L'auteur renvoie à la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (RM 37 ; 85) que Champagne lui-même tient à présenter au terme de ce tour d'horizon sur chacun des cinq continents¹⁶².

¹⁵⁵ Cf. Olivier DE BERRANGER. (2001), « Jusqu'aux extrémités de la terre, nouvelle évangélisation et continent asiatique. Postmodernité et nouvelle évangélisation », dans *NRT*, n° 123, CNRS, version PDF, p. 177-191.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 178.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 179.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 180.

7. Deux textes majeurs

Champagne¹⁶³ dégage page après page le lien développé par le pape Jean-Paul II entre « nouvelle évangélisation et jeunes » – qu’il désigne comme « protagonistes de la nouvelle évangélisation » –, entre « nouvelle évangélisation et laïcs », entre « nouvelle évangélisation et religieux »¹⁶⁴. Mais tout cela sera développé plus en avant par Philibert. Arrêtons-nous plutôt sur l’analyse des deux textes présentés en introduction à ce chapitre.

7.1. La nouvelle évangélisation et *Redemptoris Missio*¹⁶⁵

La lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990) porte sur la valeur permanente du précepte missionnaire¹⁶⁶. « Traitant des horizons immenses de la mission, le pape reconnaît », souligne Champagne, « (...) à l’intérieur de l’unique mission de l’Église, trois différentes activités selon les circonstances. »¹⁶⁷

- La première activité missionnaire « (...) regarde les contextes (...) dans lesquels le Christ et son Évangile ne sont pas connus, ou dans lesquels il n’y a pas de communautés chrétiennes assez mûres pour pouvoir incarner la foi dans leur milieu (...). C’est la mission *ad gentes* (RM 33)¹⁶⁸. » Tout comme pour « (...) l’exhortation apostolique *Christifideles Laici* – deuxième texte présenté par Champagne – cette activité ecclésiale (...) correspond à la première évangélisation¹⁶⁹. »
- La deuxième activité missionnaire – ou modalité de la même mission – « (...) regarde les communautés chrétiennes aux structures ecclésiales fortes et adaptées (...) qui rendent témoignage à l’Évangile de manière rayonnante dans leur milieu (...). Il s’agit de celles qui assument l’activité pastorale de l’Église¹⁷⁰. »
- La troisième activité missionnaire requiert, elle, une « nouvelle évangélisation¹⁷¹ ». Il s’agit, dit le pape Jean-Paul II, d’une « (...) situation intermédiaire, surtout dans les pays de vieille tradition chrétienne et pourtant, parfois aussi dans les Églises plus

¹⁶³ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 247-270.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 262-265.

¹⁶⁵ Cf. JEAN-PAUL II. (Décembre 1990), « *Redemptoris Missio* (RM). Sur la valeur permanente du précepte missionnaire », Lettre encyclique, n° 33, dans *DC* (février 1991), n° 2022, p. 165.

¹⁶⁶ Cf. CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 247-270.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 265.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 265.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 265.

jeunes, où des groupes entiers de baptisés ont perdu le sens de la foi vivante (...). Dans ces cas, il faut une nouvelle évangélisation (RM 33)¹⁷². »

Ces extraits de la lettre encyclique repris par Champagne, tracent ainsi les trois modes de l'« unique » mission de l'Église et dont l'un d'eux est la nouvelle évangélisation. Deux remarques construisent ensuite l'analyse de Champagne. La première pour préciser que si la lettre encyclique présente la nouvelle évangélisation dans un lien prioritaire aux pays de vieille tradition chrétienne, elle regarde aussi les Églises plus jeunes¹⁷³. » La seconde pour souligner que la lettre encyclique *Redemptoris Missio* considère comme synonymes les expressions : nouvelle évangélisation et ré-évangélisation. Enfin, en guise de conclusion, l'auteur souligne que si dans le texte la mission *ad gentes* a pour caractéristique de « (...) s'adresser à des non-chrétiens (...), elle dépasse pourtant les frontières entre nouvelle évangélisation et l'activité missionnaire. On ne peut y dresser entre elles des barrières et une compartimentation rigide (RM 35)¹⁷⁴. » Si cet écrit de 1990 « (...) donne une place importante à la mission *ad gentes* dans la tâche confiée à l'Église, précise Champagne, les deux activités sont interdépendantes (...). Dès lors, l'activité missionnaire *ad intra* est un signe très sûr et un stimulant pour l'esprit missionnaire *ad extra*, et réciproquement (RM 34)¹⁷⁵. » Bien plus, la mission *ad gentes* peut intégrer la mission *ad intra* et côtoyer dès lors la nouvelle évangélisation¹⁷⁶.

Champagne présente alors l'exhortation apostolique postsynodale *Christifideles Laici* porteuse elle aussi de la théologie de la nouvelle évangélisation selon Jean-Paul II.

7.2. La nouvelle évangélisation et l'exhortation *Christifideles Laici*¹⁷⁷

Des deux textes retenus par Champagne, l'exhortation apostolique postsynodale *Christifideles Laici* (1988) sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, vient en deuxième place. Il les considère comme fondateurs du concept de

¹⁷² *Ibid.*, p. 266.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 266.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 266.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 267.

¹⁷⁷ Cf. JEAN-PAUL II. (Décembre 1988), « *Christifideles Laici (CfL)*. Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde », Exhortation apostolique postsynodale, n° 64, dans *DC* (février 1989), n° 1978, p. 200.

« nouvelle évangélisation¹⁷⁸ » pour le pape Jean-Paul II. Philibert le confirmera à travers sa lecture exhaustive des textes du pape. En amorce d'analyse, Champagne renvoie au numéro 34 de l'exhortation où le pape Jean-Paul II appelle explicitement à une nouvelle évangélisation. Deux situations y sont décrites¹⁷⁹. La première situation reconnaît que « (...) face à l'indifférence religieuse, à la sécularisation, et à l'athéisme, certaines communautés chrétiennes alors ferventes – dites du premier monde – vivent dorénavant (...) comme si Dieu n'existait pas (Cfl 34)¹⁸⁰. » La seconde situation considère les « pays » ou les « nations » qui ont gardé « (...) une tradition très vivante de piété et de sentiment chrétien, mais qui, sous la poussée de nombreuses influences – comme la sécularisation et les sectes – risquent de perdre leur patrimoine chrétien (Cfl 34). »¹⁸¹ Champagne renvoie alors plus explicitement à l'Amérique latine¹⁸². Cette nouvelle évangélisation exige, selon les mots mêmes du pape, de revitaliser « (...) le tissu chrétien des communautés ecclésiales elles-mêmes qui vivent dans ces pays et ces nations¹⁸³. » L'exhortation parle donc de « nouvelle évangélisation », mais aussi d'« auto-évangélisation », sinon tout simplement d'« évangélisation »¹⁸⁴ des communautés chrétiennes. Ce qui laisse penser à un flottement sémantique de l'expression *nouvelle évangélisation* et doit nous rendre attentif à l'évolution du concept. Champagne poursuit sa lecture du même paragraphe (Cfl 34). La nouvelle évangélisation, attentive non seulement à « des individus », mais aussi à des « groupes entiers de population »¹⁸⁵, a pour objectif de former des communautés ecclésiales mûres, c'est-à-dire des communautés dans lesquelles « (...) la foi répand et réalise tout son sens originel d'adhésion à la personne du Christ et à son Évangile, de rencontre et de communion sacramentelle avec lui, d'existence vécue dans la charité et le service (Cfl 34)¹⁸⁶. » Pourtant – comme le Saint-Père le dira deux ans plus tard dans la lettre encyclique *Redemptoris Missio* –, l'urgence de la nouvelle évangélisation ne peut « (...) esquiver la mission permanente de porter l'Évangile à tous ceux qui ne connaissent pas encore le Christ rédempteur de l'homme (Cfl 35)¹⁸⁷. »

¹⁷⁸ CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 259.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 259.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 259-260.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, p. 260.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 261.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 261.

8. Résumé

Ce premier chapitre de l'état de la question reprend la structure suggérée par Champagne. Le théologien retrace l'historique des différentes citations de l'expression *nouvelle évangélisation* déclinée depuis leur genèse pour chacun des cinq continents durant le pontificat de Jean-Paul II. Il en esquisse l'analyse théologique. Néanmoins, il nous a semblé pertinent de mettre ce travail en perspective avec celui proposé par González Dorado. Rappelons-le, ce dernier circonscrit – en amont du pontificat de Jean-Paul II –, l'émergence dudit concept à la lumière de la réalité autochtone du continent latino-américain et de l'institution du CELAM. Lestienne poursuit et finalise l'analyse jusqu'en 2007.

Le résumé et l'analyse qui suivent sont conduits par l'objectif général de notre thèse. La structure de l'un et de l'autre emprunte celle proposée par Champagne en fin d'article¹⁸⁸.

Sur le plan théologique, la préface de l'article de Champagne attachait la nouvelle évangélisation non seulement, au concile Vatican II, mais aussi à l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI publiée en 1975.

Sur le plan historique, le CELAM emploiera pour la première fois l'expression *nouvelle évangélisation* à Medellin en 1968. Il faudra attendre une année après son élection – lors d'un discours sur sa terre natale à Nowa Huta (1979) –, pour que le pape s'approprie l'expression avant de la décliner progressivement sur les différents continents. Dans ce discours, la nouvelle évangélisation est associée à la spiritualité de la croix, elle est déjà ordonnée au troisième millénaire.

Retenons ce que nous dit Champagne du contenu théologique de l'expression à travers cette étude historique. Sur le continent africain donc, Jean-Paul II parlera dans un premier temps d'une nouvelle étape d'évangélisation (Zaïre, 1980) qui doit approfondir la précédente. Il fera ensuite allusion à l'évangélisation des cultures et à l'inculturation de l'Évangile (Nigéria, 1982) avant de parler d'une seconde étape d'évangélisation (Bénin, 1982). Par la suite, (Cameroun, 1985) l'évangélisation est considérée comme une œuvre à entreprendre, à

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 267-270.

approfondir et à renouveler. Ce sera uniquement deux années plus tard (Madagascar, 1987) qu'il emploiera l'expression *nouvelle évangélisation* : il s'agira d'accompagner l'inculturation de l'Évangile, ce qui implique son assimilation, traduira Champagne, mais aussi une nouvelle « création » et une nouvelle « synthèse » entre foi et culture. La thématique de l'inculturation sera encore associée à la nouvelle évangélisation (Madagascar, 1989) quand il distinguera cette fois la première évangélisation et la nouvelle évangélisation, cette dernière devant mettre en œuvre l'inculturation de la Parole. Enfin, la seconde évangélisation est associée aux Églises particulières (Madagascar, 1989). Mais, rappelons-le, quand Champagne achève son analyse, le Saint-Père n'a pas encore publié l'exhortation postsynodale pour l'Afrique (1995).

Sur le continent européen, à la veille du troisième millénaire du christianisme en Europe, Jean-Paul II fait allusion à une auto-évangélisation (symposium, 1982) face à une crise institutionnelle qui affecte, non seulement la société européenne, mais aussi l'Église catholique. Tout en refusant un retour à la chrétienté médiévale, le pape exhorte l'Europe à retrouver ses racines chrétiennes pour enrayer la crise civile. Et sans prononcer encore l'expression *nouvelle évangélisation*, le Saint-Père insiste pour que l'évangélisation réalise une nouvelle synthèse entre Évangile et vie (symposium, 1985) face à une sécularisation croissante. Là encore, l'exhortation postsynodale – la dernière des cinq à être publiée – ne sera rendue publique qu'à la fin du pontificat de Jean-Paul II (2003), bien après la publication de Champagne.

Sur le continent américain, deux analyses s'entrecroisent. Celle de Champagne – qui regarde la genèse de l'expression à partir de l'utilisation que Jean-Paul II en a faite –, et celle induite par les déclarations de l'institution du CELAM, qu'elles lui soient antérieures (1955) ou bien postérieures (2007).

La première analyse revient donc sur cette première fois où le pape emploie l'expression *nouvelle évangélisation* sur ce continent (Haïti, 1983). C'est à l'occasion du demi-millénaire d'évangélisation de l'Amérique. Le pape rappelle qu'il ne s'agit en rien d'une ré-évangélisation alors que la nouvelle évangélisation se caractérise par son ardeur, ses méthodes et son expression. Ardeur, – car l'évangélisation s'enracine dans une foi et une

confiance renouvelée en Jésus-Christ. Méthode, – car il s’agit de faire participer l’ensemble des chrétiens à la diffusion du message du Christ. Expression, – car il est important de diffuser le message dans un langage adéquat pour la culture. Le pape y exprime les conditions de réussite de cette nouvelle évangélisation – vocations sacerdotales, formation des laïcs et des prêtres –. Il souligne l’enracinement de l’expression dans la théologie offerte par la conférence du CELAM à Puebla (1979). Puis, plus en avant, à l’occasion de son premier voyage apostolique Saint-Domingue (1984), le Saint-Père soulignera combien la nouvelle évangélisation s’inscrit dans le prolongement de la première évangélisation et pas en opposition à celle-ci. En Uruguay (1988), la nouvelle évangélisation est présentée dans son héritage au premier évangéliste : le Christ. L’exhortation postsynodale pour l’Amérique – le nord et le sud – sera publiée à la veille du jubilé de l’an 2000 (1999).

La seconde analyse retrace l’historique de la nouvelle évangélisation à partir de l’institution du CELAM. Citant le cardinal Gantin, González Dorado souligne que la nouvelle évangélisation est pour l’Amérique latine une idée centrale, lumineuse, un élément englobant. Il s’agit en fait du premier projet de l’Église universelle dans l’histoire de l’Église qui soit réellement global et qui regroupe autant la mission *ad intra* que *ad extra*. Après avoir mentionné les caractéristiques sociales du peuple latino-américain – un peuple religieux, mais qui souffre de profondes injustices sociales –, González Dorado souligne la marque de la nouvelle évangélisation en cette terre : son enracinement autochtone. Il n’omet pourtant pas les apports de l’Église universelle : ceux du concile Vatican II jusqu’aux synodes postconciliaires et jusqu’à ceux sur les continents diligentés par le pape Jean-Paul II. À la date de la publication de son article, González Dorado consigne deux textes postconciliaires : l’exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) et l’exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (1988). En cinq étapes, le théologien survole chacune des conférences du CELAM jusqu’en 1992.

Les conférences de Rio de Janeiro (1955), de Medellin (1968), et de Puebla (1979) se démarquent par l’insistance mise sur la théologie de l’annonce kérygmatique. À la suite de Puebla (1979), le document préparatoire de la conférence de Saint-Domingue (1992) insistera sur le fait que l’annonce est un engagement de tous les chrétiens, dans une attention à la personne humaine, et pour sa libération intégrale. Pour l’auteur, Rio de

Janeiro (1955) se démarque par la prise de conscience qu'une nouvelle situation sociale et culturelle émerge, provoquant l'Église à un nouveau retour évangélique. Medellín (1968) est marquée par la prise de conscience de la réalité d'extrême pauvreté des autochtones. La réunion à Melgar le confirmera. Puebla (1979) est caractérisée par les fruits de l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) appelant à une vision organique de l'évangélisation. Puebla insiste aussi, comme la précédente conférence, sur l'option préférentielle aux pauvres et sur le processus intégral de libération. En ressort un contenu théologique organique confirmé par l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi*. Le document de préparation de Saint-Domingue (1992), lui, insiste sur la nécessité de prendre en compte les agents d'évangélisation, et de viser à la communion ecclésiale. Ainsi, pour González Dorado, la nouvelle évangélisation en Amérique latine (1955-1992) est le médium grâce auquel un contenu théologique original se dessine, interpellant Jean-Paul II qui en fera le thème de son pontificat. Lestienne reprend ce survol jusqu'à la dernière conférence à ce jour : Aparecida (2007).

Lestienne, lui, est l'auteur qui conduit la cinquième étape. À la lumière de la conférence d'Aparecida (2007), il porte un regard critique sur l'évolution des conférences du CELAM. Pour le théologien, la conférence d'Aparecida renoue avec celles de Medellín (1968) et de Puebla (1979) en raison de l'esprit prophétique, missionnaire et communautaire qui l'habite. À l'instar de ces conférences, la méthode promue dans le texte final de la conférence d'Aparecida est celle du voir-juger-agir. Cette conférence, tout en reprenant l'option préférentielle aux pauvres chère à Medellín, se démarque par son attention aux raisons émises par ceux qui quittent l'Église. L'appel à la conversion pastorale traverse le document. Sa faiblesse semble être pourtant, aux dires du théologien, le manque d'enracinement de cet élan missionnaire dans des référents théologiques établis et reconnus.

De l'Afrique à l'Europe, de l'Amérique latine à l'Asie et à l'Océanie, ces deux derniers continents sont effectivement ceux que Champagne traite avec le plus de discrétion. Certes, les exhortations postsynodales pour l'Asie et pour l'Océanie ne viennent pas éclairer l'expertise de Champagne – elles ne seront publiées respectivement qu'en 1999 et 2001 –, mais ces deux continents appellent plus directement, dira-t-il, une première évangélisation qu'une nouvelle évangélisation. Pour autant, Berranger vient nuancer les propos de

Champagne. À nouvelle culture, nouvelle évangélisation. Tel est le défi de ces communautés locales enracinées dans ces vastes continents.

Si González Dorado a souligné l'importance de l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) et celle de *Christifideles Laici* (1988) du pape Jean-Paul II pour pointer le contenu théologique de la nouvelle évangélisation, Champagne retient du pape Jean-Paul II la même exhortation (1988), ainsi que la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1992). De cette dernière qui traite des horizons immenses confiés à la même mission de l'Église, trois activités émergent en fonction des circonstances (RM 33). L'une d'elles caractérise spécifiquement la nouvelle évangélisation.

- La mission *ad gentes* : il s'agit de la première évangélisation. Là où le Christ n'est pas connu.
- La mission au sein des communautés chrétiennes ou structures ecclésiales fortes. Celles qui assument déjà l'activité pastorale de l'Église.
- La mission dans une situation intermédiaire. Il s'agit surtout des communautés de vieilles traditions chrétiennes, bien que cela touche aussi les jeunes, où des groupes entiers ont perdu la foi. Là, nous parlons de nouvelle évangélisation (RM 33).

Malgré ce triptyque, la lettre encyclique *Redemptoris Missio* précise que les frontières entre nouvelle évangélisation et mission *ad gentes* ne sont pas aussi nettement définissables (RM 34). Enfin, la lettre encyclique résout une ambiguïté sémantique présente dans le discours du pape en Haïti (1983) : l'expression *nouvelle évangélisation* se substitue à celle de ré-évangélisation, ce qui laisse à penser que le pape aurait précisé le concept.

Si l'exhortation *Christifideles Laici* parle de nouvelle évangélisation, d'auto-évangélisation et d'évangélisation, elle précise tout de même le concept qui justifie cet état de la question. (CfL 34). Deux situations sont décrites :

- Les communautés qui ont perdu leur ferveur : face à la sécularisation massive, ces communautés font maintenant comme si Dieu n'existait pas. Le pape pointe les communautés chrétiennes dites du premier monde.

- Les communautés chrétiennes qui ont gardé la foi : face à la sécularisation galopante et à la croissance des sectes, ces communautés risquent de perdre leur patrimoine de foi. Champagne fait le lien avec les communautés d'Amérique latine.

Le théologien relève enfin deux caractéristiques théologiques qui, selon l'exhortation *Christifideles Laici*, marquent la nouvelle évangélisation. Elles clôtureront ce résumé.

- La nouvelle évangélisation exige, non seulement que l'Église soit attentive aux individus mais aussi à des groupes entiers de la population. L'objectif étant de former des communautés ecclésiales mûres, c'est-à-dire des communautés dans lesquelles la foi répand et réalise tout son sens originel d'adhésion à la personne du Christ et à son Église, de rencontre et de communion sacramentelle avec lui, d'existence vécue dans la charité et le service (*CfL* 34).
- Pourtant, affirme encore la lettre, l'urgence de la nouvelle évangélisation ne peut esquiver la mission permanente de porter l'Évangile à tous ceux qui ne connaissent pas encore le Christ rédempteur de l'humanité (*CfL* 35).

9. Analyse

Si l'expression *nouvelle évangélisation* apparaît en 1968 dans le cadre de l'institution du CELAM, ce n'est que graduellement, à partir de 1979, que le pape s'approprie l'expression et la décline pour chacun des cinq continents, comme en 1983 pour la première fois en Amérique latine. Le Saint-Père ne donne donc corps à l'expression que progressivement, ce qui peut expliquer le jeu sémantique qui traverse ses prises de paroles officielles.

9.1. À l'occasion d'un jubilé

De cette présentation orchestrée par Champagne, comme de ce résumé préparatoire à l'analyse que nous conduisons maintenant, un premier point ressort. Pour Jean-Paul II, l'expression *nouvelle évangélisation* jaillit à l'évocation d'un anniversaire relatif à la première évangélisation. Reportons-nous à la veille du troisième millénaire du christianisme en Europe, aux cinq cents ans d'évangélisation en Amérique, ou encore au premier centenaire de l'évangélisation dans les pays africains, comme le Zaïre ou le Bénin. À chaque fois, l'occasion est celle de renouveler l'effort d'évangélisation sur ces terres déjà visitées par l'Évangile. Le jubilé de l'an 2000 se présente dès lors comme l'occasion par

excellence d'enraciner la nouvelle évangélisation, cette œuvre pastorale qui fait donc suite à la première évangélisation, mais qui sans jamais la renier, suppose pourtant un surcroît d'humanité, nous y venons.

9.2. En réaction à la sécularisation massive

La perméabilité de l'Église au monde ébranle celle-ci. Sa sécularisation au sein même de l'institution justifie que la nouvelle évangélisation soit ainsi pour le pape, en premier lieu, une auto-évangélisation de l'Église (1982). Cette nouvelle évangélisation s'adresse à des groupes entiers de baptisés qui ont perdu le sens de la foi et de l'appartenance à la communauté ecclésiale. Il ne s'agit pas de retourner aux « positions » dont jouissait l'Église en Europe autrefois, mais il s'agit de conduire une nouvelle synthèse entre Évangile et vie (1985). Le second élément est donc le lien entre nouvelle évangélisation et sécularisation. Au regard de l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* (1988) et de la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990), la nouvelle évangélisation s'adresse aux communautés ébranlées par la sécularisation. Certaines ont déjà perdu la foi (*CfL* 34 ; *RM* 33), d'autres sont ébranlées (*CfL* 34). La nouvelle évangélisation a pour objectif de former des communautés ecclésiales mûres, c'est-à-dire des communautés dans lesquelles la foi répand et réalise tout son sens originel d'adhésion à la personne du Christ et à son Église, de rencontre et de communion sacramentelle avec lui, d'existence vécue dans la charité et le service (*CfL* 34). Pourtant, l'urgence de la nouvelle évangélisation ne peut esquisser la mission permanente de porter l'Évangile à tous ceux qui ne connaissent pas encore le Christ, Rédempteur de l'humanité (*CfL* 35).

La nouvelle évangélisation se caractérise donc par son ardeur, ses méthodes et son expression. Ardeur, puisque l'évangélisation s'enracine dans une foi et confiance renouvelée en Jésus-Christ. Méthode, puisqu'il s'agit de faire participer l'ensemble des chrétiens à la diffusion du message du Christ. Expression, puisqu'il est important de diffuser le message dans un langage adéquat pour la culture.

9.3. Mission *ad intra* et mission *ad extra*

Bien que cette nouvelle évangélisation se qualifie par le renouvellement de la foi dans les communautés en perte de ferveur, Champagne souligne le fait qu'il existe des lieux où la première évangélisation se poursuit – sur les continents africains et asiatiques notamment –, accompagnant, dès lors, la nouvelle évangélisation. L'urgence de la nouvelle évangélisation ne peut esquiver la mission permanente de porter l'Évangile à tous ceux qui ne connaissent pas encore le Christ, Rédempteur de l'humanité (*CfL* 35). La nouvelle évangélisation marquée de sa dimension *ad intra* ne peut se séparer de sa dimension *ad extra* : les frontières entre nouvelle évangélisation et mission *ad gentes* ne sont pas aussi nettement définissables (*RM* 35).

9.4. Inculturation

Cette thématique de l'inculturation traverse en effet l'ensemble de l'exposé de Champagne. Il sera le quatrième élément retenu. Il s'impose donc au concept de nouvelle évangélisation en s'appliquant tout autant dans sa mission *ad extra* que dans sa mission *ad intra*.

En Afrique, reprenant les textes de Jean-Paul II, Champagne parle de l'évangélisation des cultures avant de préciser qu'il s'agit directement de l'inculturation de l'Évangile (1982). Sur le même continent, la nouvelle évangélisation sera même présentée comme le processus par lequel l'Église doit accompagner l'inculturation (1987), une inculturation de la Parole qui distingue nouvelle évangélisation et première évangélisation (1989). Le fait que l'exposé de Champagne associe particulièrement le continent d'Afrique à ce processus d'inculturation, laisse entendre que l'inculturation regarde en premier lieu les terres les plus fraîchement évangélisées, celles dont la synthèse Évangile-vie n'a pu encore porter du fruit.

9.5. Amérique latine

Le cinquième et dernier élément reconnu concerne bien entendu l'apport de l'Église latino-américaine au concept de nouvelle évangélisation cueilli par Jean-Paul II. Si l'expression *nouvelle évangélisation* est utilisée pour la première fois en Amérique latine à la conférence

du CELAM à Medellin (1968), elle est alors marquée par la dimension de l'annonce kérygmatique. La conférence de Puebla (1979) amorcera la dimension organique du concept et ce, de deux manières.

- La dimension sociale de la vision organique : présentée par González Dorado en quatre étapes, celle-ci a pour originalité de partir de la réalité des autochtones. Pour preuve, cette réunion de Melgar qui fait suite à la conférence du CELAM de Medellin. Aux dires de Lestienne, mis à part la conférence de Saint-Domingue, ce rapport à la vie est appréhendé et conduit grâce à la méthode du voir-juger-agir.
- La dimension conciliaire et postconciliaire de la vision organique : la préface de l'article de Champagne attachait le contenu théologique de la nouvelle évangélisation non seulement au concile Vatican II mais aussi, en référence à l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975), notamment quant à la place à donner aux laïcs dans la nouvelle évangélisation. L'analyse de González Dorado insiste sur la vocation de précurseur de l'Église latino-américaine dans cette application.

10. Conclusion

En proposant une certaine systématisation, cette conclusion veut nous permettre de retenir les aspects théologiques qui serviront l'ensemble de la thèse jusqu'à sa conclusion. Champagne, González Dorado et Lestienne ancrent leurs analyses selon un *point de vue historique* avec pour objectif de faire émerger la teneur théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* utilisée par Jean-Paul II.

Champagne fait ressortir cinq strates à son analyse : rapport à un jubilé ; rapport à la sécularisation massive ; mission *ad gentes* et mission *ad intra* ; inculturation ; Amérique latine. Les deux premières strates offrent une définition de la nouvelle évangélisation sous l'angle contextuel. La troisième strate présente la théologie de la nouvelle évangélisation par le biais de l'ecclésiologie. La quatrième strate définit la nouvelle évangélisation comme un surcroît d'inculturation de l'Évangile. La cinquième strate – l'Amérique latine – aborde l'aspect organique de la nouvelle évangélisation.

González Dorado et Lestienne reprennent l'aspect organique de la nouvelle évangélisation. L'analyse de Champagne en situait l'émergence à partir de la conférence de Puebla (1979),

et en offrait deux causes : l'intégration de la dimension sociale et l'intégration de la théologie du concile Vatican II et de l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) publiée 4 années avant la conférence de Puebla. González Dorado, lui, cite le cardinal Gantin qui affirme que la nouvelle évangélisation est pour l'Amérique latine une idée centrale, puisqu'il s'agit là du premier projet d'évangélisation de l'Église universelle dans l'histoire de l'Église qui soit réellement global. Il renvoie aussi au concile Vatican II et à l'exhortation de Paul VI. Il ajoute l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (1988) de Jean-Paul II. Quant à Lestienne, il rend compte de l'aspect organique du concept à partir de la méthode du voir-juger-agir. Utilisée lors de la conférence d'Aparecida (2007), cette méthode permet à cette conférence de 2007 de renouer avec l'esprit de Medellín (1968) et de Puebla (1979), alors même qu'elle discrédite celle de Saint-Domingue (1992) au dire de l'auteur.

À ce stade-ci de l'état de la question, le contenu théologique de la nouvelle évangélisation est ainsi systématisé par les aspects contextuels du concept ; celui ecclésiologique ; celui de l'inculturation ; celui organique. Pour chacun, un texte est attaché.

Les trois auteurs sont unanimes pour affirmer que l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) joue un rôle fondateur dans l'aspect organique du concept de nouvelle évangélisation. En raison de la place donnée aux laïcs, dira Champagne, de sa dimension sociale, affirmeront González Dorado et Lestienne. À l'instar de González Dorado, Champagne aborde l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (1988). La nouvelle évangélisation y est principalement abordée sous l'aspect contextuel de la sécularisation et sous l'aspect de la participation des laïcs à l'œuvre d'évangélisation (*CfL* 34). Puis Champagne aborde ensuite l'encyclique *Redemptoris Missio*. La nouvelle évangélisation y est principalement abordée sous l'angle contextuel et celui ecclésial. Il s'agit de renouveler la mission *ad intra* sans négliger la mission *ad gentes*. (*RM* 33). Enraciné dans la théologie du concile Vatican II et dans ces trois textes cités, ce chapitre I offre une place prépondérante à l'aspect contextuel et organique de la théologie de la nouvelle évangélisation. Pourtant, de la même manière qu'il renvoie au concile Vatican II, il intègre l'aspect ecclésial et la question de l'inculturation, mais sans en conduire la systématisation.

CHAPITRE II

POINT DE VUE AXIAL¹

1. Introduction

Nous l'avons dit dans l'introduction générale de cette première partie de thèse, Philibert nous offre ici une recension exhaustive de l'expression *nouvelle évangélisation* à partir de toutes les prises de paroles où Jean-Paul II lui-même l'a reprise tout au long de son pontificat. Il structure cette recension selon deux axes de lecture : un axe thématique et un autre chronologique, à tel point que son travail s'apparente en fait à une exégèse ou à une philologie historique des textes du pape en lien avec l'expression *nouvelle évangélisation*.

Dans un premier temps, nous présenterons et synthétiserons les thématiques induites par Philibert, elles sont au nombre de quatre. Mais parce qu'elles se retrouvent dans le second axe de lecture, nous nous limiterons à n'en écrire qu'un abrégé.

Dans un deuxième temps, nous résumerons l'axe chronologique, après avoir complété et achevé sa recension jusqu'à la fin du pontificat de Jean-Paul II, le 2 avril 2005².

Enfin, nous mettrons ces deux axes en perspective, pour vérifier si certains thèmes non abordés ne pourraient pas émerger de cette exégèse proposée à notre recherche, mais aussi et surtout en vue de faire ressortir le contenu théologique de l'expression.

¹ Nous parlons de point de vue axial uniquement pour signifier que Philibert traverse l'ensemble des écrits de Jean-Paul II de façon linéaire selon deux angles d'analyse : l'angle thématique et l'angle chronologique.

² Nous complétons le travail réalisé par Philibert avec la version CD-ROM 2005.

2. Axe thématique

Quatre thématiques structurent ce premier axe de présentation. La première partie s'arrête aux lieux d'inspiration qui ont conduit le pape à utiliser cette expression. La seconde partie regarde le message inchangé de la nouvelle évangélisation. La troisième partie considère, elle, les acteurs de la nouvelle évangélisation. Alors qu'en dernière et quatrième partie, Philibert fait l'analyse de ce qu'il appelle les sources indispensables à la nouvelle évangélisation, selon Jean-Paul II.

Champagne l'avait mentionné, bien que l'expression ait été prononcée avant Jean-Paul II – au CELAM en 1968 – c'est lors de son voyage apostolique en Pologne en 1979 que le pape utilise de son propre chef et pour la première fois l'expression *nouvelle évangélisation*³. Philibert voit dans cette prise de parole l'amorce d'un long processus de nouvelle évangélisation sous la symbolique de la croix⁴, déterminé par la perspective du nouveau millénaire⁵. La nouvelle évangélisation est alors celle de toute l'Église : évêques, prêtres, religieux, laïcs, parents, enfants. Jean-Paul II lui assigne son socle théologique : « L'évangélisation du nouveau millénaire doit se référer à la doctrine du concile Vatican II⁶. » De la symbolique de la croix à la perspective du troisième millénaire, la nouvelle évangélisation est bien cette expression empruntée par Jean-Paul II au continent latino-américain pour lancer l'Église universelle dans l'évangélisation du nouveau millénaire, à partir du jubilé de l'an 2000. Enracinée dans la doctrine du concile Vatican II, elle s'associe toutes les vocations ecclésiales. Certaines fois synonyme de deuxième annonce⁷, elle est aussi considérée comme une ré-évangélisation⁸. Dans tous les cas, le pape veut la voir « (...) résonner sur chaque continent afin d'engager l'Église dans une nouvelle expérience missionnaire⁹. » Philibert lui reconnaît différentes thématiques. La première est celle des *lieux d'inspiration*.

³ Cf. JEAN-PAUL II. (Juin 1979), « Homélie aux travailleurs de *Nowa Huta* », n° 1, dans *DC* (juillet 1979), n° 1767, p. 638.

⁴ Cf. *Ibid.*, n° 2, p. 638.

⁵ Cf. *Ibid.*, n° 3, p. 639.

⁶ *Ibid.*, n° 3, p. 639.

⁷ Cf. *Ibid.*, n° 1, p. 638.

⁸ Cf. *Idem*, (octobre 1989), « L'urgence d'une ré-évangélisation profonde de notre Europe ». Discours du pape au VII^e symposium des évêques d'Europe, n° 3, dans *DC* (novembre 1989), n° 1994, p. 1 020. Cf. *Idem*, *RM*, n° 33, dans *DC*, p. 165.

⁹ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 4.

2.1. Lieux d'inspiration

Philibert introduit et justifie ce lien entre le *kairos* – *temps de l'Esprit*¹⁰ – et la nouvelle évangélisation, par un renvoi à l'homélie du pape à l'occasion de l'ouverture de l'assemblée spéciale du synode des évêques en Europe (1992)¹¹. Ce sont ces grands événements vécus par l'Église qui sont pour lui les lieux où *l'Esprit parle*, provoquant la nouvelle évangélisation : « Le concile Vatican II, l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, les synodes intercontinentaux, les exhortations apostoliques postsynodales, le grand jubilé de l'an 2000 et l'ouverture au troisième millénaire¹². » L'analyse les situe dans le temps, entre « (...) la période qui va du concile Vatican II au grand jubilé de l'an 2000¹³. »

Le concile Vatican II

À la lumière du concept du *kairos* qualifié par ce cadre temporel, Philibert nous renvoie à l'une des affirmations du pape : « Quelles richesses le concile Vatican II ne nous a-t-il pas données dans ses orientations (...). Le concile nous offre une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence¹⁴. » Notre auteur confirme ce lieu d'inspiration par le renvoi à la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994) – qui présente le programme en vue du jubilé de l'an 2000 – dans laquelle le pape affirme que « (...) les synodes font déjà par eux-mêmes partie de la nouvelle évangélisation : ils résultent de la conception du concile Vatican II sur l'Église¹⁵. »

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 6.

¹¹ Cf. JEAN-PAUL II. (Novembre 1991), « L'Esprit dévoile les signes des temps à l'Europe d'aujourd'hui », Homélie d'ouverture de l'assemblée spéciale pour l'Europe du synode des évêques, n° 3, dans *DC* (janvier 1992), n° 2041, p. 12.

¹² PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 6-7.

¹³ JEAN-PAUL II. (Janvier 2001), « *Novo Millennio Ineunte (NMI)*. Le nouveau millénaire », Lettre apostolique, n° 3, dans *DC* (janvier 2001), n° 2240, p. 70.

¹⁴ *Ibid.*, n° 57, p. 88.

¹⁵ *Idem*, (novembre 1994), « *Tertio Millennio Adveniente (TMA)*. Le jubilé de l'an 2000 », Lettre apostolique, n° 21, dans *DC* (décembre 1994), n° 2105, p. 1 022.

L'Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI

L'analyse des textes de Jean-Paul II produite par Philibert conduit ensuite à l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* (1975) comme le second lieu « (...) de référence pour le pape polonais en lien avec la nouvelle évangélisation, le texte majeur de l'après-concile qui développe la notion d'évangélisation suite à l'enseignement du concile Vatican II¹⁶. » Pour confirmer son affirmation, l'auteur renvoie à la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990). Le pape y souligne que « (...) vingt-cinq ans après la conclusion du concile et la publication du décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire, quinze ans après l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, il est temps de renouveler l'Église dans son engagement missionnaire¹⁷. » Concile Vatican II, décret *Ad Gentes*, exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, on ne peut comprendre la vision pastorale de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation, insiste Philibert, sans « (...) rattacher son œuvre à celle du pape Paul VI dans son analyse sur l'évangélisation dans le monde moderne¹⁸. » Paul VI affirme que l'Église existe pour évangéliser (*EN* 14)¹⁹, Jean-Paul II reprend cette théologie dans le contexte propre du troisième millénaire et y formalise le concept de nouvelle évangélisation²⁰. Philibert soude cette vision théologique commune en relisant dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994) le même paragraphe que celui tout juste cité : « Sur le chemin de la préparation au rendez-vous de l'an 2000 s'inscrit la série de synodes commencée après le concile Vatican II, synodes généraux et synodes continentaux, régionaux, nationaux, diocésains. Le thème fondamental est celui de l'évangélisation, et même de la nouvelle évangélisation dont les bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques²¹. »

L'unité systémique de ces synodes autour de la théologie du concile Vatican II, déjà mentionnée, est confortée par la thématique qui les traverse : celle de l'évangélisation et même de la nouvelle évangélisation dont les bases théologiques sont proposées dans

¹⁶ PHILIBERT, *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 8.

¹⁷ JEAN-PAUL II. *RM*, n° 2, dans *DC*, p. 153.

¹⁸ PHILIBERT, *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 8.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 8.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 8.

²¹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, dans *DC*, p. 1 022.

l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI. « Nombreux les textes où Jean-Paul II développera son enseignement et son argumentation sur la nouvelle évangélisation en citant fréquemment à la fois le concile Vatican II et l'exhortation de Paul VI²². »

Les synodes intercontinentaux

Du concile Vatican II à l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*, c'est en s'appuyant sur « (...) ces deux sources principales que Jean-Paul II aborde le troisième lieu, les synodes postconciliaires. Lançant un très vaste chantier synodal, le pape engage l'avenir de l'Église des cinq continents sur le même thème de la nouvelle évangélisation, dans la perspective du jubilé de l'an 2000 et du troisième millénaire²³. » Chacune des assemblées synodales intercontinentales est programmée, vécue et célébrée par rapport « (...) à la double échéance du jubilé et du troisième millénaire²⁴. » Ainsi, progressivement, les évêchés du monde entier « (...) intègrent et déclinent l'expression *nouvelle évangélisation* dans le contexte de leurs Églises locales²⁵. » Une fois les assemblées synodales intercontinentales préparées, évêques et cardinaux sont convoqués à Rome : « pour l'Afrique, en 1994 ; pour l'Amérique, en 1997 ; pour l'Asie, en 1998 ; pour l'Océanie, en 1998 ; pour l'Europe, en 1999 ». Au terme de chacun de ces travaux, le pape publie une exhortation apostolique postsynodale : « *Ecclesia in Africa*, le 14 septembre 1995 ; *Ecclesia in America*, le 22 janvier 1999 ; *Ecclesia Asia*, le 6 novembre 1999 ; *Ecclesia in Oceania*, le 22 novembre 2001 ; *Ecclesia in Europa*, le 28 juin 2003 »²⁶. Inscrivant chacune des exhortations dans un double objectif, celui du grand jubilé de l'an 2000 de l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire, Jean-Paul II ordonne sa réflexion. Premièrement, il rappelle l'origine de ces assemblées synodales. Deuxièmement, il en rappelle les sources théologiques : le concile Vatican II, les synodes qui ont suivi le concile Vatican II jusqu'à celui qui a donné naissance à l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*²⁷.

²² PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 9.

²³ *Ibid.*, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁵ *Ibid.*, p. 9.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 10.

Les synodes intercontinentaux suscités par Jean-Paul II, ainsi que les exhortations qui leur correspondent, reflètent la théologie du *kairos* telle que présentée par Philibert. Un lieu où l'Esprit parle, mais aussi où l'expression *nouvelle évangélisation* se peaufine dans sa teneur théologique. Voici, à ce stade de la présentation de Philibert, ce qui rend compte de l'expression *nouvelle évangélisation* dans la vision pastorale de Jean-Paul II.

Le grand jubilé de l'an 2000 et le troisième millénaire

Dans sa lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (2001), Jean-Paul II souligne que dès le début de son pontificat il a pensé à « (...) cette année 2000 comme une échéance importante²⁸. » Il est vrai, affirme Philibert, « (...) que le point culminant du labour de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation, depuis le début de son pontificat, est le grand jubilé de l'an 2000²⁹. » Dans l'exhortation apostolique postsynodale sur l'Afrique, Jean-Paul II affirme que « (...) les assemblées synodales qui se sont succédées depuis près de trente ans – les assemblées générales et les assemblées spéciales continentales, régionales ou nationales – s'intègrent toutes dans la préparation du grand jubilé avec pour thème, l'évangélisation³⁰. » Dans l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Amérique, Jean-Paul II rappellera qu'il a voulu que chaque « (...) assemblée spéciale du synode des évêques pour chacun des cinq continents soit placée dans la perspective du grand jubilé de l'an 2000³¹. » Enfin, dans l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Europe, le pape affirmera qu'elle représente la dernière « (...) des séries de synodes de caractère continental tenus en préparation du grand jubilé de l'an 2000³². » Ces exhortations postsynodales sur les continents mettent ainsi en lumière, souligne Philibert, que dans la vision pastorale de Jean-Paul II, le jubilé de l'an 2000 est un ancrage à partir duquel il a souhaité relancer l'évangélisation de l'Église. La perspective de l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire s'inscrit donc dans le même élan pastoral. « On se souvient, dit Philibert, le cardinal Wysinsky confiant au nouveau pape qu'il ferait entrer l'Église dans le troisième millénaire³³. » Pour Jean-Paul II, conduire ce passage avait le poids d'une véritable

²⁸ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 2, dans *DC*, p. 69.

²⁹ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 10.

³⁰ JEAN-PAUL II. *EAF*, n° 18, dans *DC*, p. 821.

³¹ *Idem*, *EAm*, n° 6, dans *DC*, p. 108.

³² *Idem*, *EE*, n° 2, dans *DC*, p. 668.

³³ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 11.

réalisation prophétique : « Nous avons le devoir, dit-il, de nous projeter vers l'avenir qui nous attend. (...) Nous avons regardé vers le nouveau millénaire qui s'ouvre, vivant le jubilé de l'an 2000 non seulement comme mémoire du passé mais aussi comme prophétie de l'avenir³⁴. »

Jubilé de l'an 2000 et nouveau millénaire réalisent avec la nouvelle évangélisation un « lien solide³⁵ », reconnaît Philibert. Lien conforté par la lettre apostolique postsynodale *Christifideles Laici* (1988)³⁶. Mais aussi lors de son adresse aux jeunes du monde entier quelques années en avant (1991)³⁷. Puis enfin dans son exhortation apostolique pour l'Asie³⁸.

2.2. Résumé

L'échéance du jubilé de l'an 2000, l'entrée de l'Église dans ce vaste espace temporel et culturel du troisième millénaire, Jean-Paul II lie ces deux lieux – que Philibert appelle « lieux d'inspiration » – qui encadrent son pontificat depuis la genèse de l'expression *nouvelle évangélisation*. C'est ainsi que nous pouvons confirmer la notion de *kairos* introduite par Philibert : l'attention au temps de l'Esprit, source d'une nouvelle évangélisation. Défini par un cadre temporel précis, le *kairos* ancre la nouvelle évangélisation dans ces différents lieux d'inspiration cités et présentés par Philibert. Le concile Vatican II, les synodes postconciliaires jusqu'à celui sur l'évangélisation mené par Paul VI, ceux sur les continents orchestrés par Jean-Paul II. Ils offrent ainsi par les textes qui leur correspondent, un contenu théologique qui caractérise, selon Jean-Paul II, l'expression *nouvelle évangélisation*. Dès lors, le décret *Ad Gentes* du concile Vatican II comme l'ensemble de ses textes majeurs, donnent à la nouvelle évangélisation sa théologie du laïc, alors que l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* lui offre ses bases théologiques. Cette première thématique traitée nous introduit dès lors, à la recherche d'un contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation*, deuxième thématique à venir présentée par Philibert.

³⁴ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 3, p. 69.

³⁵ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 12.

³⁶ Cf. JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 64, dans *DC*, p. 200.

³⁷ Cf. *Idem*, (novembre 1991), « Message pour la VII^e Journée mondiale de la Jeunesse », n° 5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 204.

³⁸ Cf. *Idem*, *EAs*, n° 2, dans *DC*, p. 978.

2.3. Un message inchangé

Le premier texte retenu par Philibert pour présenter le contenu théologique de la nouvelle évangélisation selon Jean-Paul II est la lettre apostolique *Christifideles Laici* (1988). Le pape y affirme que « (...) l'urgence actuelle d'une nouvelle évangélisation ne peut esquiver la mission permanente qui est celle de porter l'Évangile (...)»³⁹. » La mission permanente de l'Église se décline dans l'urgence d'une nouvelle évangélisation où les contextes culturels sont à reconnaître. Champagne a déjà mis ce point en exergue à partir de la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990). Philibert qualifie de l'épithète « nouvelle » ce thème de l'urgence. Cette urgence est soulignée par le pape dans son discours aux cardinaux et à la Curie romaine le 23 décembre 1991⁴⁰, mais aussi lors de son voyage en Espagne le 16 juin 1993⁴¹ et lors de celui au Canada le 4 mai 1999⁴². La lettre encyclique sur le rapport de l'intelligence à la foi (1998) précisera que ce concept d'urgence est un leitmotiv qui traverse l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II⁴³. Le contenu théologique de la nouvelle évangélisation est à ce stade de l'analyse de Philibert celui d'un même message évangélique marqué par ce caractère d'urgence à l'annoncer. Son contenu est d'abord celui du kérygme.

Annnonce directe et kérygme

Selon Philibert, plus encore que pour Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi* (EN 22), Jean-Paul II fait de « (...) l'annonce directe du salut l'une des spécificités de la nouvelle évangélisation. Il faut revitaliser la prédication pour susciter une nouvelle évangélisation⁴⁴. » Une annonce kérygmatisée qui doit être « (...) directe, claire, audacieuse et courageuse⁴⁵. » Il s'agit, dira le pape en visite *ad limina* aux évêques français de la région Nord (1992), de « (...) prendre un nouvel élan sur la route apostolique. Il s'agit

³⁹ *Idem*, *CfL*, n° 35, dans *DC*, p. 176.

⁴⁰ Cf. *Idem*, (décembre 1991), « L'intervention de la Providence dans les événements de 1991 », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 5, dans *DC* (février 1992), n° 2043, p. 104.

⁴¹ Cf. *Idem*, (juin 1993), « Ouvrez vos vies à la lumière de Jésus-Christ ! », Homélie pour la canonisation d'Enrique Osso y Cervello, n° 7, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 732.

⁴² Cf. *Idem*, (mai 1999), « L'évangélisation des villes est un défi inévitable et urgent », Discours aux évêques de l'Ontario en visite *ad limina*, n° 4, dans *DC* (juin 1999), n° 2206, p. 557.

⁴³ Cf. *Idem*, (septembre 1998), « *Fides et Ratio* (FR). Sur les rapports entre la foi et la raison », Lettre encyclique, n° 103, dans *DC* (novembre 1998), n° 2191, p. 937.

⁴⁴ PHILIBERT, *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 14.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

de rayonner toute l'ardeur de la foi en Jésus-Christ (...) et d'annoncer à nos frères et sœurs des villes et des campagnes l'amour de Dieu qui nous offre son Fils⁴⁶. » Théologiquement, il s'agit du kérygme⁴⁷ qui est, par essence, christocentrique⁴⁸.

Trinitaire et ecclésiale

Philibert nous renvoie aux textes les plus explicites sur le sujet. En effet, à Mulhouse (1988), le pape dira que « (...) le point de départ de la nouvelle évangélisation est toujours le Christ, le Sauveur de l'homme⁴⁹. » Dans l'exhortation *Christifideles Laici*, il en soulignera l'aspect personnel : « Le Christ est venu pour toi (...). Cette nouvelle évangélisation s'adresse à chaque personne⁵⁰. » Ce caractère christocentrique et personnel définit « (...) le *nœud vital* de la nouvelle évangélisation (cf. *EN 22*)⁵¹ », car « (...) la nouvelle évangélisation doit reconnaître le Divin cœur du Christ comme le cœur de l'Église (...) pour que le monde comprenne que le christianisme est la religion de l'amour⁵². » Mais l'annonce kérygmaticque ne peut être efficace sans l'action de l'Esprit car, dit Jean-Paul II : « L'Esprit est aussi pour notre époque *l'Agent principal* de la nouvelle évangélisation⁵³. » À la septième Journée mondiale de la Jeunesse (JMJ), le pape en parlera comme d'un nouveau souffle : « C'est un nouveau souffle que l'Esprit Saint donne à notre temps : comme je voudrais que ce souffle entre dans la vie de chacun de vous⁵⁴ ! » Si l'efficacité de l'annonce dépend de l'Esprit, cette annonce formelle renvoie aussi au *statu missionis* de l'Église. Un état qui, à partir de l'Esprit, consacre la vocation de l'Église à prolonger l'annonce de la Bonne Nouvelle faite par le Christ⁵⁵. Dans l'exhortation apostolique *Christifideles Laici*, Jean-Paul II affirme qu'au « (...) seuil du troisième millénaire, l'Église tout entière – pasteurs et fidèles – doit sentir plus fortement la responsabilité qu'elle a

⁴⁶ JEAN-PAUL II. (Décembre 1988), « Allocution aux évêques français de la région Nord », n° 5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 206.

⁴⁷ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 14.

⁴⁸ Cf. JEAN-PAUL II. (Juin 1995), « Discours au comité central du grand jubilé de l'an 2000 », n° 4, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 670.

⁴⁹ *Idem*, (octobre 1988), « Homélie au stade de l'III à Mulhouse », n° 2, dans *DC* (novembre 1988), n° 1971, p. 1 046.

⁵⁰ *Idem*, *CfL*, n° 34, dans *DC*, p. 175.

⁵¹ *Idem*, *EAm*, n° 66, dans *DC*, p. 132.

⁵² *Idem*, *TMA*, n° 45, dans *DC*, p. 1 029.

⁵³ *Ibid.*, p. 1 029.

⁵⁴ *Idem*, (novembre 1991), « Message pour la VII^e Journée mondiale de la Jeunesse (JMJ) », n° 5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 204.

⁵⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 16.

d'obéir au commandement du Christ : l'Annonce (Mc 16,15)⁵⁶. » Dans le même texte, Jean-Paul II rappellera « (...) que l'urgence actuelle d'une nouvelle évangélisation ne peut esquiver la mission permanente de l'Église qui est celle de porter l'Évangile à tous⁵⁷. » Cette mission permanente de l'Église – d'annoncer le même message salvateur – définit la nouvelle évangélisation dans sa teneur théologique : « Quand nous parlons de nouvelle évangélisation, nous le faisons pour la raison que celle-ci est toujours et partout nouvelle (Hb 13, 8). Cette nouveauté appartient à l'identité de l'Évangile et de l'évangélisation (...). L'encyclique *Redemptor Hominis* a rappelé – suivant en cela le concile – que l'Église se trouve *in statu missionis*. L'impératif de l'évangélisation est donc toujours actuel⁵⁸. »

Formellement, la nouvelle évangélisation est ainsi pour le pape, l'annonce du même message évangélique vivifié par l'Esprit et transmis par l'Église de par son *statu missionis*. Il s'agit d'une annonce kérygmaticque, christocentrique, ecclésiologique, qui, à chaque étape, est nouvelle car pneumatologique. Forte de cette « énergie nouvelle⁵⁹ », la nouvelle évangélisation aborde les différents contextes culturels.

Kérygme et contextes culturels

Si l'évangélisation consiste formellement à transmettre ce noyau de la foi⁶⁰, elle est nécessairement en lien vital avec différents contextes culturels. La lettre encyclique *Redemptoris Missio (RM 33)*⁶¹ reprise par Philibert⁶² les formalise en trois segments. Nous les avons déjà présentés. Chacun d'eux se heurte à la croissance d'un athéisme sévère qui sous moult formes développe un « sécularisme⁶³ », une société où l'homme « oublie

⁵⁶ JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 64, dans *DC*, p. 200.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 35, p. 176.

⁵⁸ *Idem*, (décembre 1992), « Discours aux présidents des conférences épiscopales d'Europe », n° 3, dans *DC* (janvier 1993), n° 2064, p. 59.

⁵⁹ *Idem*, (mai 1986), « Message pour la Journée mondiale des Missions (JMM) », n° 3, dans *DC* (septembre 1986), n° 1924, p. 792.

⁶⁰ Nous renvoyons à une publication qui développe la question du kérygme en lien à la catéchèse et à la nouvelle évangélisation. Cf. Paul CLAVIER. « Évangéliser la raison et la liberté : la place des préambules de la foi dans l'évangélisation », p. 27-40, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut...*, 224 p.

⁶¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 18.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 18.

⁶³ « Comment ne pas penser, dira le pape, à la diffusion persistante de l'indifférence religieuse et de l'athéisme sous ses formes les plus variées, en particulier sous la forme (...) du sécularisme ? » JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 4, dans *DC*, p. 154.

Dieu⁶⁴ », une « déchristianisation⁶⁵ ». Si la nouvelle évangélisation⁶⁶ regarde l'ensemble de cette culture, elle s'arrête en premier lieu à l'Église et à ses structures. Dans cette dimension *ad intra*, Jean-Paul II n'hésite pas à pointer directement les communautés ecclésiales : « On constate, dira-t-il, que nos communautés ecclésiales sont affrontées à des faiblesses, à des lassitudes et à des contradictions⁶⁷. » Puis, plus en avant : « De nombreux baptisés vivent comme si le Christ n'existait pas, on répète les gestes et les signes de la foi (...) mais à ces signes, ne correspondent ni un véritable accueil du contenu de la foi, ni une adhésion à la personne de Jésus⁶⁸. » Il termine en affirmant : « On peut dire que le défi de la nouvelle évangélisation consiste souvent non pas tant à baptiser les nouveaux convertis qu'à conduire les baptisés à se convertir au Christ et à son Évangile⁶⁹. » Pour pallier à cet affadissement de la foi, Jean-Paul II exhorte les communautés chrétiennes à s'enrichir les unes les autres pour un renouveau évangélique⁷⁰. « J'exhorte toutes les Églises (...) à s'ouvrir à l'universalité de l'Église, écartant toutes les formes de particularisme, d'exclusivisme ou de sentiment d'autosuffisance. Les Églises locales, tout en étant enracinées dans leur peuple et dans leur culture (...) doivent offrir aux autres Églises et recevoir d'elles (...) les expériences pastorales de première annonce et d'évangélisation, personnel apostolique et moyens matériels⁷¹. »

« En ce début du nouveau millénaire⁷² », la nouvelle évangélisation doit être « (...) nouvelle dans son ardeur, ses méthodes, ses expressions, ses moyens⁷³. » Quatre qualificatifs qui reviendront souvent dans les discours de Jean-Paul II alors qu'il parle de nouvelle évangélisation. Nous avons déjà cité le discours du pape quand il s'adresse aux

⁶⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁶⁵ « Mais la période que nous vivons (...) est plutôt le temps d'un formidable défi à la nouvelle évangélisation, c'est-à-dire à l'annonce toujours nouvelle et toujours porteuse de nouveauté (...) face à la déchristianisation qui affecte des communautés et des peuples entiers. » *Idem*, (août 1993), « *Veritatis Splendor (VS)*. Sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église », Lettre encyclique, n° 106, dans *DC* (novembre 1993), n° 2081, p. 937.

⁶⁶ Cf. *Idem*, *CfL*, n° 34, dans *DC*, p. 174.

⁶⁷ *Idem*, *EE*, n° 23, dans *DC*, p. 677.

⁶⁸ *Ibid.*, n° 47, p. 685.

⁶⁹ *Ibid.*, n° 47, p. 685.

⁷⁰ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 22.

⁷¹ JEAN-PAUL II. *RM*, n° 85, dans *DC*, p. 184.

⁷² *Idem*, *EE*, n° 45, dans *DC*, p. 684.

⁷³ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 22.

évêques latino-américains, lors de la 19^e assemblée plénière du CELAM en Haïti (1983)⁷⁴. Le pape reprend le même discours alors qu'il s'adresse dans une lettre pontificale à l'ordre des frères mineurs : « Votre Chapitre général se propose d'étudier le thème de l'évangélisation aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'une ré-évangélisation, comme si la première annonce de l'Évangile avait échoué, mais, ainsi que je le disais à l'assemblée générale du CELAM tenue à Port-au-Prince en 1983, d'une nouvelle évangélisation, nouvelle par son ardeur, ses méthodes, son expression⁷⁵. » La même trilogie réapparaîtra, que ce soit dans des discours⁷⁶, des allocutions⁷⁷, des exhortations⁷⁸, sinon des lettres encycliques⁷⁹. Ardeur, méthodes et expressions nouvelles, Jean-Paul II propose aussi le terme de « moyen » pour aborder la nouvelle évangélisation et ce, souvent en lien avec les moyens de communication⁸⁰. « Il est fondamental dit-il, d'avoir une profonde connaissance de la culture actuelle (...)»⁸¹ dans laquelle, « (...) les moyens de communication sociale ont une grande influence⁸². » Bref, il s'agit « (...) de parler de chemins innovateurs sur lesquels l'Église doit apprendre à marcher (...)»⁸³ : médias⁸⁴, inculturation, dialogue, justice, paix, et solidarité⁸⁵. « L'enjeu de la nouvelle évangélisation est étroitement lié à un dialogue renouvelé entre culture et foi⁸⁶. » La thématique du dialogue⁸⁷ reviendra ainsi régulièrement, comme celle de l'inculturation⁸⁸. Il s'agit de susciter une diffusion intégrale

⁷⁴ Cf. JEAN-PAUL II. (Mars 1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine », Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM, § III, dans *DC* (avril 1983), n° 1850, p. 438.

⁷⁵ *Idem*, (mai 1991), « La nouvelle évangélisation exige une formation théologique rigoureuse », Lettre pontificale à l'Ordre des Frères Mineurs, n° 3, dans *DC* (juillet 1991), n° 2032, p. 673.

⁷⁶ Cf. *Idem*, (janvier 1995), « Discours à la 34^e congrégation générale de la Compagnie de Jésus », n° 7, dans *DC* (février 1995), n° 2109, p. 111.

⁷⁷ Cf. *Idem*, (juin 1995), « Allocution à la conférence épiscopale de Slovaquie », n° 2, dans *DC* (août 1995), n° 2121, p. 739.

⁷⁸ Cf. *Idem*, *EAm*, n° 6, dans *DC*, p. 108.

⁷⁹ Cf. *Idem*, *VS*, n° 106, dans *DC*, p. 937.

⁸⁰ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 22.

⁸¹ JEAN-PAUL II. (Juin 1995), « JMM », n° 3, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 670.

⁸² *Idem*, *EAm*, n° 72, dans *DC*, p. 135.

⁸³ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 22.

⁸⁴ Nous renvoyons à l'article d'Henri BOURGEOIS. (1999), « La nouvelle évangélisation : contraintes et ressources médiatiques », dans *RSR*, vol. 73, n° 3, p. 331-354.

⁸⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 22.

⁸⁶ JEAN-PAUL II. (Janvier 1992), « Humaniser, par l'Évangile, la société et ses institutions », Discours à l'assemblée plénière du conseil pontifical de la culture, n°s 4, 5, 10, dans *DC* (février 1992), n° 2044, p. 158-159.

⁸⁷ « La nouvelle évangélisation doit proclamer la vérité qui nous rend libres par le dialogue et l'écoute de tous, dans un esprit de discernement et avec courage. » *Idem*, (décembre 1991), « Discours aux cardinaux et à la Curie romaine », n° 6, dans *DC* (février 1992), n° 2043, p. 105.

⁸⁸ « Rappeler le caractère missionnaire inné de l'Église, cela veut dire essentiellement témoigner que la tâche de l'inculturation, en tant que diffusion intégrale de l'Évangile et sa traduction dans la pensée et la vie, continue encore aujourd'hui et constitue le cœur, le moyen et le but de la nouvelle évangélisation. » *Idem*,

de l'Évangile qui veut aussi rejoindre l'homme à tous les niveaux de la société⁸⁹ : « L'évangélisation doit atteindre l'homme et la société à tous les niveaux de leur existence. Elle s'exprime donc dans des activités diverses, notamment celles que le synode pour l'Afrique a précisément prises en considération : annonce, inculturation, dialogue, justice et paix, moyens de communication sociale⁹⁰. »

2.4. Résumé

À ce stade d'analyse des textes de Jean-Paul II, telle que menée par Philibert, deux mouvements inséparables caractérisent la nouvelle évangélisation : d'une part, elle se distingue par cette attention au *kairos* ou signe des temps – qui mesure le degré d'urgence à évangéliser et à être à l'écoute de la culture –, et d'autre part, elle se distingue par son exigence à transmettre fidèlement un message qui est toujours le même : le kérygme. Elle révèle donc la dynamique interne de l'évangélisation qui, dans le cadre conceptuel de l'état de la question, est celle de l'Église dans son *statu missionis*. La théologie de la nouvelle évangélisation s'appuie sur une ecclésiologie et une pneumatologie : celles-là mêmes du concile Vatican II reprises par Jean-Paul II comme lieux d'inspiration pour la nouvelle évangélisation.

Cette seconde thématique met donc en exergue un contenu théologique de la nouvelle évangélisation qui peut, somme toute, se résumer dans les deux pans qui traversent ces quelques pages, riches des citations de Jean-Paul II rapportées par Philibert : un kérygme dans son lien vital à un contexte. Si la nouvelle évangélisation dévoile une partie de sa richesse théologique par ce rapport systémique entre un message toujours inchangé et un contexte en mutation permanente, elle révèle aussi sa complexité théologique par le fait que sa nouveauté vient tout autant de la nature même de l'Évangile que du rapport nécessaire de cet Évangile au contexte du monde contemporain. L'Évangile est toujours nouveau, mais le contexte l'est aussi. La lettre encyclique *Redemptoris Missio* attache principalement la nouvelle évangélisation à la réalité *ad intra* de l'Église, conscient qu'est son auteur, de la

(septembre 1992), « L'inculturation de l'Évangile est au cœur de la nouvelle évangélisation », Allocution au conseil international pour la catéchèse, n° 2, dans *DC* (novembre 1992), n° 2059, p. 920.

⁸⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 25-26.

⁹⁰ JEAN-PAUL II. *Eaf*, n° 57, dans *DC*, p. 831.

nécessité de replonger l'Église dans le message évangélique qui la définit. Mais cette lettre ne la coupe pas de la dimension *ad extra* de l'évangélisation. Enfin, l'ardeur, les méthodes et les expressions, manifestent cette dynamique : l'ardeur, car l'évangélisation s'enracine dans une foi et confiance renouvelée en Jésus-Christ ; méthode, car il s'agit de faire participer toute l'Église ; expression, car il faut proclamer la Bonne Nouvelle dans un langage signifiant pour la culture actuelle. Après la thématique qui regardait les lieux d'inspiration de l'expression, puis celle qui touche la complexité de ce message inchangé dans un contexte en changement, Philibert introduit une troisième thématique, celle des acteurs de l'évangélisation.

2.5. Les acteurs

« Dans ce mouvement de l'Église en charge de la nouvelle évangélisation pour le troisième millénaire, Jean-Paul II s'adresse à tous les acteurs potentiels qu'il rencontre⁹¹. » Philibert cite ces acteurs en s'appuyant sur l'allocution du pape lors de son premier voyage apostolique en Pologne⁹² : « Cardinaux, Curie romaine, évêques, prêtres, diacres et séminaristes, Ordres religieux et Instituts de vie consacrée, paroisses et communautés ecclésiales, écoles catholiques, laïcs, femmes, parents et enfants, jeunes, catéchistes, familles, couples, malades et d'autres encore⁹³. » Sa lettre encyclique *Redemptoris Missio* confirmera cette vision pastorale⁹⁴. De ces acteurs principaux, Philibert retient ceux que son analyse lui fait reconnaître comme principaux : la paroisse, les prêtres, les consacrés, les laïcs, les catéchistes, les jeunes⁹⁵.

⁹¹ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 26.

⁹² « L'évangélisation du nouveau millénaire doit se référer à la doctrine du concile Vatican II. Elle doit être, comme l'enseigne ce concile, l'œuvre commune (...). » JEAN-PAUL II. (Juin 1979), « Homélie de Jean-Paul II aux travailleurs de Nowa Huta », n° 3, dans *DC* (juillet 1979), n° 1767, p. 639.

⁹³ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 26.

⁹⁴ Cf. JEAN-PAUL II. *RM*, n° 3, dans *DC*, p. 154.

⁹⁵ Nous renvoyons à deux ouvrages qui développent la place des jeunes dans la dynamique de la nouvelle évangélisation. Cf. Ghislain D'ALANÇON. « Dialogue et témoignage autour des questions de l'homme entre des jeunes chrétiens et non-croyants en France », p. 153-177, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p. Cf. Sergio BELLARDINELLI. « Éducation, culture et évangélisation », p. 111-124, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p.

Jean-Paul II considère que la nouvelle évangélisation devrait relever de « l'effort ordinaire⁹⁶ » des paroisses, se préoccupant aussi « des non-chrétiens⁹⁷. » En lien avec ces paroisses, Jean-Paul II « (...) place les prêtres au cœur du dispositif de la nouvelle évangélisation, à tel point qu'il les appelle les nouveaux évangélistes et leur demande un engagement renouvelé au service de la nouvelle évangélisation⁹⁸. » Dans son exhortation apostolique postsynodale pour les prêtres, *Pastores Dabo Vobis (PDV)*, Jean-Paul II y dépeint la physionomie de la formation pastorale du prêtre pour assurer une nouvelle évangélisation : elle « (...) a besoin de nouveaux évangélistes, de prêtres qui s'engagent à vivre leur sacerdoce comme un chemin de sainteté⁹⁹. » C'est avec le même ton pastoral qu'il s'adressera à eux le Jeudi saint 1993¹⁰⁰. De la paroisse aux prêtres, et à l'instar de Paul VI dans son exhortation, Jean-Paul II aborde alors la vie consacrée dans sa responsabilité à initier la nouvelle évangélisation¹⁰¹. Le texte le plus significatif de la pensée de Jean-Paul II, pour engager les consacrés dans la nouvelle évangélisation, est l'exhortation apostolique postsynodale *Vita Consecrata (VC, 1996)*¹⁰². Conscient des difficultés que traverse cet état de vie (*VC* 13)¹⁰³, Jean-Paul II invite les consacrés à s'engager avec un nouvel élan¹⁰⁴, « (...) car l'Église a besoin de l'apport spirituel et apostolique d'une vie consacrée renouvelée et renforcée¹⁰⁵. » Philibert retient du chapitre trois de ce texte, l'appel aux consacrés pour l'évangélisation¹⁰⁶.

Après s'être arrêté sur la vie consacrée, Philibert considère la place stratégique réservée aux laïcs¹⁰⁷. Le document majeur auquel nous renvoie Philibert est la lettre apostolique *Christifideles Laici*. Le pape y affirme que les « (...) fidèles laïcs sont aujourd'hui, en vertu

⁹⁶ JEAN-PAUL II. (Juin 1995), « Annoncer Jésus-Christ par la parole et la vie », JMM, n° 3, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 154.

⁹⁷ *Idem*, (juin 1990), « Tous ont une responsabilité dans la diffusion de l'Évangile », JMM, n° 5, dans *DC* (septembre 1990), n° 2012, p. 786.

⁹⁸ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 27.

⁹⁹ JEAN-PAUL II. (Mars 1992), « *Pastores Dabo Vobis (PDV)*. Sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles », Exhortation apostolique postsynodale, n° 82, dans *DC* (mai 1992), n° 2050, p. 500.

¹⁰⁰ Cf. *Idem*, (avril 1993), « Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi saint », n° 2, dans *DC* (mai 1993), n° 2071, p. 402.

¹⁰¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 31.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 31.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁴ Cf. JEAN-PAUL II. *EE*, n° 37, dans *DC*, p. 681.

¹⁰⁵ *Idem*, (mars 1996), « *Vita Consecrata (VC)*. Sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde », Exhortation apostolique postsynodale, n° 13, dans *DC* (avril 1996), n° 2136, p. 355.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, n° 81, p. 384.

¹⁰⁷ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 31.

de leur participation à la fonction prophétique du Christ, pleinement engagés dans cette tâche de l'Église¹⁰⁸. » Dans une audience générale, le pape dira : « Aux frontières les plus avancées de cette nouvelle évangélisation, nombreux sont les postes qui reviennent aux laïcs¹⁰⁹. » Puis, au lendemain du jubilé de l'an 2000, il insistera : « Compte tenu des exigences de la nouvelle évangélisation, il est très important à l'heure actuelle de rappeler aux laïcs leur vocation particulière dans l'Église¹¹⁰. » Des laïcs, Philibert regarde ensuite la place réservée aux catéchistes. Il y discerne « (...) dans de nombreux textes de Jean-Paul II, la particulière sollicitude que le pape a envers les catéchistes et son souci de les voir s'engager résolument dans la dynamique universelle de la nouvelle évangélisation¹¹¹. » Dans la même lettre apostolique *Christifideles Laici*, Jean-Paul II affirme ainsi « (...) qu'en faveur des nouvelles générations, les fidèles laïcs ont à apporter une contribution précieuse, plus nécessaire que jamais, par un effort systématique de catéchèse¹¹². » Puis, lors de son allocution au conseil international pour la catéchèse, Jean-Paul II dira que « (...) l'Église a un immense besoin de catéchistes qui aient le cœur et l'intelligence de Paul (...) au service de la diffusion de l'Évangile dans la vaste et exigeante mission de la nouvelle évangélisation¹¹³. »

Enfin, « (...) on le sait, Jean-Paul II avait une prédilection tout autant qu'un certain charisme pour les jeunes. On ne s'étonnera pas de voir qu'il les place aux avant-postes de la nouvelle évangélisation dans tous les rassemblements qu'il suscite¹¹⁴. » Lors de son message pour la Journée mondiale des Missions en 1985 il dira : « Je vous appelle donc, jeunes du monde entier, et je vous envoie comme le Christ a envoyé les apôtres (...). L'avenir de l'Église dépend de vous, l'évangélisation de la terre dans les prochaines décennies dépend de vous¹¹⁵ ! » Dans la lettre encyclique *Redemptoris Missio*, Jean-Paul II insistera : « Même pour la nouvelle évangélisation des peuples chrétiens, le thème missionnaire peut aider grandement (...). Que les Églises locales utilisent donc l'animation

¹⁰⁸ JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 34, dans *DC*, p. 175.

¹⁰⁹ *Idem*, (mars 1994), « Les différents domaines des apostolats des laïcs », Audience générale du 16 mars, n° 4, dans *DC* (avril 1994), n° 2092, p. 359.

¹¹⁰ *Idem*, *EO*, n° 43, dans *DC*, p. 1 099.

¹¹¹ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 31.

¹¹² JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 34, dans *DC*, p. 175.

¹¹³ *Idem*, (septembre 1992), « L'inculturation est au cœur de la nouvelle évangélisation », Allocution au conseil international pour la catéchèse, n° 6, dans *DC* (novembre 1992), n° 2059, p. 921.

¹¹⁴ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 32.

¹¹⁵ JEAN-PAUL II. (Mai 1985), « Jeunes, soyez des annonceurs de l'Évangile », *JMM*, § III, dans *DC* (septembre 1985), n° 1902, p. 860.

missionnaire comme élément clé de leur pastorale courante dans les paroisses, les associations et les groupes, surtout de jeunes¹¹⁶ ! » Puis il y a, bien sûr, les différents messages du pape aux Journées mondiales de la Jeunesse, dont Philibert ne retient que cette citation de la VII^e journée : « Je veux ici adresser un encouragement spécial aux jeunes du continent latino-américain, où est célébré le V^e centenaire de la première évangélisation. Cet événement (...) est pour vous une occasion de rendre grâce au Seigneur (...) et pour renouveler votre engagement face aux défis de la nouvelle évangélisation, au seuil du troisième millénaire¹¹⁷. »

2.6. Les sources indispensables

La vie spirituelle, le lien à l'eucharistie, la sainteté de vie, la vie dans l'Esprit comme celle mariale, sont-ils des moyens pour une nouvelle évangélisation ou plus précisément les sources nécessaires à cette nouvelle évangélisation¹¹⁸ ? À cette question que Philibert se pose, il répond : « (...) la conviction qui se dégage de la lecture des textes du pape Jean-Paul II est que ce sont là surtout des sources indispensables, des points d'appui essentiels et vitaux pour qui désire s'ouvrir à la nouvelle évangélisation. Rien n'est nouveau, dira-t-il encore, et pourtant, chacune de ces sources est reliée à la nouvelle évangélisation¹¹⁹. » Il s'agit ainsi, plus d'un retour à une expérience, car « (...) celui qui a vraiment rencontré le Christ ne peut pas le garder pour lui-même, il doit l'annoncer¹²⁰. »

Parce que la nouvelle évangélisation nécessite « (...) une connaissance intime de la Parole de Dieu, acquise dans la prière (...)»¹²¹, la vie spirituelle est retenue par notre auteur comme la première source de la nouvelle évangélisation. Plus l'engagement apostolique est important, dira Jean-Paul II, et « (...) plus grande encore sera l'exigence d'une authentique spiritualité, d'un lien intime au Christ et avec l'Église¹²². » Le pape fait ainsi de la vie

¹¹⁶ *Idem*, *RM*, n° 83, dans *DC*, p. 183.

¹¹⁷ *Idem*, (novembre 1991), « Message pour la VII^e JMJ », n° 5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 204.

¹¹⁸ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 33.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁰ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

¹²¹ *Idem*, *PDV*, n° 47, dans *DC*, p. 480.

¹²² *Idem*, (juin 1997), « Ne permettez jamais qu'on vous enlève votre dignité de chrétiens ! », Homélie lors de la canonisation de saint Jean de Dukla, n° 3, dans *DC* (juillet 1997), n° 2164, p. 681.

spirituelle, le point d'appui majeur pour la nouvelle évangélisation¹²³. Mais une vie spirituelle qui se démarque par une exigence contemplative. « La contemplation est une exigence qui est aujourd'hui vitale pour la nouvelle évangélisation, et qui ne sera vraiment nouvelle par sa ferveur, ses méthodes, et ses expressions, que si celui qui annonce les merveilles de Dieu et parle en son nom a d'abord écouté et s'est rendu docile à l'Esprit Saint¹²⁴. » La mesure de la nouvelle évangélisation est ainsi « (...) ce renouvellement intérieur de l'Église (...) alors que 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-même¹²⁵. » En second lieu, Jean-Paul II considère l'eucharistie comme le cœur de l'évangélisation¹²⁶. « Le contact avec l'eucharistie doit mener à un engagement plus grand pour rendre présente, dans toutes les réalités humaines, l'œuvre de la rédemption du Christ¹²⁷. » La vie spirituelle et le lien vivant à l'eucharistie conduisent ensemble à la sainteté de vie, c'est là la troisième source de la nouvelle évangélisation retenue par Philibert. « La nouvelle évangélisation de l'Europe est une tâche longue et ardue qui exige des chrétiens l'héroïsme de la sainteté¹²⁸. » Aussi nombreux soient les évangélisateurs et aussi divers soient-ils, « (...) la nouvelle évangélisation a besoin de nouveaux évangélisateurs (...) qui s'engagent (...) à vivre la sainteté (...)»¹²⁹, à tel point que « (...) la nouvelle évangélisation (...) a pour objectif principal de rendre vivant parmi les fidèles l'idéal de la sainteté¹³⁰. » Mais pour qu'il y ait sainteté, il faut l'aide de l'Esprit, c'est là la quatrième source nommée : « Pour la pleine réussite de cette mission, il faut donc veiller à ce que dans l'évangélisation, le recours à l'Esprit Saint soit accentué afin de tendre à une continuelle Pentecôte, où Marie, comme dans la première Pentecôte, aura sa place¹³¹. » Le pape associe souvent l'Esprit à cette dernière source : la Mère de Dieu¹³². « Nous savons bien dit-il, que l'Esprit Saint est

¹²³ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 33.

¹²⁴ JEAN-PAUL II. (Juillet 1998), « L'évangélisation dans l'Esprit Saint », Audience générale du 1^{er} juillet, n° 5, dans *DC* (juillet 1998), n° 2187, p. 710.

¹²⁵ *Idem*, *EO*, n° 19, dans *DC*, p. 1 086.

¹²⁶ Cf. *Idem*, (juin 1993), « Formez des communautés nourries de l'eucharistie et ouvertes au partage », Message au chapitre général des Pères du Saint-Sacrement, n° 4, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 704.

¹²⁷ *Idem*, (juin 1993), « Il existe un lien intime entre eucharistie et évangélisation », Homélie pour la clôture du XIV^e congrès eucharistique international, n° 5, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 722.

¹²⁸ *Idem*, (octobre 1991), « Dans la fidélité au passé, inventons des voies nouvelles », Allocution au symposium pré-synodal sur l'Europe, n° 5, dans *DC* (décembre 1991), n° 2040, p. 1 069-1 070.

¹²⁹ *Idem*, *PDV*, n° 82, dans *DC*, p. 500.

¹³⁰ *Idem*, (juin 1993), « Ouvrez vos vies à la lumière de Jésus-Christ », Homélie pour la canonisation d'Enrique Osso y Cervello, n° 7, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 732.

¹³¹ *Idem*, *EAF*, n° 57, dans *DC*, p. 831.

¹³² Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 34.

l'acteur principal de la nouvelle évangélisation : aussi nous ne pouvons être des coopérateurs de l'évangélisation qu'en nous laissant habiter et modeler par l'Esprit (Rm 8, 1-17)¹³³. » C'est lui qui assure le caractère nouveau de l'annonce¹³⁴, c'est lui qui donne le courage d'oser¹³⁵ sous la protection de « (...) l'étoile et de l'aurore lumineuse de la nouvelle évangélisation¹³⁶. » En fait, « Jean-Paul II associe tous les acteurs de la nouvelle évangélisation à l'intercession de la Vierge Marie (...)»¹³⁷, puisqu'elle est « (...) la première à avoir accueilli la Parole pour la confier au monde¹³⁸. » Dans la prière composée à l'occasion de l'assemblée spéciale pour le synode des évêques d'Amérique, la Vierge Sainte de Guadalupe est invoquée comme Patronne de toute l'Amérique, Étoile de la première et de la nouvelle évangélisation¹³⁹.

« Aucun de ceux qui croient au Christ, aucune institution de l'Église, ne peuvent se soustraire à ce devoir suprême : annoncer le Christ à tous les peuples¹⁴⁰ ». C'est probablement cette citation de Jean-Paul II (*RM* 3) qui résume le mieux cette troisième et cette quatrième thématique. L'engagement de tous les baptisés à annoncer l'Évangile. Mais pour ce faire, la nouvelle évangélisation exige une prise en compte de ses sources, disait Philibert¹⁴¹. Ces sources sont : la prière qui alimente la vie spirituelle, l'eucharistie, la vie dans l'Esprit et la dévotion mariale. En un mot, la sainteté de vie par la rencontre avec le

¹³³ JEAN-PAUL II. (Novembre 1995), « La présence missionnaire de l'Église dans un pays qui traverse une crise grave », Discours à Palerme au III^e congrès de l'Église en Italie, n° 2, dans *DC* (janvier 1996), n° 2129, p. 7.

¹³⁴ « L'Esprit Saint assure également à l'annonce un caractère d'actualité toujours renouvelée (...). » *Idem*, (juillet 1998), « L'évangélisation dans l'Esprit Saint », Audience générale du 1^{er} juillet, n° 5, dans *DC* (août 1998), n° 2187, p. 710.

¹³⁵ « (...) c'est l'Esprit qui guide l'Église et lui donne (...) le courage d'oser rechercher de nouvelles méthodes d'évangélisation. » *Idem*, (septembre 2002), « La sainteté, cheminement pastoral des évêques », Discours aux évêques nommés au cours des douze derniers mois, n° 5, dans *DC* (novembre 2002), n° 2279, p. 903.

¹³⁶ *Idem*, (octobre 2002), « Toujours mieux connaître Marie », Discours aux membres de la VII^e séance publique des académies pontificales, n° 2-3, dans *DC* (décembre 2002), n° 2279, p. 1 068-1 069.

¹³⁷ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 36.

¹³⁸ JEAN-PAUL II. (Mai 1993), « Le but de votre Ordre est plus que jamais actuel », Lettre à l'Abbé général des Prémontrés, dans *DC* (juin 1993), n° 2074, p. 563.

¹³⁹ Cf. *Idem*, *EAm*, n° 11, dans *DC*, p. 110. Cf. *Idem*, (octobre 2002), « *Rosarium Virginis Mariae (RVM)*. Lettre apostolique sur le rosaire », Lettre apostolique n° 3, dans *DC* (novembre 2002), n° 2280, p. 952. Cf. *Idem*, (février 2002), « Un mouvement à l'écoute des besoins de l'homme d'aujourd'hui », Message pour le XX^e anniversaire de la reconnaissance de la Fraternité *Communio e Liberazione*, n° 4, dans *DC* (juin 2002), n° 2271, p. 506.

¹⁴⁰ *Idem*, *RM*, n° 3, dans *DC*, p. 154.

¹⁴¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 33.

Christ, car « (...) celui qui a vraiment rencontré le Christ ne peut pas le garder pour lui-même, il doit l'annoncer¹⁴². »

3. Analyse de l'axe thématique

De ce premier axe d'analyse des textes de Jean-Paul II sur le concept de nouvelle évangélisation, la première thématique mise en exergue est celle des lieux d'inspiration pour Jean-Paul II. De là émerge la notion de *kairos*, et en lien avec elle, la notion du nouvel espace culturel. Le concile Vatican II, les synodes postconciliaires – de Paul VI à Jean-Paul II –, chacun de ces événements ecclésiaux est considéré à travers l'échéance prochaine du jubilé de l'an 2000 et l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire. Ces lieux ont donc inspiré Jean-Paul II dans l'emprunt de l'expression *nouvelle évangélisation* qu'il en a fait à la réunion du CELAM de 1968. Elle est – dès lors et sous cet angle-ci – le temps de l'Esprit qui renouvelle de l'intérieur l'évangélisation, dans le monde en réponse à un nouvel espace culturel qui se dessine. De ces deux facteurs, trois points sont à retenir :

- Émergence d'une vision pastorale unifiée à partir de ce concile Vatican II, que Jean-Paul II considère comme la boussole fiable pour faire entrer l'Église dans le troisième millénaire (*NMI* 57).
- Émergence du concept d'évangélisation – celui proposé par le pape Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi* – où Jean-Paul II reconnaît les bases théologiques de la nouvelle évangélisation¹⁴³.
- Émergence du concept de nouvelle évangélisation – celui déterminé par la théologie du *kairos* – et par la prise en compte d'une nouvelle dimension culturelle.

Le titre même proposé par Philibert pour la seconde thématique – un message inchangé – fait prendre conscience des deux mouvements inséparables qui caractérisent, à ce stade-ci de l'analyse, le contenu théologique de la nouvelle évangélisation.

¹⁴² JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

¹⁴³ Nous renvoyons à deux ouvrages récents qui, chacun, cherche à mettre à jour les bases de la nouvelle évangélisation à partir de l'exhortation apostolique publiée par Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*. Cf. SAINT-PIERRE. *Les fondements bibliques...*, 281 p. ; cf. LE BOURGEOIS. *Pour annoncer...*, 206 p.

- Le concept de *kairos* maintenant connu s'articule avec celui du message inchangé : le kérygme.
- Le *statu missionis* de l'Église confirme le premier point : la nouvelle évangélisation est une annonce pour un contexte muable.

La nouveauté qui caractérise la nouvelle évangélisation provient ainsi tout autant de son rapport aux différents contextes sociétaux qu'à la dynamique même de l'évangélisation. Comme Philibert se plaît à le souligner, la lettre encyclique *Redemptoris Missio* met cela en exergue. Pour notre auteur, il n'y a pas ambivalence dans le contenu théologique du concept étudié : la théologie de la mission du Christ éclaire ce qualificatif nouveau, autant pour la mission *ad intra* que pour la mission *ad extra* de l'Église.

Les deux dernières thématiques se tiennent l'une l'autre. La dernière – les sources de la nouvelle évangélisation –, définit l'évangélisation comme *source* de la perpétuation de la mission du Christ dans l'Église par son *statu missionis*. La troisième thématique – les acteurs – est la participation de tous à cette mission du Rédempteur, décrite et analysée par le pape lui-même premièrement dans son exhortation *Christifideles Laici* (1988) et ensuite dans sa lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990).

Philibert ne va pas plus loin dans l'analyse. Il a regroupé les textes essentiels de Jean-Paul II sous quatre thématiques et laisse au théologien le travail de l'analyse. Ce chapitre ne nous permet pas encore de la conduire. De cet axe thématique, Philibert nous invite ensuite à aborder l'axe chronologique.

4. Axe chronologique

Élu pape le 16 octobre 1978, Jean-Paul II ne fera aucune référence officielle à l'expression *nouvelle évangélisation* avant le samedi 9 juin 1979. Ce fut lors de son homélie aux travailleurs de *Nowa Huta* en Pologne. Le texte est publié dans le n° 1767 de la Documentation catholique en date du 1^{er} juillet 1979. Philibert couvre donc la recension de

l'expression *nouvelle évangélisation* à partir de cette date, et jusqu'au 21 décembre 2003¹⁴⁴, soit le n° 2304 de la Documentation catholique. Nous achevons nous-mêmes la recension jusqu'au décès de Jean-Paul II le 2 avril 2005, à partir du CD-ROM déjà présenté en introduction de cette partie I de thèse¹⁴⁵.

Pour assurer un travail qui garantisse à notre thèse une recherche exhaustive respectueuse du cadre de l'état de la question, nous revisitons cet axe chronologique proposé par Philibert au travers des quatre thématiques retenues par lui. Nous le découpons en six segments successifs.

- Quatre segments de quatre à cinq ans : 1979-1984 ; 1985-1989 ; 1990-1994 ; 1995-1999.
- Un segment de trois ans : 2000-2003.
- Le dernier segment de quinze mois : 2004-2005.

Pour chaque segment chronologique, nous formulons une synthèse de la recension à la lumière de l'un des textes qui émergent dans l'ensemble du corpus du segment étudié¹⁴⁶.

4.1. Premier segment : 1979-1984

La première fois où Jean-Paul II emprunte l'expression *nouvelle évangélisation* au cours de son pontificat, c'est lors de son voyage sur sa terre natale sonnait ainsi « (...) le début d'une nouvelle évangélisation pour l'Église universelle¹⁴⁷. » Champagne et Philibert donnent une importance notable à cette homélie du pape adressée aux travailleurs de Nowa

¹⁴⁴ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 38-116.

¹⁴⁵ Ce travail de recherche a été réalisé grâce au CD-ROM publié par la Documentation catholique qui présente, en numérique, l'œuvre de Jean-Paul II. Philibert avait la version qui s'achevait en 2003, nous complétons le travail avec la version 2005 qui seule, présente l'ensemble de l'œuvre du pape Jean-Paul II.

¹⁴⁶ Notons que tous les textes officiels de Jean-Paul II dans lesquels l'expression *nouvelle évangélisation* apparaît sont cités. Nous retenons ceux les plus explicites dans le corps du texte. Tous les autres textes sont dans les bas de page correspondants. Ce travail exhaustif a pour intérêt d'offrir au lecteur, en début de thèse, un survol de l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II par le prisme de l'expression *nouvelle évangélisation*. Notons que les bas de page intègrent bien évidemment les textes qui correspondent au segment chronologique traité. Ces textes sont, dans la mesure du possible, présentés en bas de page dans le respect de l'ordre chronologique du pontificat de Jean-Paul II.

¹⁴⁷ JEAN-PAUL II. (Juin 1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », n° 1, dans *DC*, p. 638.

Huta. Après l'analyse du travail de Philibert, nous la retenons pour ce premier segment organique comme « texte phare ».

Thématiques

Les quatre thématiques traitées par Philibert émergent du « texte phare » retenu comme de l'ensemble des textes qui construisent ce segment chronologique. La première thématique – lieux d'inspiration pour Jean-Paul II – ancre la nouvelle évangélisation non seulement dans la symbolique de la croix, mais aussi dans la perspective du nouveau millénaire pour que « (...) l'Évangile soit de nouveau annoncé¹⁴⁸. » Terre de martyrs, symbolique de la croix et échéance du troisième millénaire, sont les lieux d'inspiration mis en exergue par Philibert¹⁴⁹. Parce que l'homélie attache nouvelle évangélisation à *second* millénaire, elle met en avant le fait que la théologie du *kairos* qui caractérise la nouvelle évangélisation n'est pas liée uniquement à un temps donné – le troisième millénaire – et à une terre donnée – sa terre natale –. La théologie du *kairos* est l'attention de l'Esprit aux multiples réalités temporelles dans sa mission à relancer celle de l'Église¹⁵⁰. Dès lors, Philibert attire l'attention du lecteur¹⁵¹ sur le fait, qu'à l'instar du concile Vatican II et du troisième millénaire, l'ensemble des dates commémoratives, les dates anniversaires, chaque jubilé, tous ces événements sont considérés par le pape comme *lieux d'inspiration* pour lancer la nouvelle évangélisation¹⁵². La deuxième thématique – la nouvelle évangélisation pour un message inchangé – apparaît, elle aussi clairement, dans l'homélie de Jean-Paul II à Nowa Huta : La « (...) nouvelle évangélisation est (...) toujours la même évangélisation¹⁵³. » Même contenu théologique, qui est fondamentalement celui du concile Vatican II¹⁵⁴ et qui a le Christ pour « Principe¹⁵⁵ ». Enfin, Philibert nous fait remarquer¹⁵⁶ que le discours du

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 638.

¹⁴⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 39-40.

¹⁵⁰ « À partir de la croix de Nowa Huta, la nouvelle évangélisation a commencé : l'évangélisation du second millénaire. » JEAN-PAUL II. (Juin 1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », n° 1, dans *DC*, p. 639.

¹⁵¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 40.

¹⁵² « La commémoration du demi-millénaire d'évangélisation de l'Amérique aura sa pleine signification dans la mesure où elle est un engagement (...) non de ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. » JEAN-PAUL II. (Mars 1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine », Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM, § III, dans *DC* (avril 1983), n° 1850, p. 438.

¹⁵³ *Idem*, (juin 1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », n° 1, dans *DC*, p. 638.

¹⁵⁴ « L'évangélisation du nouveau millénaire doit se référer à la doctrine du concile Vatican II. » *Ibid.*, p. 638.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 638.

¹⁵⁶ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 41.

CELAM à Puebla (1979) constitue, aux yeux de Jean-Paul II¹⁵⁷, une référence théologique « indiscutable¹⁵⁸ » de par la place importante qu'il y donne au concile Vatican II¹⁵⁹. Pour ce qui est de la troisième thématique – les acteurs de la nouvelle évangélisation –, le pape affirme, nous l'avons déjà souligné, que la « (...) nouvelle évangélisation doit être l'œuvre commune des évêques, des prêtres, des religieux et des laïcs, l'œuvre des parents et des enfants (...)»¹⁶⁰, de tous en fait ! Retenons l'insistance, soulignée par Philibert¹⁶¹, du lien privilégié voulu par le pape entre la nouvelle évangélisation et deux états de vie spécifiques que sont : les prêtres et les laïcs¹⁶². La quatrième et dernière thématique – les sources indispensables de la nouvelle évangélisation – est aussi abordée par le pape lors de son homélie aux travailleurs de Nowa Huta, puisqu'il y considère que c'est du mystère de la Croix¹⁶³ que jaillit la nouvelle évangélisation. Plus précisément, quelque cinq années plus tard, Philibert¹⁶⁴ nous invite à retenir les paroles du pape quand, à l'occasion de la Journée mondiale des Missions, il souligne le lien entre la croix, la souffrance et l'évangélisation¹⁶⁵.

4.2. Résumé

Ce premier segment chronologique du pontificat de Jean-Paul II autorisé par Philibert¹⁶⁶, renvoie aux différentes expressions attachées à l'expression *nouvelle évangélisation* : « Un engagement, non de ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. Nouvelle en son

¹⁵⁷ Nous renvoyons à son audience générale du mercredi 7 février 1979, dans laquelle il fait un résumé théologique de cette conférence de Puebla. Cf. JEAN-PAUL II. (Février 1979), « La collégialité épiscopale à la conférence de Puebla », Audience générale, dans *DC* (mars 1979), n° 1759, p. 208-210.

¹⁵⁸ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 41.

¹⁵⁹ Le pape présente le document de Puebla comme celui qui offre le contenu théologique de la nouvelle évangélisation : concile, *Evangelii Nuntiandi*, laïcs. « Le document de Puebla est consacré à ce thème, car il est imprégné de l'enseignement du concile de Vatican II et cohérent avec l'Évangile. En ce sens, il est nécessaire que l'on retrouve l'intégralité du message de Puebla, sans interprétations déformées (...). » JEAN-PAUL II. (Mars 1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine », Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM, § III, dans *DC* (avril 1983), n° 1850, p. 438.

¹⁶⁰ *Idem*, (juin 1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », n° 3, dans *DC*, p. 639.

¹⁶¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 40-41.

¹⁶² « Permettez-moi de vous livrer les aspects qui me paraissent être les conditions fondamentales de la nouvelle évangélisation. Le premier se réfère aux ministères ordonnés (...). Le second aspect concerne les laïcs. » JEAN-PAUL II. (Mars 1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine », Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM, § III, dans *DC* (avril 1983), n° 1850, p. 438.

¹⁶³ « Une nouvelle évangélisation est commencée, la croix se tient debout sur le monde qui change. » *Idem*, (juin 1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », n° 1, dans *DC* (juillet 1979), n° 1767, p. 638.

¹⁶⁴ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 41.

¹⁶⁵ Cf. JEAN-PAUL II. (Octobre 1984), « La souffrance et l'évangélisation », *JMM*, n°s 2-3, dans *DC* (octobre 1984), n° 1924, p. 883-884.

¹⁶⁶ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 40.

ardeur, dans ses méthodes, dans son expression¹⁶⁷. » Ce premier segment chronologique vient surtout préciser deux points quant au contenu théologique du concept étudié, et tel que perçu par le pape.

- Le premier point touche la notion des *lieux d'inspiration*. Le pape Jean-Paul II fait en effet allusion au *second* millénaire, et par surcroît intègre son rapport aux différents jubilé. L'expression *nouvelle évangélisation* ne se crispe donc pas sur deux ou trois lieux d'inspiration déterminés – comme celui de l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire – mais se rattache à tous ces lieux temporels qui, par la vigilance de l'Esprit, appellent un surcroît d'évangélisation : il s'agit bien là de la notion de *kairos* retenue par Philibert qui découvre un aspect théologique du concept de nouvelle évangélisation tel que suggéré par le pape.
- Le second point regarde le rapport de filiation de la nouvelle évangélisation avec le CELAM. En effet, la troisième conférence du CELAM à Puebla (1979) – Gorski en était le secrétaire – est considérée par le pape Jean-Paul II comme un fondement théologique à la nouvelle évangélisation¹⁶⁸ en raison de son enracinement dans la théologie du concile Vatican II. Notamment par la place à donner aux laïcs, mais aussi par son lien avec le synode de 1974 sur l'évangélisation, celui qui donnera naissance à l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI.

4.3. Deuxième segment : 1985-1989

Le deuxième segment de cet axe chronologique est, selon la présentation de Philibert¹⁶⁹, dominé par l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* (1988)¹⁷⁰. C'est le texte, sans omission des autres, qui nous permettra d'aborder les quatre thématiques, voire d'autres possibles.

Thématiques

« Ouvrez toutes grandes les portes au Christ¹⁷¹. » Ce thème par lequel il avait introduit son pontificat est ici repris dans l'exhortation apostolique postsynodale *Christifideles Laici* au

¹⁶⁷ JEAN-PAUL II. (Mars 1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine », Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM, § III, dans *DC* (avril 1983), n° 1850, p. 438.

¹⁶⁸ Cf. *Idem*, (février 1979), « La collégialité épiscopale à la conférence de Puebla », Audience générale, dans *DC* (mars 1979), n° 1759, p. 208-210.

¹⁶⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 43-46.

¹⁷⁰ Cf. JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 64, dans *DC*, p. 152-201.

¹⁷¹ Il s'agit de sa première homélie comme pasteur suprême. Il y dira : « N'ayez pas peur ! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ ! À sa puissance salvatrice ouvrez les frontières des États (...). » *Idem*, (octobre 1978), « Homélie de la messe d'intronisation », Messe solennelle d'intronisation, n° 5, dans *DC*

point de résumer dans une unique et essentielle source notre quatrième thématique – les sources indispensables de la nouvelle évangélisation – en une seule essentielle : la personne du Christ, le « Verbe incarné¹⁷² ». Par le prisme de ce principe, la troisième thématique – les acteurs de la nouvelle évangélisation – se focalise dans cette exhortation sur les laïcs et sur une théologie « intégrale¹⁷³ » du laïcat. Tels des sarments, y écrit le pape – chap. I de l'exhortation – les laïcs sont « (...) participants à la fonction sacerdotale, prophétique et royale de Jésus-Christ¹⁷⁴. » Ils sont envoyés comme témoins dans le monde séculier¹⁷⁵, y faisant leur lieu de sainteté¹⁷⁶. Dans l'Église¹⁷⁷, ils vivent une « communion organique¹⁷⁸ » grâce à l'efflorescence des ministères et des charismes nécessaires à la mission de l'évangélisation¹⁷⁹. Le chapitre IV de l'exhortation égrainera, dans la continuité, la variété de vocations des laïcs¹⁸⁰. À la lumière du Verbe incarné, Jean-Paul II sonne « (...) l'heure de la nouvelle évangélisation¹⁸¹ », telle est l'affirmation de Philibert¹⁸². Symboliquement et concrètement¹⁸³, l'année 1985 – année internationale de la jeunesse proclamée par l'Organisation des Nations Unies – est l'année où le pape confie cette *heure* à la jeunesse du monde entier et ce, formellement dans une lettre¹⁸⁴ qui sera suivie du rassemblement

(novembre 1978), n° 1751, p. 915. Ce thème sera repris entre autres dans l'exhortation sur laquelle nous travaillons à ce stade-ci de notre recherche : « À tous les hommes d'aujourd'hui, je répète, une fois encore, le cri passionné par lequel j'ai ouvert mon service pastoral : n'ayez pas peur, ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes du Christ ! À sa puissance salvatrice (...). » *Idem, Cfl*, n° 34, dans *DC*, p. 175.

¹⁷² « Ma pensée se tourne maintenant en particulier vers les Églises, qui, sur le vieux continent, professent depuis des siècles leur foi dans le Verbe incarné et qui ressentent, avec une clarté croissante, la nécessité d'une nouvelle évangélisation de leurs peuples respectifs, en proie aux phénomènes de la déchristianisation et de l'athéisme. » *Idem*, (décembre 1989), « Les hommes et les peuples sont appelés à vivre ensemble dans la paix », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 5, dans *DC* (février 1990), n° 1999, p. 104.

¹⁷³ Jean-Paul II oscillera entre la question de la « vocation intégrale de l'homme », cf. n° 3, p. 154 ; n° 43, p. 183, la vocation de la « dignité intégrale de l'homme », cf. n° 30, p. 172 et la vocation de la « formation intégrale des laïcs », cf. n° 3, p. 154 ; n° 57, p. 195 ; n° 60, p. 196 : *Cfl*, dans *DC*, p. 152-201.

¹⁷⁴ *Ibid.*, n° 14, p. 158-159.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, n° 15, p. 159-161.

¹⁷⁶ Cf. *Ibid.*, n° 16-17, p. 161-162.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, n° 18, p. 162-163.

¹⁷⁸ *Ibid.*, n° 18, p. 164.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, n° 21-25, p. 165-168.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, n° 45-56, p. 185-194.

¹⁸¹ *Ibid.*, n° 34, p. 174-176.

¹⁸² Cf. *Ibid.*, n° 4, p. 154 ; n° 30, p. 172 ; n° 34, p. 174-175 ; n° 35, p. 176 ; n° 49, p. 188 ; n° 64, p. 200. Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 43-48.

¹⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 41.

¹⁸⁴ La lettre se construit autour de la question de celui que le pape appelle « le jeune homme » et à partir de sa question au Christ : « Bon Maître, que dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? (Lc 18, 18-23) » JEAN-PAUL II. (Mars 1985), « Lettre à tous les jeunes du monde. L'année internationale de la jeunesse », n° 2, dans *DC* (avril 1985), n° 1894, p. 417.

international des jeunes à Rome¹⁸⁵. La génération des JMJ en émergera¹⁸⁶. À la lumière de cette exhortation centrée sur la vocation des laïcs, la première thématique et la seconde – les lieux d’inspiration et le contenu de la nouvelle évangélisation – se regroupent chez Philibert¹⁸⁷. En effet, leur point de jonction est essentiellement la théologie du concile Vatican II vue comme *temps de l’Esprit*, mais aussi comme contenu théologique à retenir. « Dans le sillage du concile Vatican II, dès le début de mon service pastoral, dira le pape, j’ai tenu à exalter la dignité sacerdotale, prophétique et royale de tout le peuple de Dieu (...)»¹⁸⁸, développant une théologie du concile ancrée dans « l’ecclésiologie de communion¹⁸⁹ », pour une nouvelle évangélisation¹⁹⁰ du « troisième millénaire¹⁹¹ ». Curieusement, de ce segment chronologique, Philibert omet quelques contenus théologiques du concept émergent. Le plus important est la distinction entre mission et évangélisation. Une mission dynamisée par son « (...) acte fondamental : l’évangélisation comme annonce du Verbe¹⁹². » L’auteur ne retient pas non plus le lien établi par le pape entre nouvelle évangélisation et communautés ecclésiales. La nouvelle évangélisation y est pourtant présentée avec l’exigence de « (...) former des communions ecclésiales mûres (...)»¹⁹³. Mais dans les deux cas, la seconde thématique émerge – la nouvelle évangélisation pour un message inchangé – que ce soit la mission ou l’évangélisation, sinon les communautés ecclésiales, le même noyau théologique porte le concept de nouvelle évangélisation. Enfin, ce second segment chronologique fait apparaître, au cœur de la nouvelle évangélisation, la question de l’homme. En effet, à travers le rapport de l’Évangile à la « société », et à ses « différents milieux », c’est de « l’évangélisation de l’homme » qu’il est question, avec pour pédagogie celle du « Maître »¹⁹⁴.

¹⁸⁵ Répondant à l’appel que Jean-Paul II avait lancé à l’occasion de l’année internationale de la jeunesse, environ 250 000 jeunes de plus de 60 pays de tous les continents se sont réunis à Rome. Cf. *Idem*, (mars 1985), « Vous devez construire une société vraiment fraternelle », Allocution au rassemblement international des jeunes à Rome, dans *DC* (mai 1985), n° 1895, p. 469-472.

¹⁸⁶ « (...) l’avenir de l’Église dépend de vous, l’évangélisation de la terre dans les prochaines décennies dépend de vous ! » *Idem*, (octobre 1985), « Jeunes, soyez des annonceurs de l’Évangile », *JMM*, n° 3, dans *DC* (septembre 1985), n° 1902, p. 860.

¹⁸⁷ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 47.

¹⁸⁸ JEAN-PAUL II. *CfL*, n° 14, dans *DC*, p. 158-159.

¹⁸⁹ *Ibid.*, n° 19, p. 163-164.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, n° 34, p. 175.

¹⁹¹ *Idem*, (mai 1986), « Une évangélisation renouvelée pour l’Église du troisième millénaire », *JMM*, n° 3, dans *DC* (septembre 1986), n° 1924, p. 792.

¹⁹² *Ibid.*, n° 3, p. 792.

¹⁹³ *Idem*, *CfL*, n° 34, dans *DC*, p. 175.

¹⁹⁴ « Les pasteurs de l’Église en Europe – et pas seulement en Europe – posent explicitement le problème de la nouvelle évangélisation de notre société, des différents milieux, en somme de l’évangélisation de

4.4. Résumé

Dans ce deuxième segment chronologique visité, ce sont les laïcs et les jeunes qui sont désignés comme les acteurs privilégiés de la nouvelle évangélisation. Pour les uns, comme pour les autres, ils sont perçus comme étant les promoteurs privilégiés de la nouvelle évangélisation. Les laïcs, grâce à l'exhortation *Christifideles Laïci*, les jeunes, par l'instauration des JMJ. Le précédent axe thématique avait simplement effleuré les uns et les autres. Pour ce qui est des premiers, il s'agit d'une théologie intégrale des laïcs, c'est-à-dire d'une théologie qui considère leur vocation sacerdotale, royale et prophétique implantée dans le monde. Dès lors, une fois encore, le concile Vatican II apparaît comme le pilier principal du contenu théologique de la nouvelle évangélisation.

4.5. Troisième segment : 1990-1994

Ce troisième segment chronologique présenté par Philibert¹⁹⁵ est encadré par les deux lettres encycliques du pape *Redemptoris Missio*¹⁹⁶ (1990) et *Veritatis Splendor*¹⁹⁷ (1993). Pourtant, nous avons retenu la lettre encyclique *Redemptoris Missio* car elle émerge de ce segment chronologique.

Thématiques

Comme pour chaque segment, arrêtons-nous aux thématiques. Puisque « (...) la nouvelle évangélisation s'impose pour toutes les régions (...) »¹⁹⁸, la première thématique retenue pour ce troisième segment chronologique regarde les destinataires de l'Évangile. Philibert les cite dans l'axe thématique II, mais sans leur donner corps¹⁹⁹. Nous le savons pourtant, les chrétiens qui ont laissé leur foi constituent, parmi les destinataires de l'Évangile, l'une des catégories qui justifient selon le pape, la nouvelle évangélisation : « L'unique mission

l'homme. » *Idem*, (octobre 1986), « L'Europe a besoin d'une nouvelle évangélisation », Homélie au stade de la Meinau, n° 9, dans *DC* (novembre 1988), n° 1971, p. 1 016-1 018.

¹⁹⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 49-67.

¹⁹⁶ Cf. JEAN-PAUL II. *RM*, n° 33, dans *DC*, p. 165.

¹⁹⁷ Cf. *Idem*, *VS*, dans *DC*, p. 901- 944.

¹⁹⁸ *Idem*, (novembre 1991), « L'Esprit dévoile les signes des temps à l'Europe d'aujourd'hui », Homélie d'ouverture de l'assemblée spéciale pour l'Europe du synode des évêques, n° 3, dans *DC* (janvier 1992), n° 2041, p. 12.

¹⁹⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 51-52.

de l'Église²⁰⁰ » diffère, non par des « (...) raisons intrinsèques à la mission elle-même (...) »²⁰¹, mais en raison « (...) de circonstances diverses dans lesquelles elle s'exerce²⁰². » Rappelons-le, après la mission *ad gentes*²⁰³, la lettre retient « (...) les communautés chrétiennes avec des structures ecclésiales fortes et adaptées (...) »²⁰⁴ avant d'introduire « (...) une situation intermédiaire (...), celle qui regarde des groupes entiers de baptisés qui ont perdu le sens de la foi vivante²⁰⁵. » C'est cette catégorie qui exige une nouvelle évangélisation, sans dresser « (...) de barrières ou de compartiments rigides (...) »²⁰⁶ avec la mission *ad gentes*, et dans une attention particulière à l'homme dans son « développement intégral²⁰⁷. » L'analyse de Philibert²⁰⁸ pousse ensuite au regroupement de la première et de la seconde thématique – lieux d'inspiration et contenu théologique inchangé –. En effet, le concile Vatican II²⁰⁹ et l'exhortation de Paul VI sur l'évangélisation sont abordés conjointement comme un contenu théologique et comme un lieu où l'Esprit convoque l'Église²¹⁰. Cette convocation – pour renouveler sa vocation missionnaire – la lettre encyclique *Veritatis Splendor*²¹¹ en parle comme du « (...) défi le plus fort et le plus exaltant que l'Église est appelée à relever, depuis son origine²¹². » Il s'agit donc d'un défi continu pour exhorter chaque espace ecclésial à accueillir le « (...) précepte de Jésus-Christ ressuscité qui définit la raison même de l'Église : Allez... (Mc 16, 15)²¹³. »

²⁰⁰ JEAN-PAUL II. *RM*, n° 33, dans *DC*, p. 164.

²⁰¹ *Ibid.*, n° 33, p. 164.

²⁰² *Ibid.*, n° 33, p. 164.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, n° 33, p. 164.

²⁰⁴ *Ibid.*, n° 33, p. 164.

²⁰⁵ « Il existe enfin une situation intermédiaire, surtout dans les pays de vieille tradition chrétienne mais parfois aussi dans les Églises plus jeunes, où des groupes entiers de baptisés ont perdu le sens de la foi vivante ou vont jusqu'à ne plus se reconnaître comme membres de l'Église, en menant une existence éloignée du Christ et de son Évangile. Dans ce cas, il faut une nouvelle évangélisation ou une ré-évangélisation. » *Ibid.*, n° 33, p. 165.

²⁰⁶ *Ibid.*, n° 34, p. 165.

²⁰⁷ *Idem*, *RM*, n° 7, p. 155 ; n° 11, p. 157 ; n° 23, p. 161 ; n° 43, p. 169 ; n° 57, p. 174 ; n° 58, p. 174 ; n° 59, p. 175 ; dans *DC*.

²⁰⁸ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 669.

²⁰⁹ Le concile Vatican II est cité en lien avec la « liberté de conscience », (n° 7, p. 155) ; avec « l'œuvre de l'Esprit Saint », (n° 28, p. 162) ; avec les dimensions territoriales inhérentes à la théologie de la mission *ad gentes*, (n° 37, p. 166) ; avec la théologie du laïcat, (n° 71, p. 179). JEAN-PAUL II. *RM*, dans *DC*.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, n° 33, p. 165.

²¹¹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 65.

²¹² JEAN-PAUL II. *VS*, n° 106, dans *DC*, p. 936.

²¹³ *Ibid.*, n° 106, p. 937.

La théologie de la nouvelle évangélisation se caractérise, en ce troisième segment chronologique, par ces deux pôles inhérents au message évangélique²¹⁴ : son contenu théologique est celui de la « (...) vérité de Jésus-Christ et de son Évangile (...) »²¹⁵ – premier pôle –, appelé à irriguer – deuxième pôle – les cultures²¹⁶, dans un « dialogue foi-culture »²¹⁷, dans une inculturation²¹⁸ exigeant ardeur, méthodes²¹⁹ et expression. Le pape soulignera que c'est l'aspect moral de la vie²²⁰, la doctrine sociale de l'Église²²¹ et « (...) le développement intégral de l'homme (...) »²²² pour sa « libération²²³ » qui sont en cause. Pour ce faire, il insistera sur le lien entre la formation théologique et la nouvelle évangélisation²²⁴. Il livre le contenu théologique de l'expression dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* pointée par Philibert dans ce troisième segment²²⁵. Parce que l'objectif de cette lettre est l'entrée de l'Église dans le jubilé de l'an 2000, le pape y

²¹⁴ « Quand nous parlons de nouvelle évangélisation, nous le faisons pour la raison que celle-ci est toujours et partout nouvelle (...). Cette nouveauté appartient à l'identité de l'Évangile et de l'évangélisation qui constitue un impératif permanent et ininterrompu pour les témoins du Christ. » *Idem*, (décembre 1992), « Discours aux présidents des conférences épiscopales d'Europe », n° 3, dans *DC* (janvier 1993), n° 2064, p. 59.

²¹⁵ *Idem*, *VS*, n° 2, dans *DC*, p. 901. Cf. *Idem*, (décembre 1991), « L'intervention de la Providence dans les événements de 1991 », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 6, dans *DC* (février 1992), n° 2043, p. 105.

²¹⁶ Cf. *Idem*, (janvier 1992), « Humaniser, par l'Évangile, la société et ses institutions », Discours à l'assemblée plénière du conseil pontifical pour la Culture, n° 3, dans *DC* (février 1992), n° 2044, p. 157.

²¹⁷ *Ibid.*, n° 4, p. 158.

²¹⁸ Cf. *Ibid.*, n° 5, p. 158 ; n° 10, p. 159. Cf. *Idem*, (septembre 1992), « L'inculturation de l'Évangile est au cœur de la nouvelle évangélisation », Allocution au conseil international pour la catéchèse, n° 2, dans *DC* (novembre 1992), n° 2059, p. 920.

²¹⁹ De nombreux ouvrages ou articles développent en « pastorale » la question du renouveau des méthodes d'évangélisation en lien avec la nouvelle évangélisation. Cf. Jean-Luc MOENS. (2009), *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Rome, Emmanuel, 317 p. Cf. Ralph MARTIN and Peter WILLIAMSON (edit.). (2006), *John Paul II and the New Evangelization. How You Can Bring the Good News to Others*, Ohio, Servant, 324 p. Cf. Pier Giorgio PERINI. « Cellules d'évangélisation : perspectives pour la paroisse du troisième millénaire », p. 141-152, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p. Cf. Jean-Marie PETITCLERC. « Évangéliser les jeunes », p. 41-57, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p. Cf. Dominique REY. « Primat de la grâce et créativité des méthodes d'évangélisation », p. 201-213, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p. Cf. Stanislas RYLKO. « Les Journées mondiales de la Jeunesse : une singulière intuition de Jean-Paul II pour évangéliser les jeunes », p. 79-94, dans MOENS. *Si Dieu donne son salut...*, 224 p.

²²⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *VS*, n° 107, dans *DC*, p. 937.

²²¹ Cf. *Idem*, (mai 1991), « *Centisimus Annus (CA)*. À l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* », Lettre encyclique, n° 5, dans *DC* (juin 1991), n° 2029, p. 521.

²²² « La nouvelle évangélisation devra, entre autres, faire prendre conscience aux riches que l'heure est venue de se montrer réellement frères des pauvres, grâce à une conversion commune au développement intégral ouvert sur l'absolu. » *Idem*, *RM*, n° 59, dans *DC*, p. 175.

²²³ *Idem*, (octobre 1991), « Dans la fidélité au passé, inventons des voies nouvelles », Allocution au symposium pré-synodal sur l'Europe, n° 5, dans *DC* (décembre 1991), n° 2040, p. 1 070.

²²⁴ « Il ne s'agit pas d'une ré-évangélisation, comme si la première annonce de l'Évangile avait échoué, mais, ainsi que je le disais à l'assemblée générale du CELAM tenue en Haïti en 1983, il s'agit d'une évangélisation nouvelle dans son ardeur, ses méthodes, son expression. » *Idem*, (mai 1991), « La nouvelle évangélisation exige une formation théologique rigoureuse », Lettre pontificale à l'Ordre des Frères Mineurs, n° 3, 7, 8, dans *DC* (juillet 1991), n° 2032, p. 673.

²²⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 70-71.

présente sa vision pastorale sur la nouvelle évangélisation avec une intensité unique. Philibert nous renvoie au n° 21 de la lettre dans laquelle le contenu théologique de cette vision pastorale est résumé²²⁶. « Sur ce chemin de la préparation au rendez-vous de l'an 2000 (...)»²²⁷ » le pape renvoie à l'ensemble des synodes qui jalonnent le chemin de l'Église vers « l'an 2000 » et qui ont pour thème « (...) fondamental l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation et dont les bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques²²⁸. » Porté par cette vision pastorale, le pape y précise que « (...) ces synodes font déjà partie par eux-mêmes de la nouvelle évangélisation²²⁹ », il en offre les thèmes théologiques²³⁰ qui donnent raison à la seconde thématique : la nouvelle évangélisation pour un message inchangé.

La lettre encyclique *Redemptoris Missio* exhorte l'ensemble des chrétiens à entrer dans la mission évangélisatrice de l'Église²³¹, troisième thématique reconnue – les acteurs de la nouvelle évangélisation –. La recension menée par Philibert²³² nous permet de constater que ce segment chronologique invite les laïcs (n° 72)²³³, les jeunes (nos 72 ; 83)²³⁴, les catéchistes (n° 73), les familles²³⁵, les prêtres – comme formateurs pour la mission²³⁶ dans une coopération étroite avec les laïcs²³⁷ –. En fait, comme dans le précédent segment,

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 71.

²²⁷ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, dans *DC*, p. 1 022.

²²⁸ *Ibid.*, n° 21, p. 1 022.

²²⁹ *Ibid.*, n° 21, p. 1 022.

²³⁰ « Les synodes résultent de la conception du concile Vatican II sur l'Église ; ils donnent une grande place à la participation des laïcs, dont ils déterminent la responsabilité spécifique dans l'Église ; ils sont l'expression de la force que le Christ a donnée à tout le peuple de Dieu, le rendant participant de sa mission messianique, mission prophétique, sacerdotale et royale. » *Ibid.*, n° 21, p. 1 022.

²³¹ Cf. *Idem*, *RM*, n° 30, dans *DC*, p. 163.

²³² Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 50-71.

²³³ Cf. JEAN-PAUL II. (Mars 1994), « Les différents domaines des apostolats des laïcs », Audience générale du 16 mars, nos 4-6, dans *DC* (avril 1994), n° 2092, p. 359.

²³⁴ Ce segment-ci renvoie aussi à plusieurs prises de parole de Jean-Paul II en lien avec les jeunes dans leur vocation à évangéliser. Cf. *Idem*, (décembre 1991), « L'intervention de la Providence dans les événements de 1991 », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 5, dans *DC* (février 1992), n° 2043, p. 104. Cf. *Idem*, (novembre 1991), « Message pour la VII^e Journée mondiale de la Jeunesse », nos 3-5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 203-204. Cf. *Idem*, *PDV*, n° 9, dans *DC*, p. 456.

²³⁵ Cf. *Idem*, (octobre 1994), « Pour l'Église et la société, c'est l'heure de la famille », Allocution à la rencontre mondiale des familles à Rome, nos 2, 6, dans *DC* (novembre 1994), n° 2104, p. 968-969.

²³⁶ Cf. *Idem*, (juin 1990), « Tous ont une responsabilité dans la diffusion de l'Évangile », *JMM*, dans *DC* (septembre 1990), n° 2012, p. 786.

²³⁷ Cf. *Idem*, (septembre 1993), « La nouvelle évangélisation et la mission des laïcs », Allocution à la conférence épiscopale de Lituanie, n° 2, dans *DC* (octobre 1993), n° 2080, p. 867.

toutes les « vocations²³⁸ » sont interpellées à vivre la nouvelle évangélisation à partir des communautés chrétiennes adultes dans la foi. Ces communautés sont les acteurs privilégiés de l'Évangile²³⁹ appelés à rester fidèles à la transmission apostolique²⁴⁰. Notons que ce troisième segment chronologique insiste sur la place centrale du prêtre dans la nouvelle évangélisation²⁴¹ appelé à « (...) enraciner sa vie dans la vérité du Christ (...) afin qu'elle soit une éloquente catéchèse (...) pour la nouvelle évangélisation²⁴². » Enfin, ce troisième segment²⁴³ retient pour source de la nouvelle évangélisation la personne de l'Esprit Saint. Il est « (...) l'agent principal de la nouvelle évangélisation²⁴⁴. » Il est « (...) l'Esprit du Christ, principe et force de la fécondité de l'évangélisation (...) comme le disait déjà *Evangelii Nuntiandi* (n° 75)²⁴⁵. » Puis, « (...) en particulier, c'est la vie dans la sainteté (...)»²⁴⁶ qui apparaît comme source : « La nouvelle évangélisation (...) est une tâche longue et ardue qui exige des chrétiens l'héroïsme de la sainteté²⁴⁷. » Jean-Paul II reprend son thème favori : « Ouvrez les portes au Christ²⁴⁸. » Les saints²⁴⁹ et la Vierge Marie²⁵⁰ comme compagnons de route, avec l'eucharistie comme nourriture par excellence²⁵¹.

²³⁸ *Idem*, (novembre 1993), « Pour un retour véritable aux sources évangéliques », Discours au congrès international de l'union des Supérieures Majeurs, n° 6, dans *DC* (janvier 1994), n° 2086, p. 58.

²³⁹ Cf. *Idem*, *RM*, n° 33, dans *DC*, p. 164.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, n° 63, p. 176.

²⁴¹ Cf. *Idem*, *PDV*, n° 2, p. 452 ; n° 10, p. 456-457 ; n° 18, p. 460-461 ; n° 47, p. 480 ; n° 51, p. 482 ; n° 54, p. 484 ; n° 70, p. 493 ; n° 83, p. 500, dans *DC*.

²⁴² *Idem*, (avril 1993), « Lettre aux prêtres à l'occasion du Jeudi saint », n° 2, dans *DC* (mai 1993), n° 2071, p. 402.

²⁴³ La personne de l'Esprit Saint parcourt l'ensemble de ce segment. Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 50-71.

²⁴⁴ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 45, dans *DC*, p. 1 029.

²⁴⁵ *Idem*, *VS*, n° 108, dans *DC*, p. 937. Nous renvoyons aussi à la prise de parole du pape au bureau international du Renouveau charismatique en 1992. Cf. *Idem*, (mars 1992), « Dans la fidélité à l'Esprit et au magistère de l'Église », Discours au conseil du bureau international du Renouveau charismatique catholique, n° 3, dans *DC* (mai 1992), n° 2049, p. 404.

²⁴⁶ *Ibid.*, n° 107, p. 937. Cf. *Idem*, (juin 1993), « Ouvrez vos vies à la lumière de Jésus-Christ ! », Homélie pour la canonisation d'Enrique Osso y Cervello, n° 7, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 732.

²⁴⁷ *Idem*, (octobre 1991), « Dans la fidélité au passé, inventons des voies nouvelles », Allocution au symposium pré-synodal sur l'Europe, n° 5, dans *DC* (décembre 1991), n° 2040, p. 1 070.

²⁴⁸ *Idem*, (septembre 1993), « N'ayez pas peur d'avoir faim de Dieu et de sa vérité », Rencontre avec les jeunes au stade de Kaunas, n° 1, dans *DC* (octobre 1993), n° 2080, p. 868-869.

²⁴⁹ Cf. *Idem*, (décembre 1991), « L'intervention de la Providence dans les événements de 1991 », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 7-8, dans *DC* (février 1992), n° 2043, p. 105. Cf. *Idem*, (juin 1994), « À la suite de l'Évangile et de saint François d'Assise », Lettre pour le 8^e centenaire de saint Antoine de Padoue, n° 5, dans *DC* (septembre 1994), n° 2100, p. 751-752. Cf. *Idem*, (septembre 1994), « Annoncez au monde la croix et la glorification de Jésus », Lettre pour le 3^e centenaire de saint Paul de la Croix, n° 3, dans *DC* (janvier 1995), n° 2107, p. 9-10.

²⁵⁰ Cf. *Idem*, (mai 1993), « Le but de votre Ordre est plus que jamais actuel », Lettre à l'Abbé général des Prémontrés, dans *DC* (juin 1993), n° 2074, p. 563.

²⁵¹ Cf. *Idem*, (juin 1993), « Formez des communautés nourries de l'eucharistie et ouvertes au partage », Message au chapitre général des Pères du Saint-Sacrement, n° 4, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 704. Cf.

4.6. Résumé

Si le précédent segment chronologique induisait une nouvelle thématique – les destinataires –, ce troisième segment la confirme et circonscrit les destinataires de la nouvelle évangélisation grâce à la lettre encyclique *Redemptoris Missio*²⁵² : les chrétiens qui ont délaissé la foi. Sans clivage avec la mission *ad gentes*²⁵³, la nouvelle évangélisation lui est associée au regard des *aréopages modernes*²⁵⁴. Mais plus encore, ce qui unifie mission *ad gentes* et *nouvelle évangélisation* est le thème même de la lettre encyclique : la mission du Rédempteur. Parallèlement aux différentes circonstances prises en compte pour définir la nouvelle évangélisation²⁵⁵, ce segment chronologique regarde donc le Christ et sa mission rédemptrice dans sa quête de l'homme appelé à un salut intégral²⁵⁶.

Le concile Vatican II et l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* sont présentés à la fois comme *lieux d'inspiration* et comme un même contenu théologique pour la nouvelle évangélisation – la nouvelle évangélisation pour un message inchangé –. Pourtant, c'est bien l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* à laquelle Philibert nous rend attentif en raison du contenu théologique de la nouvelle évangélisation. Si proche du jubilé de l'an 2000, à l'instar d'autres prises de parole²⁵⁷, ce texte presse l'Église et le monde à se préparer à cet anniversaire. Chacun des synodes depuis le concile Vatican II a pour thème l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation dont les bases se trouvent dans

Idem, (juin 1993), « Il existe un lien intime entre eucharistie et évangélisation », Homélie pour la clôture du XIV^e congrès eucharistique international, n° 5, dans *DC* (août 1993), n° 2077, p. 722.

²⁵² « Il ne s'agit pas d'une ré-évangélisation (...), il s'agit d'une évangélisation nouvelle dans son ardeur, ses méthodes, son expression (...). » *Idem*, (mai 1991), « La nouvelle évangélisation exige une formation théologique rigoureuse », Lettre pontificale à l'Ordre des Frères Mineurs, n° 3, dans *DC* (juillet 1991), n° 2032, p. 673. Cf. *Idem*, *RM*, n° 37, dans *DC*, p. 166.

²⁵³ « Il faut, néanmoins, rester tendu vers l'annonce de l'Évangile et la fondation de nouvelles Églises dans les peuples et les groupes humains où il n'y en a pas encore, car telle est la tâche première de l'Église, envoyée à tous les peuples, jusqu'aux extrémités de la terre. Sans la mission *ad gentes*, cette dimension missionnaire de l'Église serait privée de sa signification fondamentale et de sa réalisation exemplaire. » *Idem*, *RM*, n° 34, dans *DC*, p. 165.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, n° 38, p. 167.

²⁵⁵ Cf. *Idem*, (décembre 1988), « Allocution aux évêques français de la région Nord », n° 5, dans *DC* (mars 1992), n° 2045, p. 206. Cf. *Idem*, (mai 1991), « Les deux traditions spirituelles de l'Europe doivent se rencontrer », Lettre aux évêques européens, dans *DC* (juillet 1991), n° 2032, p. 673.

²⁵⁶ « Quand nous parlons de nouvelle évangélisation, nous le faisons pour la raison que celle-ci est toujours et partout nouvelle (...). Cette nouveauté appartient à l'identité de l'Évangile et de l'évangélisation qui constitue un impératif permanent et ininterrompu pour les témoins du Christ. » *Idem*, (décembre 1992), « Discours aux présidents des conférences épiscopales d'Europe », n° 3, dans *DC* (janvier 1993), n° 2064, p. 59.

²⁵⁷ Cf. *Idem*, (juin 1990), « Tous ont une responsabilité dans la diffusion de l'Évangile », *JMM*, dans *DC* (septembre 1990), n° 2012, p. 786.

l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI. Un ordre émerge pourtant : la mission *ad intra* avant celle *ad extra*. C'est l'Église qui, en premier lieu, est interpellée²⁵⁸.

De ce troisième segment, trois publications de Jean-Paul II émergent. La première, dans la filiation des exhortations postconciliaires qui traitent toutes de la nouvelle évangélisation, l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* en offre les bases théologiques. Mais à l'aube de l'an 2000, deux autres publications émergent – la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990) et la lettre apostolique *Tertio Millenio Adveniente* (1994) –, qui se présentent elles aussi, avec un contenu théologique à retenir. La première pour ancrer la réflexion sur la nouvelle évangélisation dans une seule et unique mission, celle du Rédempteur. La seconde, pour y puiser la vision pastorale du pape – dont l'acuité se trouve décuplée par la proximité de l'an 2000 – sur la nouvelle évangélisation.

4.7. Quatrième segment : 1995-1999

Ce quatrième segment donne une place considérable aux synodes postconciliaires sur les continents et plus précisément aux exhortations postsynodales qui leur correspondent. L'exhortation apostolique postsynodale pour l'Afrique est publiée le 14 septembre 1995. Celle pour l'Amérique, le 22 janvier 1999. Celle pour l'Asie, le 06 novembre 1999. Celle pour l'Océanie, le 22 novembre 2001. Celle pour l'Europe, le 28 juin 2003. C'est Philibert qui nous le rappelle²⁵⁹. Nous ne retenons ici que les trois premières, puisqu'elles seules sont publiées sur la période de ce segment chronologique. Souvenons-nous, Champagne n'avait pu couvrir ces exhortations. Quant à Philibert, il avait affirmé lors des présentations et analyses de l'axe thématique que dans « (...) l'exhortation postsynodale pour l'Afrique, la nouvelle évangélisation s'inscrivait dans la continuité de la réflexion sur le développement social et l'inculturation (...)»²⁶⁰ ; que dans « (...) l'exhortation pour l'Asie, la nouvelle

²⁵⁸ Cf. *Idem*, *RM*, n° 37, dans *DC*, p. 166. « De même, il est à noter qu'il existe une *interdépendance* réelle et croissante entre les différentes activités salvifiques de l'Église : chacune exerce une influence sur l'autre, la stimule et lui vient en aide. Le dynamisme missionnaire suscite des échanges entre les Églises et les oriente vers le monde extérieur, avec des influences positives en tous sens (...). L'esprit missionnaire *ad intra* est un signe très sûr et un stimulant pour l'esprit missionnaire *ad extra*, et réciproquement. » *Ibid.*, n° 34, p. 165.

²⁵⁹ L'auteur nous présente les exhortations : « Exhortation pour l'Afrique (1995) », p. 79-81 ; « Exhortation pour l'Amérique (1999) », p. 94-97 ; « Exhortation pour l'Asie (1999) », p. 98-99 ; « Exhortation pour l'Océanie (2001) », p. 104-108 ; « Exhortation pour l'Europe (2003) », p. 112-113. Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, 116 p.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 6.

évangélisation était une expression qui se faisait plus discrète, puisque l'accent y était mis sur le dialogue interreligieux (...) ²⁶¹ » ; et qu'enfin, « (...) l'exhortation pour l'Amérique – qui est la seule à avoir pour thème préparatoire explicitement la nouvelle évangélisation – associait nouvelle évangélisation à libération et à inculturation ²⁶². » Cette dernière affirmation nous pousse à structurer ce quatrième segment à partir de l'exhortation postsynodale pour l'Amérique ²⁶³.

Thématiques

Si notre auteur affirme que l'exhortation postsynodale sur l'Amérique est *un lieu d'inspiration* privilégié ²⁶⁴ – dans le prolongement du concile Vatican II et de l'exhortation sur l'évangélisation de Paul VI – à partir duquel le thème de la nouvelle évangélisation est appréhendé, c'est bien parce que cette exhortation porte explicitement sur le thème de la nouvelle évangélisation et ce, à plusieurs égards. Dans un premier temps, le pape rappelle que c'est lors de l'introduction de la IV^e conférence du CELAM à Saint-Domingue (1992) ²⁶⁵ qu'il propose un synode sur l'Amérique ²⁶⁶ dont « (...) le thème serait celui de la nouvelle évangélisation dans les deux parties de ce continent ²⁶⁷. » Dans un second temps, il souligne que ce thème de la nouvelle évangélisation avait été proposé à la réflexion de toute l'Église d'Amérique en 1983 à Port-au-Prince ²⁶⁸ et que quelques années auparavant, dans une lettre au président du conseil épiscopal latino-américain, il affirmait déjà que la première conférence générale de l'épiscopat latino-américain (1955) ouvrait l'ensemble de l'Église d'Amérique à la nouvelle évangélisation ²⁶⁹. Ce synode pour l'Amérique se détache donc des autres ²⁷⁰, bien que celui sur l'Afrique considère que tous les synodes

²⁶¹ *Ibid.*, p. 6.

²⁶² *Ibid.*, p. 6.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 94-97.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 94.

²⁶⁵ Les conférences se succèdent comme suit : celle de Rio de Janeiro (1955), celle de Medellin (1968), celle de Puebla (1979). Cf. JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 2, dans *DC*, p. 107.

²⁶⁶ Cf. *Ibid.*, n° 2, p. 107.

²⁶⁷ *Ibid.*, n° 2, p. 107.

²⁶⁸ Alors que Jean-Paul II s'adresse au CELAM, à Port-au-Prince (1983), il affirme : « La célébration du demi-millénaire d'évangélisation aura sa pleine signification dans la mesure où elle est un engagement pour tous (...) non d'une ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression. » *Ibid.*, n° 6, p. 108.

²⁶⁹ Cf. *Idem*, (avril 1995), « Les Églises d'Amérique latine en marche vers le jubilé de l'an 2000 », Lettre au président du conseil épiscopal latino-américain, n° 2-4, dans *DC* (juin 1995), n° 2118, p. 598-599.

²⁷⁰ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 79-99.

postconciliaires abordent cette thématique²⁷¹ de la nouvelle évangélisation qui « (...) unifie ainsi la série des assemblées synodales – dont les bases ont été posées par l’exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI²⁷² – », avec, en leur épice, l’exhortation apostolique postsynodale sur l’Amérique qui traite explicitement de la nouvelle évangélisation²⁷³. Pour cette dernière, son contenu théologique est, aux dires de Philibert²⁷⁴, marqué par les questions d’inculturation et de libération, puisqu’il s’inscrit dans le prolongement de la conférence du CELAM à Saint-Domingue (1992)²⁷⁵ : « la justice et la solidarité entre toutes les nations d’Amérique (...) la justice et les rapports économiques internationaux en considération des différences nord-sud²⁷⁶. » Lieu d’inspiration pour Jean-Paul II, l’exhortation pour l’Amérique offre un même noyau théologique, deuxième thématique suggérée. À la lumière de ce contenu, l’exhortation, propose un « (...) projet global de nouvelle évangélisation²⁷⁷. » Ainsi, elle est liée systématiquement à l’« éducation²⁷⁸ », à la « catéchèse²⁷⁹ », à la « culture²⁸⁰ », et à sa connaissance²⁸¹. Un projet global qui va jusqu’à regarder la mise en place concrète de la nouvelle évangélisation dans l’Église d’Amérique²⁸² dans son souci de servir la « dignité humaine²⁸³ ». Globalité du

²⁷¹ Cf. JEAN-PAUL II. *Eaf*, n° 18, dans *DC*, p. 821.

²⁷² *Idem*, *EAm*, n° 6, dans *DC*, p. 108.

²⁷³ Cf. *Idem*, (mai 1999), « L’évangélisation des villes est un défi inévitable et urgent », Discours aux évêques de l’Ontario, n° 2, dans *DC* (juin 1999), n° 2206, p. 554-557.

²⁷⁴ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 6.

²⁷⁵ « La quatrième conférence à Saint-Domingue, en 1992, se consacra à l’étude de la nouvelle évangélisation, la promotion humaine et la culture chrétienne. Les fruits de ces quatre conférences – celle de Rio de Janeiro (1955), celle de Medellin (1968), celle de Puebla (1979), celle de Saint-Domingue (1992) – sont les importants documents qui, interprétés à la lumière des enseignements du magistère de l’Église, contiennent des orientations doctrinales et pastorales d’une singulière importance pour la nouvelle évangélisation de l’Amérique (...). Par son programme *Servir et intégrer*, le CELAM a un rôle important à jouer (...) et contribue d’une manière décisive à la nouvelle évangélisation de l’Amérique. » JEAN-PAUL II. (Avril 1995), « Les Églises d’Amérique latine en marche vers le jubilé de l’an 2000 », Lettre au président du conseil épiscopal latino-américain, n°s 2-4, dans *DC* (juin 1995), n° 2118, p. 598-599.

²⁷⁶ *Ibid.*, n° 2, p. 107. Cf. *Ibid.*, n° 54, p. 127.

²⁷⁷ *Ibid.*, n° 71, p. 135. Il est à noter que précédemment l’exhortation pour l’Afrique empruntait ce thème : « L’évangélisation doit atteindre l’homme et la société à tous les niveaux de leur existence. Elle s’exprime donc dans des activités diverses (...). Par exemple : l’annonce, l’inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale. » *Idem*, *Eaf*, n° 57, dans *DC*, p. 831. Cf. *Idem*, (février 1996), « Construisez votre société sur la justice et la solidarité », Discours aux constructeurs de la société, n° 5, dans *DC* (mars 1996), n° 2134, p. 277-279.

²⁷⁸ *Idem*, *EAm*, n° 71, dans *DC*, p. 135.

²⁷⁹ *Ibid.*, n° 69, p. 133.

²⁸⁰ *Ibid.*, n° 70, p. 134.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, n° 72, p. 135.

²⁸² Cf. *Idem*, (mai 1999), « L’évangélisation des villes est un défi inévitable et urgent », Discours aux évêques de l’Ontario en visite *ad limina*, n° 4, dans *DC* (juin 1999), n° 2206, p. 556.

²⁸³ *Idem*, (janvier 1999), « Le rôle important de l’Amérique, terre du Christ et de Marie, pour construire un monde nouveau, le XXI^e siècle de la nouvelle évangélisation et du grand défi des jeunes ». Discours lors de la rencontre de toutes les générations au stade Azteca, n°s 7, 8, 9, dans *DC* (février 1999), n° 2198, p. 172-176.

message et de sa transmission, le contenu théologique de la nouvelle évangélisation s'articule de facto en rapport avec les différents contextes. Ainsi, pour ces trois premières exhortations, la nouvelle évangélisation a pour contenu l'annonce d'une même Bonne Nouvelle²⁸⁴ – la nouvelle évangélisation pour un message inchangé – mais à l'aube du troisième millénaire dans un contexte particulier²⁸⁵. Le pape distingue, dès lors, le « nœud vital de cette nouvelle évangélisation – (...) qui est l'annonce claire et sans équivoque de la personne de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'annonce de son nom, de sa doctrine, de sa vie, de ses promesses et du royaume qu'il s'est acquis par son mystère pascal (...)»²⁸⁶, – de son contexte qui appelle un « (...) sens théologique des défis de notre temps²⁸⁷. » La recension, orchestrée par Philibert²⁸⁸ dans ce quatrième segment, recouvre alors ces deux notions : « le nœud vital de la nouvelle évangélisation » et son rapport au « contexte du troisième millénaire²⁸⁹ ». Philibert²⁹⁰ rappelle que c'est là l'un des principes développés par Jean-Paul II dans sa lettre encyclique *Fides et Ratio*²⁹¹. Ce qui renvoie, souligne Philibert²⁹², au contenu de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* par laquelle le pape affirme que la nouvelle évangélisation est « (...) toujours identique quant aux vérités proposées²⁹³. »

²⁸⁴ « La tâche fondamentale pour laquelle Jésus envoie ses disciples est l'annonce de la Bonne Nouvelle – c'est-à-dire l'évangélisation (cf. Mc 16, 15-18) –, ainsi évangéliser est la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde. » *Idem*, *EAm*, n° 66, dans *DC*, p. 132. Cf. *Idem*, *EAF*, n° 57, dans *DC*, p. 831.

²⁸⁵ Cf. *Idem*, *EAm*, n° 66, dans *DC*, p. 132. Cf. *Idem*, *EAs*, n° 29, dans *DC*, p. 995-996. Cf. *Idem*, (octobre 1999), « Un grand héritage de sainteté », Homélie du pape Jean-Paul II pour la clôture du synode pour l'Europe, n° 4, dans *DC* (novembre 1999), n° 2213, p. 960. Cf. *Idem*, (juin 1999), « La mission de l'Église polonaise à la lumière des enseignements de Vatican II », Discours à Varsovie pour la clôture du deuxième synode plénier de Pologne, n° 6, dans *DC* (juillet 1999), n° 2208, p. 678. Cf. *Idem*, (juin 1999), « À la recherche de formes nouvelles d'annonce de l'Évangile et d'action missionnaire », Message à un symposium d'évêques sur les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles, n° 2, dans *DC* (août 1999), n° 2209, p. 710.

²⁸⁶ *Idem*, *EAm*, n° 66, dans *DC*, p. 132.

²⁸⁷ *Idem*, *VC*, n° 81, dans *DC*, p. 384.

²⁸⁸ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 71-99.

²⁸⁹ JEAN-PAUL II. (Janvier 1995), « Discours à la 34^e congrégation générale de la Compagnie de Jésus », n° 2, dans *DC* (février 1995), n° 2109, p. 109.

²⁹⁰ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 87.

²⁹¹ Cf. JEAN-PAUL II. *FR*, n° 103, dans *DC*, p. 937. Cf. *Idem*, (janvier 1999), « *Inter Munera Academicarum*. La mission de l'académie pontificale de théologie », Lettre apostolique, n° 2, dans *DC* (mai 1999), n° 2203, p. 401-403.

²⁹² Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 90-91.

²⁹³ JEAN-PAUL II. (Octobre 1998), « Les chrétiens doivent donner un nouveau visage à leur patrie », Homélie lors de la célébration eucharistique à Split, n° 2, dans *DC* (novembre 1998), n° 2192, p. 976-977. Cf. *Idem*, (juin 1995), « Une période d'attente qui doit être un nouvel avent », Discours au comité central du grand jubilé de l'an 2000, n° 3, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 669.

À partir de la réalité de ces exhortations continentales, l'Église apparaît dans ce quatrième segment comme acteur privilégié de la nouvelle évangélisation. De la communion²⁹⁴ à l'Église famille²⁹⁵ jusqu'au témoignage de vie²⁹⁶, l'Église a pour vocation d'engendrer les acteurs de la nouvelle évangélisation que Philibert présente à nouveau²⁹⁷ : jeunes²⁹⁸, laïcs²⁹⁹, familles³⁰⁰, prêtres³⁰¹, communautés chrétiennes³⁰², les laïcs avec le clergé³⁰³, leur fidélité à vivre l'Évangile leur octroie la crédibilité nécessaire pour évangéliser³⁰⁴. Chacune de ces exhortations³⁰⁵ s'appuie sur la certitude que l'Église est envoyée sur chacun des continents pour y proposer « (...) le Christ vivant dans un chemin de conversion, de communion et de solidarité (...) et pour un engagement plus fort de la nouvelle évangélisation³⁰⁶. » Ce qui exige de « (...) partir des situations particulières et des besoins de chaque continent³⁰⁷. » C'est là la vocation officielle des synodes continentaux³⁰⁸. Des

²⁹⁴ Cf. *Idem*, *EAm*, n° 36, dans *DC*, p. 120. Cf. *Idem*, (janvier 1999), « L'Église a besoin de plus d'évangélisateurs », Homélie à l'Autodrome, n°s 2, 3, dans *DC* (février 1999), n° 2198, p. 169.

²⁹⁵ L'exhortation pour l'Afrique parlera de l'Église famille : « La nouvelle évangélisation visera à édifier l'Église famille, excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif (...). » *Idem*, *EAF*, n° 63, dans *DC*, p. 833.

²⁹⁶ Cf. *Idem*, *VC*, n° 81, dans *DC*, p. 384.

²⁹⁷ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 79-99.

²⁹⁸ Cf. JEAN-PAUL II. (Mai 1997), « Une espérance nouvelle pour le Liban », Exhortation apostolique, n° 51, dans *DC* (juin 1997), n° 2109, p. 549. Cf. *Idem*, (septembre 1995), « Jeunes, édifiez avec courage un monde différent », Message aux jeunes d'Europe rassemblés à Lorette, n° 3, dans *DC* (octobre 1996), n° 2124, p. 869.

²⁹⁹ « La nouvelle évangélisation a besoin de témoins authentiques de la foi, de personnes enracinées dans la croix du Christ (...). » *Idem*, (juin 1999), « La croix du Christ, source de force et signe d'unité entre les hommes », Homélie à Siedlce, lors de l'eucharistie avec la participation de la communauté gréco-catholique, n° 51, dans *DC* (juillet 1999), n° 2208, p. 667.

³⁰⁰ Cf. *Idem*, (décembre 1998), « Le Saint-Siège veut être la maison de tous », Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, n° 8, dans *DC* (janvier 1999), n° 2196, p. 52-55. Cf. *Idem*, (janvier 1999), « L'évangélisation a besoin de chrétiens qui soient sans réserve pour la vie », Discours lors de la rencontre au *Trans World Dome*, n° 5, dans *DC* (février 1999), n° 2198, p. 172-176.

³⁰¹ « La nouvelle évangélisation a besoin de nouveaux évangélisateurs, de prêtres qui s'engagent à vivre leur sacerdoce comme un chemin de sainteté. » *Idem*, (mars 1995), « L'importance de la femme dans la vie du prêtre », Lettre aux prêtres pour le Jeudi saint, n° 8, dans *DC* (mai 1995), n° 2115, p. 422.

³⁰² Cf. *Idem*, (juin 1995), « JMM », n°s 1, 3, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 667, 668. « Pour vos Églises aussi, l'heure est venue d'entreprendre une nouvelle évangélisation. » *Idem*, (juin 1995), « L'Église doit être un modèle de service, de dialogue et d'élan moral », Allocution à la conférence épiscopale de Slovaquie, n° 2, dans *DC* (août 1995), n° 2121, p. 738.

³⁰³ « Pour la réussite de la nouvelle évangélisation, deux engagements pastoraux sont décisifs : la formation du clergé et la préparation des laïcs. » *Idem*, (juin 1995), « L'Église doit être un modèle de service, de dialogue et d'élan moral », Allocution à la conférence épiscopale de Slovaquie, n°s 4-6, dans *DC* (août 1995), n° 2121, p. 738-741.

³⁰⁴ Cf. *Idem*, (février 1996), « La nécessité d'une nouvelle évangélisation », Allocution lors de la rencontre avec les prêtres, les religieuses, les catéchistes et les laïcs à Ciudad de Guatemala, n° 5, dans *DC* (mars 1996), n° 2134, p. 269-270.

³⁰⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 94-95.

³⁰⁶ JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 7, dans *DC*, p. 108.

³⁰⁷ *Idem*, *EAs*, n° 2, dans *DC*, p. 978.

³⁰⁸ Cf. *Idem*, (juin 1997), « La société polonaise a besoin d'une profonde, nouvelle évangélisation », Message à la conférence épiscopale polonaise, n° 2, dans *DC* (juillet 1997), n° 2164, p. 672-673.

lieux d'inspiration au contenu théologique de la nouvelle évangélisation, aux acteurs de la nouvelle évangélisation – ici principalement l'Église locale – le quatrième segment laisse entrevoir de nombreuses sources³⁰⁹ : chaque continent et chaque homme³¹⁰ sont confiés à la Vierge³¹¹ pour qu'elle les ouvre au premier évangélisateur, le Christ³¹². L'exhortation pour l'Afrique parlera d'expérience du Christ³¹³. L'Église est ainsi non seulement actrice mais aussi source³¹⁴ d'une nouvelle évangélisation³¹⁵ si elle est centrée sur l'homme³¹⁶ et sur la transformation de son cœur³¹⁷.

4.8. Résumé

Si Jean-Paul II rappelle officiellement (1998) que la tâche de la nouvelle évangélisation est l'engagement « (...) de l'Église universelle envers tout habitant de la ville et dans tous les milieux (...) »³¹⁸, ce quatrième segment chronologique³¹⁹ – 1995-1999 – ancre le processus de la nouvelle évangélisation dans une nouvelle étape, probablement en raison de la proximité de l'année jubilaire. Son levier est l'exhortation apostolique pour l'Amérique

³⁰⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 79-99.

³¹⁰ Cf. *Idem*, (juin 1995), « Une période d'attente qui doit être un nouvel advent », Discours au comité central du grand jubilé de l'an 2000, n° 4, dans *DC* (juillet 1995), n° 2120, p. 670.

³¹¹ Cf. JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 11, dans *DC*, p. 110.

³¹² Cf. *Idem*, (janvier 1995), « Discours à la 34^e congrégation générale de la Compagnie de Jésus », n° 7, dans *DC* (février 1995), n° 2109, p. 111.

³¹³ Cf. *Idem*, *EAF*, n° 57, dans *DC*, p. 831. Cf. *Idem*, (novembre 1995), « La présence missionnaire de l'Église dans un pays qui traverse une crise grave », Discours à Palerme au III^e congrès de l'Église en Italie, n° 2, dans *DC* (janvier 1996), n° 2129, p. 7. Cf. *Idem*, (juin 1997), « Ne permettez jamais qu'on vous enlève votre dignité de chrétiens ! », Homélie lors de la canonisation de saint Jean de Dukla, n° 3, dans *DC* (juillet 1977), n° 2164, p. 678-681. Cf. *Idem*, (juin 1998), « Ne sortez pas mais vivez plutôt un sursaut », Homélie en la cathédrale de Salzbourg, n°s 2, 5, dans *DC* (juillet 1998), n° 2186, p. 685, p. 688.

³¹⁴ Cf. *Idem*, (juin 1999), « Il est urgent que le monde comprenne que le christianisme est la religion de l'amour », Message pour le centenaire de la consécration du genre humain au divin Cœur de Jésus, n° 2, dans *DC* (août 1999), n° 2209, p. 705.

³¹⁵ Cf. *Idem*, *EAm*, n° 15, dans *DC*, p. 112.

³¹⁶ Cf. *Idem*, *EAF*, n° 57, dans *DC*, p. 831. Cf. *Idem*, (novembre 1995), « La présence missionnaire de l'Église dans un pays qui traverse une crise grave », Discours à Palerme au III^e congrès de l'Église en Italie, n° 2, dans *DC* (janvier 1996), n° 2129, p. 7. Cf. *Idem*, (juillet 1998), « L'évangélisation dans l'Esprit Saint », Audience générale, n° 5, dans *DC* (août 1998), n° 2187, p. 709-711. *Idem*, (novembre 1998), « *Incarnationis Mysterium*. En marche vers le troisième millénaire », Bulle d'indiction du grand jubilé, n° 6, dans *DC* (décembre 1998), n° 2194, p. 1 051-1 057. Cf. *Idem*, (juin 1995), « Souvenons-nous de tous ceux qui ont donné leur vie pour la justice et la liberté », Allocution lors de la récitation du *Regina Caeli*, n° 4, dans *DC* (juillet 1995), n° 2119, p. 638.

³¹⁷ Cf. *Idem*, (juin 1999), « La mission de l'Église polonaise à la lumière des enseignements de Vatican II », Discours à Varsovie pour la clôture du deuxième synode plénier de Pologne, n° 6, dans *DC* (juillet 1999), n° 2208, p. 678.

³¹⁸ *Idem*, (janvier 1998), « *Ecclesia in Urbe (EU)*. La nouvelle organisation du Vicariat de Rome », Constitution apostolique, n°s 3, 13, dans *DC* (mars 1998), n° 2178, p. 251-256.

³¹⁹ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 79-99.

(1999) qui est la seule à avoir pour thème préparatoire la nouvelle évangélisation. De son discours à Port-au-Prince (1983) à celui de Saint-Domingue (1992), Jean-Paul II reconnaît l'enracinement du concept dans l'institution du CELAM depuis sa première conférence à Rio de Janeiro (1955) jusqu'à cette exhortation pour l'Amérique (1999)³²⁰.

Si les synodes préparatoires sont des lieux d'inspiration incontestables – première thématique –, parce qu'ils regardent la vie de l'Église sur chaque continent, le même contenu théologique de la nouvelle évangélisation – deuxième thématique – resurgit dans cette articulation entre un message inchangé et un rapport systémique à différents contextes : ici les continents. Les Églises de chacun de ces continents, précisément les Églises locales, apparaissent dès lors – troisième thématique – comme les actrices privilégiées. Les *exhortations postsynodales intercontinentales*, spécialement celle sur l'Amérique³²¹, sont donc, pour ce segment-ci, ce que la lettre encyclique *Redemptoris Missio* est pour le précédent segment. Alors que le contenu théologique de la nouvelle évangélisation garde son « nœud vital » – le Saint-Père parle de l'annonce claire et sans équivoque de la personne du Christ –, ce contenu se décline et s'enrichit dans son rapport aux différents contextes des continents³²². Déplorons seulement que Philibert ne fasse que survoler ces exhortations postsynodales. Il résume la question de la nouvelle évangélisation en Afrique par la problématique du développement et de l'inculturation, celle en Asie par la problématique du dialogue interreligieux et celle en Amérique par la problématique de la libération et de l'inculturation³²³. Loin de renier ces différents éléments, ni d'ailleurs la mission *ad gentes*³²⁴, ce quatrième segment parle du « temps de la nouvelle évangélisation³²⁵ » porté par un « projet plus global » et « vaste »³²⁶. Un même contenu théologique dans des contextes continentaux divers, un renouveau de l'évangélisation porté par une mission ecclésiale *ad gentes*.

³²⁰ Cf. JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 6, dans *DC*, p. 108. Cf. *Ibid.*, n° 68, p. 133.

³²¹ Cf. *Ibid.*, n° 6, p. 108.

³²² Cf. *Ibid.*, n° 74, p. 136.

³²³ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 79-99.

³²⁴ Cf. JEAN-PAUL II. (Mai 1995), « La mission et les missions », Audience générale, n°s 3, 4, dans *DC* (mai 1995), n° 2117, p. 546-547.

³²⁵ *Idem*, (janvier 1995), « Discours à la 34^e congrégation générale de la Compagnie de Jésus », n° 7, dans *DC* (février 1995), n° 2109, p. 111.

³²⁶ *Idem*, (mai 1995), « Audience générale du 17 mai, l'activité missionnaire à notre époque », n° 1, dans *DC* (juin 1995), n° 2118, p. 601-602.

L'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994) s'impose une nouvelle fois comme le lieu porteur de la théologie de la nouvelle évangélisation avec un accent d'urgence que le Saint-Père assimile à un cri³²⁷. L'exhortation postsynodale pour l'Amérique *Ecclesia in America* (1999) se présente elle, comme un lieu privilégié pour reconnaître les dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation.

4.9. Cinquième segment : 2000-2003

Faisant suite au segment construit autour de l'exhortation sur l'Amérique, ce cinquième segment s'étend de l'an 2000 à l'année 2003. Il est introduit par Philibert grâce à la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* publiée par Jean-Paul II au lendemain du jubilé de l'an 2000³²⁸. C'est elle qui conduira ce nouveau segment. Spécifiquement, parce que le pape y conduit déjà un aggiornamento de la nouvelle évangélisation : « À maintes reprises, y dira-t-il, j'ai répété ces dernières années l'appel à la nouvelle évangélisation. Je le reprends maintenant, surtout pour montrer qu'il faut raviver en nous l'élan des origines³²⁹. » L'expression *nouvelle évangélisation* ne s'éteint donc pas au lendemain du jubilé de l'an 2000, elle s'insère même dans l'après-jubilé sous le motif de l'urgence³³⁰. C'est ce que le pape exprimera non seulement dans son exhortation postsynodale pour l'Océanie – y disant que la « (...) première priorité de ce continent est de procéder à une nouvelle évangélisation³³¹ » –, mais aussi dans son exhortation adressée à l'Europe où il affirme que « (...) la nouvelle évangélisation est un devoir³³². » Une nouvelle évangélisation qui s'apparente ainsi, à l'aube du troisième millénaire, à une certaine urgence pour raviver l'élan des origines.

³²⁷ Cf. *Idem*, (mai 1995), « *Orientalium Dignitas* (OL). À l'occasion du centenaire de la lettre apostolique *Orientalium Dignitas* du pape Léon XIII », Lettre apostolique orientale, n° 3, dans *DC* (juin 1995), n° 2117, p. 518. Cf. *Idem*, (juin 1997), « Les bases de l'Europe reposent sur le Christ », Homélie à Gniezno lors de la célébration du millénaire de saint Adalbert, nos 3, 6, dans *DC* (juillet 1997), n° 2164, p. 664, 667.

³²⁸ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, 116 p.

³²⁹ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

³³⁰ Cf. *Idem*, (octobre 2003), « Une supplique pour la paix », Discours lors de la récitation dans la prière du rosaire à Pompei, n° 1, dans *DC* (décembre 2003), n° 2303, p. 1 065. « Comment pourrions-nous être d'authentiques maîtres pour l'humanité et des apôtres crédibles de la nouvelle évangélisation si nous laissons entrer en nos cœurs la zizanie de la division ? » *Idem*, (octobre 2003), « Un soutien précieux pour le successeur de Pierre », Discours de Jean-Paul II au collège des cardinaux au terme de leur congrès, n° 3, dans *DC* (décembre 2003), n° 2303, p. 1 078.

³³¹ *Idem*, *EO*, n° 18, dans *DC*, p. 1 086.

³³² *Idem*, *EE*, n° 45, dans *DC*, p. 684. Cf. *Idem*, (août 2003), « L'urgence de la nouvelle évangélisation », Discours aux membres du Chapitre général de l'Ordre des Frères Mineurs (franciscains), nos 3, 4, dans *DC* (juin 2003), n° 2297, p. 743.

Thématiques

Caractérisée par l'urgence à retrouver l'élan des origines, et de part et d'autre du jubilé de l'an 2000, la nouvelle évangélisation reste pour le pape une priorité pastorale. Précisément, « (...) l'Église est appelée à poursuivre la mission que le Fils lui a confiée (...) une nouvelle évangélisation³³³. » C'est donc cette mission du Fils que le jubilé a voulu actualiser et que le pape nomme nouvelle évangélisation. Les exhortations, le jubilé, le concile Vatican II³³⁴, voilà les lieux d'inspiration où s'enracine la nouvelle évangélisation³³⁵ – première thématique – afin d'offrir la personne du Christ au troisième millénaire³³⁶. Dans cette recension produite par Philibert³³⁷, conduite à la lumière de cette vocation à perpétuer la mission du Fils, ce cinquième segment chronologique n'apporte pas d'éléments particuliers sur le contenu théologique de la nouvelle évangélisation³³⁸ – deuxième thématique –, sinon celui, à la lumière de la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, de se recentrer sur la personne du Christ après avoir irradié de l'Évangile chacun des cinq continents. Il s'agit de repartir du Christ³³⁹, de l'annoncer à nouveau³⁴⁰. Malgré tout, le continent de l'Océanie confronte la théologie de la nouvelle évangélisation aux questions de « (...) sécularisation, du sens de Dieu et du sacré, ainsi que de l'indifférence religieuse³⁴¹, » mais aussi de la communion ecclésiale³⁴², et du dialogue interreligieux³⁴³.

³³³ *Idem*, (septembre 2001), « Le ministère sacerdotal : un service d'amour », Message aux séminaristes de France et à leurs formateurs réunis à Lyon, dans *DC* (octobre 2001), n° 2256, p. 867.

³³⁴ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 99.

³³⁵ Cf. JEAN-PAUL II. (Mai 2001), « Le merveilleux héritage chrétien de Malte », Homélie lors de l'eucharistie célébrée à Floriana (Malte), n° 6, dans *DC* (mai 2001), n° 2248, p. 487.

³³⁶ Cf. *Idem*, (octobre 2001), « Porteurs du témoignage pascal », Homélie de Jean-Paul II pour la conclusion du synode des évêques, n° 3, dans *DC* (novembre 2001), n° 2258, p. 992.

³³⁷ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 99-114.

³³⁸ Notons cependant que ce segment chronologique est aussi marqué par l'exhortation postsynodale *Pastores Gregis* adressée aux évêques. Jean-Paul II y fait allusion à la nouvelle évangélisation dans son lien avec l'inculturation (n° 30), celui de l'intégralité de l'Évangile à transmettre (n° 30), celui du dialogue interreligieux (n° 68). Cf. JEAN-PAUL II. (Octobre 2003), « *Pastores Gregis*. Sur l'Évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde », Exhortation apostolique postsynodale, n° 30, p. 1 024-1 025 ; n° 68, p. 1 053, dans *DC* (novembre 2003), n° 2302, p. 999-1 058.

³³⁹ Cf. *Idem*, *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82. Cf. *Idem*, *EE*, n° 2, dans *DC*, p. 668. Cf. *Idem*, (juin 2001), « Il est urgent de prêcher ! », Lettre au père Timothy Radcliffe, maître de l'Ordre des Prêcheurs (dominicains), à l'occasion de leur Chapitre général, dans *DC* (octobre 2001), n° 2256, p. 869.

³⁴⁰ Cf. *Idem*, *EO*, n° 19, dans *DC*, p. 1 086.

³⁴¹ PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, 116 p. Cf. JEAN-PAUL II. *EE*, n° 60, dans *DC*, p. 689.

³⁴² Cf. *Idem*, (novembre 2001), « Sur les flots de l'avenir... », Discours pour la promulgation de l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in Oceania*, n° 3, dans *DC* (décembre 2001), n° 2260, p. 1 068.

³⁴³ Cf. *Idem*, (juin 2001), « Construire l'unité dans la diversité », Discours aux évêques ukrainiens réunis à la nonciature apostolique de Kiev, n° 6, dans *DC* (juin 2001), n° 2253, p. 737. Cf. *Idem*, (mars 2002), « Offrir le

De la troisième thématique – les acteurs de la nouvelle évangélisation – Philibert laisse entrevoir que la nouvelle évangélisation enrichie de sa déclinaison sur chacun des cinq continents et renouvelée par le jubilé de l’an 2000 est participative³⁴⁴. La nouvelle évangélisation n’est pas réservée à des « (...) spécialistes (...). Il faut un nouvel élan apostolique qui soit l’engagement quotidien des communautés et des groupes chrétiens³⁴⁵. » Tous, les chrétiens³⁴⁶, les laïcs³⁴⁷ – avec un accent particulier pour les enseignants³⁴⁸ et pour les femmes³⁴⁹ –, les instituts de vie³⁵⁰, « (...) ont la responsabilité d’annoncer l’Évangile³⁵¹. » C’est là une marque de la nouvelle évangélisation au lendemain du jubilé de l’an 2000³⁵². La lettre *Novo Millennio Ineunte* introduit la perspective de Jean-Paul II sur les sources de la nouvelle évangélisation – quatrième thématique –. Parce qu’il s’agit en premier lieu de « (...) revivre le sentiment enflammé de Paul pour l’Évangile³⁵³ », la nouvelle évangélisation a dès lors pour source, le « sang des martyrs³⁵⁴. » Selon la recension de Philibert³⁵⁵, cette radicalité de l’Évangile renvoie à l’agissement de l’Esprit comme source par excellence de la nouvelle évangélisation³⁵⁶. Pourtant, c’est la lettre apostolique sur le rosaire³⁵⁷ qui marque de son sceau le cinquième segment. Jean-Paul II affirme en effet qu’elle est appelée à soutenir la nouvelle évangélisation³⁵⁸, celle qui est

témoignage de notre patrimoine chrétien commun », Discours à la délégation de l’Église orthodoxe de Grèce, n° 3, dans *DC* (mai 2002), n° 2270, p. 456. Cf. *Idem*, *EE*, n° 55, dans *DC*, p. 687.

³⁴⁴ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 99-114.

³⁴⁵ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

³⁴⁶ Cf. *Idem*, (juillet 2001), « Le dialogue comme unique chemin de paix », Message pour la 88^e journée mondiale du migrant et du réfugié, n° 3, dans *DC* (février 2002), n° 2263, p. 108.

³⁴⁷ Cf. *Idem*, (septembre 2001), « Annoncez l’Évangile », Discours aux évêques d’Asie centrale réunis à la Nonciature d’Astana, n° 6, dans *DC* (octobre 2001), n° 2256, p. 884. Cf. *Idem*, *EO*, n° 19, dans *DC*, p. 1 086. Cf. *Idem*, *EO*, n° 43, dans *DC*, p. 1 098-1 099. Cf. *Idem*, (décembre 2001), « Le Seigneur aime et garde l’Église chaldéenne », Discours aux évêques de l’Église chaldéenne en visite *ad limina*, n° 6, dans *DC* (mars 2002), n° 2265, p. 208.

³⁴⁸ Cf. *Idem*, *EO*, n° 33, dans *DC*, p. 1 094.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, n° 46, p. 1 001.

³⁵⁰ Cf. *Idem*, (novembre 2001), « Votre témoignage d’amour est essentiel », Message à la X^e assemblée de l’union des conférences des Supérieurs Majeurs d’Europe, n° 5, dans *DC* (mars 2002), n° 2265, p. 206.

³⁵¹ *Idem*, *EO*, n° 18, dans *DC*, p. 1 085.

³⁵² Cf. *Idem*, *EE*, n° 23, dans *DC*, p. 677.

³⁵³ *Idem*, *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

³⁵⁴ *Idem*, (mars 2001), « La sérénité et l’espérance chrétiennes face à la haine et à la violence », Homélie pour la béatification de *José Aparicio Sanz* et de 232 compagnons martyrs espagnols, n° 4, dans *DC* (avril 2001), n° 2240, p. 302. Cf. *Idem*, (mai 2002), « Les Caraïbes ont besoin d’une Église missionnaire », Discours aux évêques des Antilles en visite *ad limina*, n° 1, dans *DC* (septembre 2002), n° 2276, p. 752.

³⁵⁵ Cf. PHILIBERT. *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation...*, p. 99-114.

³⁵⁶ Cf. JEAN-PAUL II. *EO*, n° 18, dans *DC*, p. 1 085.

³⁵⁷ Cf. *Idem*, *RVM*, n° 3, dans *DC*, p. 952.

³⁵⁸ Cf. *Idem*, *EO*, n° 53, dans *DC*, p. 1 105. Cf. *Idem*, (février 2002), « Un mouvement à l’écoute des besoins de l’homme d’aujourd’hui », Message pour le XX^e anniversaire de la reconnaissance de la fraternité *Communio e Liberazione*, n° 4, dans *DC* (juin 2002), n° 2271, p. 506.

« (...) Mère de l'Église et Étoile de la nouvelle évangélisation (...) »³⁵⁹, celle qui est « (...) l'aurore lumineuse et guide sûre de la nouvelle évangélisation »³⁶⁰. C'est donc sous le regard « (...) vigilant de la Mère, que Jean-Paul II invite la communauté ecclésiale à croître, comme une famille ravivée par l'effusion puissante de l'Esprit, pour relever les défis de la nouvelle évangélisation »³⁶¹.

4.10. Résumé

Le segment trois se construit autour de la lettre encyclique *Redemptoris Missio*, c'est-à-dire à partir de la mission du Christ³⁶². Le suivant en propose la déclinaison dans les cinq continents, avec à sa tête, l'exhortation postsynodale pour l'Amérique. Ce cinquième segment se structure tellement autour de la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (2001), que les deux dernières exhortations continentales – Océanie et Europe – sont radicalement christocentriques. La nouvelle évangélisation se caractérise par « l'élan des origines »³⁶³, ce qui est une mise en exergue de la mission du Christ³⁶⁴. L'originalité de ce segment ne vient donc pas de son contenu théologique : la mission du Christ dans un contexte variable. Elle ne s'enracine pas non plus dans la thématique des acteurs et des destinataires. L'originalité de ce segment vient de ce retour aux sources, aux origines. La nouvelle évangélisation du nouveau millénaire, consisterait donc à renouveler l'élan missionnaire en « repartant du Christ »³⁶⁵. C'est là le cœur de l'enseignement de la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* publiée en 2001.

³⁵⁹ *Idem*, (octobre 2002), « La vocation au service de Dieu et du prochain », Message pour la 40^e journée mondiale de la prière pour les vocations, n° 3, dans *DC* (janvier 2003), n° 2284, p. 52-54.

³⁶⁰ *Idem*, (octobre 2002), « Marie, aurore lumineuse et guide sûre de la nouvelle évangélisation », Discours aux membres de la VII^e séance publique des académies pontificales, n° 2, dans *DC* (décembre 2002), n° 2282, p. 1 068. Cf. *Idem*, (octobre 2003), « Une annonce explicite du Christ », Homélie pour la canonisation de trois saints, n° 5, dans *DC* (décembre 2003), n° 2304, p. 1 123.

³⁶¹ *Idem*, (février 2003), « Une Église plus missionnaire : le visage du Christ annoncé », *JMM*, n° 5, dans *DC* (avril 2003), n° 2289, p. 317.

³⁶² Cf. *Idem*, (septembre 2003), « Jetez les filets spirituels dans la mer du monde ! », Discours à des évêques anglophones des territoires de mission, n° 2, dans *DC* (novembre 2003), n° 2302, p. 1 061.

³⁶³ *Idem*, *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

³⁶⁴ Cf. *Idem*, (septembre 2001), « Le ministère sacerdotal : un service d'amour », Message aux séminaristes de France et à leur formateurs réunis à Lyon, dans *DC* (octobre 2001), n° 2256, p. 867.

³⁶⁵ *Idem*, *NMI*, n° 40, dans *DC*, p. 82.

4.11. Sixième segment : 2004-2005

Nous le savons, Philibert n'a pas couvert ce dernier segment. Si le précédent couvre trois années de la vie de Jean-Paul II, celui-ci se construit à partir des seize derniers mois de sa vie. La dernière fois où il parle explicitement de la nouvelle évangélisation, c'est en mars 2005, dans sa lettre traditionnelle publiée le Jeudi saint aux prêtres. Deux raisons nous poussent à retenir cette prise de parole pour conduire ce dernier segment. La parenté de son contenu avec la lettre encyclique *Redemptoris Missio* et la densité théologique de ses propos en lien direct avec la nouvelle évangélisation. « Dans le contexte de la nouvelle évangélisation, y dira-t-il en effet, les gens ont le droit de se tourner vers les prêtres en espérant voir en eux le Christ (cf. *Jn* 12, 21). C'est ce besoin que ressentent les jeunes : savoir que le Christ continue à les appeler à lui pour en faire ses amis³⁶⁶. » Le contexte resurgit pour définir la « nouvelle évangélisation³⁶⁷. » L'expression *nouvelle évangélisation* ne peut se justifier pour le pape, en dehors d'un contexte donné³⁶⁸. Le second aspect est l'affirmation que l'accès au mystère du sacerdoce du Christ est un droit donné à tous les baptisés. Droit à en vivre, c'est-à-dire à le recevoir, exigence à le répandre, c'est-à-dire à le proclamer. Il le dira en d'autres termes en 2004 : « Cet amour est le sceau précieux de l'Esprit Saint qui, en tant que protagoniste de l'évangélisation (*RM* 30), ne cesse de pousser les cœurs à l'annonce de l'Évangile et les ouvre également à l'accueillir. C'est cet horizon de charité qui encourage cette nouvelle évangélisation à laquelle j'ai plusieurs fois invité toute l'Église et à laquelle je désire l'appeler encore au début de ce troisième millénaire³⁶⁹. » En cela, la nouvelle évangélisation regarde tous les destinataires et tous les acteurs de l'Évangile, à la lumière de la mission du Christ, c'est-à-dire de son sacerdoce. Le troisième aspect lui, est celui de la remise de l'Église et de la nouvelle évangélisation dans

³⁶⁶ *Idem*, (mars 2005), « La passion contagieuse du prêtre pour le Christ », Lettre aux prêtres pour le Jeudi saint 2005, n° 7, dans *DC* (avril 2005), n° 2334, p. 355.

³⁶⁷ « Nous nous trouvons devant un monde où, même dans les régions d'ancienne tradition chrétienne, les signes de l'Évangile vont en s'atténuant. C'est le temps d'une nouvelle évangélisation. » *Idem*, (décembre 2003), « *Spiritus et Sponsa* (SS). Le 40^e anniversaire de la constitution conciliaire sur la liturgie », n° 11, Lettre apostolique, dans *DC* (janvier 2004), n° 2306, p. 55.

³⁶⁸ « L'évangélisation de la culture et l'inculturation de l'Évangile font partie intégrante de la nouvelle évangélisation et constituent donc une tâche propre de la charge épiscopale. » *Idem*, (décembre 2003), « L'Église, porte-parole des sans-voix », Discours aux évêques du Soudan en visite *ad limina*, n° 3, dans *DC* (avril 2004), n° 2311, p. 307.

³⁶⁹ *Idem*, (février 2004), « Aider à rencontrer le Christ dans la foi », Discours à l'assemblée plénière de la congrégation pour la doctrine de la foi, n° 3, dans *DC* (mai 2004), n° 2313, p. 407.

les mains des jeunes³⁷⁰. Il le confirmera en 2004³⁷¹. Enfin, le dernier aspect à retenir est la responsabilité de l'Église, sous ses différentes vocations, à être témoin du Christ afin que le monde voie le Christ dans l'Église³⁷². Cette dernière exigence implique l'unité des chrétiens. Unité que le pape place au cœur du programme de la nouvelle évangélisation³⁷³ et qui exige – comme leitmotiv à l'expression *nouvelle évangélisation* chez Jean-Paul II – un retour à la personne du Christ³⁷⁴.

4.12. Résumé

Ce dernier segment n'est plus le lieu des définitions. Les thématiques laissent place aux deux pôles de l'évangélisation : le Christ et la personne humaine face « (...) aux aréopages des temps modernes (*RM* 32). » Deux pôles portés par l'Église « (...) dans sa mission *ad gentes* et celle de la nouvelle évangélisation³⁷⁵. » Cependant, l'importance donnée dans ce segment à la personne du Christ et à son sacerdoce, laisse entrevoir la richesse du contenu théologique de la nouvelle évangélisation. À la mesure où Jean-Paul II s'efface, il montre à l'Église la source de sa mission. Nous ne pouvons ici pousser l'analyse, mais l'importance donnée par Jean-Paul II au témoignage chrétien en lien avec la nouvelle évangélisation³⁷⁶ n'est probablement pas étrangère à cette spiritualité de la croix à partir de laquelle Jean-Paul II a lancé la nouvelle évangélisation, premier segment. Le témoignage renvoie au Christ, source ultime de la nouvelle évangélisation. Témoignage dont le pape Jean-Paul II a voulu marquer son pontificat et ce, jusqu'à la fin.

³⁷⁰ Cf. *Idem*, (février 2005), « Le développement rapide des technologies dans le domaine des médias », Lettre apostolique du pape Jean-Paul II aux responsables des communications sociales, n° 3, dans *DC* (avril 2005), n° 2333, p. 315.

³⁷¹ Cf. *Idem*, (mai 2004), « L'Europe, une famille riche de son héritage chrétien », Message aux participants à la rencontre œcuménique *Miteinander für Europa* à Stuttgart, dans *DC* (juillet 2004), n° 2317, p. 604.

³⁷² Cf. *Idem*, (novembre 2003), « Visite *ad limina* », Discours de Jean-Paul II aux évêques des provinces de Cambrai et de Reims, n° 3, dans *DC* (janvier 2004), n° 2290, p. 27.

³⁷³ Cf. *Idem*, (août 2004), « Appelés à avancer au large », Message pour la 42^e journée mondiale de prière pour les vocations, n° 4, dans *DC* (février 2005), n° 2329, p. 103.

³⁷⁴ Cf. *Idem*, (mai 2004), « Repartez du Christ », Allocution au chapitre général de la Société Saint-Paul, n° 4, dans *DC* (juillet 2004), n° 2317, p. 609.

³⁷⁵ *Idem*, (avril 2004), « Eucharistie et Mission », *JMM*, n° 5, dans *DC* (mai 2004), n° 2314, p. 454.

³⁷⁶ Cf. *Idem*, (janvier 2005), « Le rôle et la mission du malade au sein de l'Église », Discours à l'assemblée plénière du conseil pontifical pour la pastorale des services de la santé, n° 2, dans *DC* (mars 2005), n° 2332, p. 252.

5. Résumé de l'axe chronologique

Six segments structurent l'axe chronologique offert par Philibert. En chacun d'entre eux, les quatre thématiques qui constituent l'axe précédent sont présentes ; rappelons-les : lieux d'inspiration ; message inchangé ; les acteurs ; les sources de la nouvelle évangélisation.

Pour le premier segment chronologique, la nouvelle évangélisation ne consiste pas en une ré-évangélisation. Elle jaillit d'une personne : le Christ en croix (Nowa Huta, 1979). Cette précision théologique apportée dès le premier segment chronologique, à partir du texte qui en émerge et qui structure ce segment, justifie un contenu théologique propre à la nouvelle évangélisation. Que ce soit pour le second millénaire ou pour le troisième millénaire, la thématique des *lieux d'inspiration* définit la nouvelle évangélisation dans ce rapport dynamique et vital au temps à partir de la croix du Christ. La théologie du *kairos* n'efface donc pas la seconde thématique – la nouvelle évangélisation pour *un message inchangé* –, rappelons-nous la reconnaissance commune à l'épiscopat d'Amérique latine et à Jean-Paul II d'un même noyau théologique : Vatican II et l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI (1975). De ce premier segment, émerge le principe des *sources indispensables à la nouvelle évangélisation* : la croix (Nowa Huta, 1979).

Le second segment quant à lui, se caractérise par l'exhortation *Christifideles Laïci* (1988) qui plante au cœur de la nouvelle évangélisation la vocation des laïcs. Cette vocation des laïcs est intégrale car il s'agit de leur vocation sacerdotale, royale et prophétique au cœur du monde, selon la théologie mise en lumière par le concile Vatican II (LG 11). Ainsi, ce second segment chronologique porte la thématique des *acteurs de la nouvelle évangélisation*, – où les jeunes ont une place privilégiée – et s'articule avec les autres thématiques plus discrètement déclinées. Il en induit une sixième : les *destinataires de l'Évangile*.

Le troisième segment est scellé par la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990). Si cette lettre définit, à la lumière de la thématique des *destinataires de l'Évangile*, la nouvelle évangélisation comme une évangélisation adressée à ceux qui ont délaissé la foi, la lettre évite tout clivage avec ce que la théologie du concile Vatican II nomme la mission *ad*

gentes de l'Église. Les nouveaux aréopages suscités par la culture de cette fin du vingtième siècle confondent à certains égards l'un et l'autre : la nouvelle évangélisation et la mission *ad gentes*. Mais c'est le contenu même de cette lettre encyclique qui les unifie comme deux modes de la même mission : celle du Rédempteur dans sa quête de l'homme appelé à un salut intégral. Unifiant chacun des thèmes autour de la mission du Christ rédempteur, ce troisième segment invite à reprendre le contenu théologique de la nouvelle évangélisation dans l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994) laquelle se présente comme un condensé théologique du fait même de sa date de publication et du programme qu'elle y propose : la théologie du jubilé de l'an 2000.

Le quatrième segment est accompagné par l'exhortation postsynodale pour l'Amérique (1999), la seule à avoir pour thème préparatoire la nouvelle évangélisation. Pour irradier l'Évangile sur chacun des continents, ce segment chronologique met en lumière les Églises locales comme *destinataires* de l'Évangile mais aussi comme *sources de la nouvelle évangélisation*. Porteuses d'un *même contenu* théologique, elles engagent tous *les acteurs* pour la nouvelle évangélisation. En ce quatrième segment, le *statu missionis* de l'Église articule organiquement les différents thèmes systématisés par Philibert à partir des Églises continentales certes, mais par l'entremise de leurs Églises locales. La nouvelle évangélisation se définit comme ce *nœud vital* décliné dans les différents contextes continentaux, et dont les Églises locales sont le milieu de vie et de transmission.

La lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (2001) quant à elle, dessine à tel point le cinquième segment que les deux dernières exhortations continentales – Océanie et Europe – offrent un contenu théologique particulièrement christocentrique. Le *Repartir du Christ* qui marque cette lettre apostolique, publiée entre les deux dernières exhortations susnommées, consacre la première thématique de la nouvelle évangélisation telle que présentée par Philibert : les sources de la nouvelle évangélisation tout unies en leur Principe. Le nouvel élan caractéristique de la nouvelle évangélisation s'origine dans ce retour vital à la Source.

Le sixième segment quant à lui, conduit l'axe chronologique jusqu'à la fin du pontificat de Jean-Paul II. Dans sa lettre traditionnelle aux prêtres (mars 2005), il insiste sur l'importance du sacerdoce comme le lieu où les baptisés viennent puiser à la source de leur vie

chrétienne. Si le premier segment associe la nouvelle évangélisation (1979) à la croix, ce dernier segment scelle la nouvelle évangélisation au cœur du sacerdoce (2005). L'analyse qui suit tentera d'en mesurer les conséquences sur le concept de nouvelle évangélisation.

6. Analyse des deux axes

Chaque thématique reconnue et proposée par Philibert met en avant un aspect théologique constitutif du concept de nouvelle évangélisation. À chaque fois, il est attaché à un texte officiel.

- La première thématique – les lieux d'inspiration pour Jean-Paul II – consacre le concept de *kairos* et unifie l'ensemble des exhortations postconciliaires et l'exhortation sur l'évangélisation (1975) avec celle qui clôturé le jubilé et ouvre l'Église au troisième millénaire (2001) dans une prise en compte de la théologie du concile Vatican II.
- La seconde thématique – un message inchangé – met en exergue l'unique mission du Christ à travers le *statu missionis* de l'Église, en rapprochant la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990) et l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994).
- La troisième thématique – les acteurs de la nouvelle évangélisation – souligne la vocation intégrale des laïcs à travers l'exhortation apostolique postsynodale *Christifideles Laïci* (1988).
- La quatrième et dernière thématique regarde les sources indispensables à la nouvelle évangélisation. Le texte, que nous lui reconnaissons pour être le plus proche, clôturé l'année jubilaire : il s'agit de la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (2001).
- Enfin, nous avons reconnu une cinquième thématique : les destinataires.

La prise en compte de chacun de ces thèmes et des textes qui leur sont attachés, laisse apparaître plusieurs points importants pour notre recherche systématique :

- La théologie de la nouvelle évangélisation apparaît attachée à des thèmes et des textes officiels précis, bien que ceux-ci n'aient pas fait l'objet d'une étude systématique de notre part.

- Pour ce qui a trait aux thèmes, ils laissent apparaître une théologie de la nouvelle évangélisation qui s'enracine dans une continuité de vision entre une théologie du concile Vatican II et postconciliaire qui est attentive à une christologie, à une ecclésiologie et à une théologie du laïc à développer.
- Pour ce qui a trait aux textes officiels, ceux du concile Vatican II s'imposent sans en citer un particulièrement, l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) et les exhortations postsynodales sont confirmées. L'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (1988) et l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990) le sont aussi, bien que l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994) semble se substituer à l'encyclique (1990).

Pour ce qui est de chaque segment chronologique, Philibert les articule à l'ensemble des thématiques. Pourtant, l'axe chronologique emprunté laisse apparaître – à chaque étape – une thématique particulière à partir d'un texte officiel du Saint-Père.

- Le premier segment (1979-1984) fait émerger la croix comme source de la nouvelle évangélisation. Nous faisons allusion à son homélie à Nowa Huta. Il s'agit bien de la quatrième thématique : les sources.
- Le second segment (1985-1989) place les laïcs au cœur de la nouvelle évangélisation et fait appel à l'exhortation *Christifideles Laici* qui aborde la troisième thématique : les acteurs de la nouvelle évangélisation.
- Le troisième segment (1990-1994) privilégie la mission du Rédempteur unifiant au cœur même du pontificat de Jean-Paul II l'ensemble des thématiques : un message inchangé. Le texte reconnu est la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1990).
- Le quatrième segment (1995-1999) regarde la diffusion du message évangélique sur chacun des continents et s'appuie sur l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Amérique, *Ecclesia in America* (1999). Il s'agit là de la thématique des destinataires de la nouvelle évangélisation. Nous nommons les communautés locales appelées à devenir, une fois revivifiées, actrices de l'évangélisation.
- Le cinquième segment (2000-2003) est traversé par l'expression *Repartir du Christ* qui structure la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte* (2001).
- Le sixième segment (2004-2005) est celui scellé par la lettre traditionnellement adressée aux prêtres, celle du dernier Jeudi saint du pape (2005).

L'unité systémique apparaît autant entre les thèmes eux-mêmes – axe thématique – que dans la succession des six segments – axe chronologique –.

Dans le premier des cas, elle offre au concept de nouvelle évangélisation une qualité organique, Philibert le reconnaît. Dans le second des cas, elle induit un principe vital ou vitaliste au dit concept. Pour l'instant, celui-ci n'est pas reconnu, nous ne l'avons aucunement soupçonné avant de conduire cette synthèse et nous ne posons aucune conclusion hâtive à ce stade-ci de notre recherche.

Notons que dans l'articulation de chacun des segments avec les thèmes, nous avons remarqué que le thème porteur du concept du *kairos* n'apparaît pas. Plus exactement, il surplombe l'ensemble des segments. Puisque Philibert – à l'instar de González Dorado – a défini ce concept comme le *temps de l'Esprit*, la manière dont chaque segment articule les différents thèmes manifeste le *kairos* de l'Esprit, reconnu comme le principe vital de la nouvelle évangélisation.

7. Conclusion

Il appartient à cette conclusion de revenir sur l'unité systémique qui apparaît autant entre les thèmes eux-mêmes pour l'axe thématique, que dans la succession des six segments pour l'axe chronologique. À ce stade-ci de l'état de la question, que signifie la qualité organique attachée à l'axe thématique ? Par après, que signifie le principe vital, ou vitaliste, attaché à l'axe chronologique ?

La qualité ou la dimension organique renvoie à celle reconnue par Champagne, González Dorado et Lestienne au chapitre I de l'état de la question. Ancrée dans la dimension sociale de l'évangélisation et la prise en compte de la théologie du concile Vatican II, cette qualité organique ressurgit ici autour des deux premiers « lieux d'inspiration » : encore une fois, le concile Vatican II et l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI. Mais elle ressurgit particulièrement autour de la place faite aux laïcs : les « acteurs de l'évangélisation ». Alors que Jean-Paul II rappelle que la nouvelle évangélisation se caractérise par son *ardeur*, ses *méthodes* et son *expression* (Salto, 1988), le pape explique que par méthodes il vise la participation de chaque membre de l'Église à l'évangélisation rejoignant par là l'une des intuitions du concile Vatican II. L'analyse thématique proposée par Philibert ajoute à cette dimension organique les autres thèmes : celui du message inchangé et celui des sources de l'évangélisation.

La qualité ou la dimension vitaliste, quant à elle, ne se réduit pas à la systématisation de l'axe chronologique. L'étude de Philibert montre que la vitalité attachée à la nouvelle évangélisation est due principalement à deux pôles s'appelant l'un l'autre. Le premier est la personne du Christ – symbolisée dans l'axe chronologique par la croix –, continuée par la médiation de l'Église et les croyants jusqu'aux destinataires de la Parole. Le second est la culture en lien au concept de *kairos*, une culture que Champagne qualifiait de sécularisation massive et que Philibert souligne comme un « lieu d'inspiration » largement retenu par l'ensemble des exhortations postsynodales intercontinentales.

La dimension vitaliste appelle notre attention. Le bagage anthropo-théologique de Wojtyła pourrait-il en rendre compte ? À partir de sa vision sur la théologie du concile Vatican II ?

Sur celle de la nouvelle évangélisation ? Sur l'une et l'autre ? Bien entendu, aucun élément de l'état de la question ne nous permet d'esquisser des éléments de réponse à ces questions posées. Mais il nous semble opportun de les formuler.

Achevons par deux remarques. La première regarde les textes officiels en lien à notre étude. Il est à noter l'omniprésence de deux sources théologiques – relatives à l'aspect organique du concept de nouvelle évangélisation –, nous parlons du concile Vatican II et de l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI. Mais il est à retenir – en lien avec la dimension vitaliste du concept de nouvelle évangélisation – le dépassement par l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* de deux textes considérés comme majeurs par Champagne : l'exhortation apostolique *Christifideles Laïci* et la lettre encyclique *Redemptoris Missio*.

La deuxième remarque concerne le flou conceptuel qui entoure jusqu'à cet instant l'expression *nouvelle évangélisation* et les présentations qui en ont été faites jusqu'à cet instant dans l'état de la question. Ce flou conceptuel justifie le chapitre III à venir. Pour autant, à ce stade-ci de l'état de la question, nous pouvons présenter trois concepts essentiels à notre étude et que Philibert pointe : théologie pastorale, théologie de l'évangélisation, théologie de la nouvelle évangélisation.

- À ce stade-ci de l'état de la question, la théologie pastorale se présente comme unifiée par la théologie du concile Vatican II que Jean-Paul II considère comme la boussole fiable pour faire entrer l'Église dans le troisième millénaire (*NMI* 57).
- À ce stade-ci de l'état de la question, la théologie de l'évangélisation est celle proposée par le pape Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi*. Jean-Paul II précise qu'elle contient les bases de la nouvelle évangélisation.
- À ce stade-ci de l'état de la question, la théologie de la nouvelle évangélisation est déterminée par le concept du *kairos* et donc par la prise en compte d'une nouvelle dimension culturelle.

CHAPITRE III

POINT DE VUE CONCEPTUEL

1. Introduction

En filigrane du *point de vue historique* et du *point de vue axial*, apparaît un flou conceptuel qui justifie directement ce chapitre III : le *point de vue conceptuel*. Au cœur de notre première partie de thèse consacrée à l'état de la question, nous avons donc recueilli l'analyse conceptuelle de trois auteurs sur le sujet de la nouvelle évangélisation. Leurs choix ont été guidés par le souci d'éviter la redondance et par celui de proposer une analyse théologique essentielle à notre recherche subséquente. Rappelons-le, il s'agit de Gorski, de Dulles et de Deneken.

Les concepts issus de ce chapitre auront essentiellement deux missions. Ils devront d'abord mettre en perspective les conclusions de notre recherche. Ils devront ensuite nous permettre de préciser l'aspect critique de la conclusion de thèse. Précisément, si l'état de la question a déjà mis à jour l'enracinement du concept de nouvelle évangélisation dans la tradition de l'Église d'Amérique latine, son lien systémique avec l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi*, sa dimension organique et vitaliste, tous ces points importants appellent un éclaircissement conceptuel avant d'amorcer et de conduire notre objectif général de thèse.

Le cadre temporel de notre étude va du concile Vatican II à l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire. Comment les auteurs retenus ont-ils abordé et saisi l'ecclésiologie qui entoure l'expression *nouvelle évangélisation* utilisée par Jean-Paul II ? La mission de l'Église en période postconciliaire ? L'évangélisation et la nouvelle évangélisation ? Voilà les questions qui commandent ce chapitre III de la thèse.

2. Gorski

L'article de Gorski pointe la distinction entre « mission » et « évangélisation »¹.

2.1. Le concile Vatican II

« Dans son acception moderne, le terme de mission fait apparemment référence à Saint Ignace de Loyola au 16^e siècle. » Gorski nous rappelle que la « mission » des Jésuites dans leur « quatrième vœu » s'intéresse aux « terres non-chrétiennes » ou bien aux « pays que le catholicisme a perdu lors de la réforme protestante ». Le langage ecclésial de l'époque parlait de « missionnaires » et de « missions »².

Gorski nous précise ensuite que le concept de « mission » est inséparable de la problématique de la colonisation³. Pour l'auteur, cela se comprend par le fait que les « Églises établies⁴ » d'Europe et d'Occident ont transplanté leur propre forme de christianisme aux peuples qu'ils colonisaient. Il était donc évident que « la conversion était souvent considérée plus comme un changement de religion que comme une rencontre avec le Christ vivant⁵. » Cette vision étroite de la mission a été corrigée par le concile Vatican II qui a introduit le concept d'évangélisation⁶.

Sur ce point, Gorski nous rappelle que le mot « évangélisation » n'a pas été utilisé par la tradition catholique avant les années cinquante en raison de ses racines protestantes⁷. Depuis le temps de l'appropriation du terme par le concile Vatican II, le concept d'évangélisation fait référence à la proclamation initiale, et appliqué à la catéchèse, il renvoie à la formation progressive des catéchumènes, distinction inscrite dans l'un des décrets du concile qui traite de l'activité missionnaire, le décret *Ad Gentes*⁸.

¹ GORSKI. "Setting the Theme...", in *Mission*, p. 49-57.

² Cf. *Ibid.*, p. 50.

³ Cf. Stephan-B BEVANS and Roger-P. SCHROEDER. (2004), *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Chicago, Orbis, 489 p.

⁴ GORSKI. "Setting the theme...", in *Mission*, p. 50-51.

⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 51.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 51.

Gorski fait remarquer ensuite que le texte conciliaire « sur la mission » est devenu progressivement le « décret sur l'activité missionnaire »⁹. Cette évolution du concept confirme, selon le théologien, la nature propre de l'Église qui est avant tout missionnaire. Sa diversité est liée aux différents milieux à partir desquels sont dirigées ses activités missionnaires. Certains milieux ne connaissent pas encore le Christ, ils ne sont pas encore enrichis par des communautés locales, tandis que d'autres sont déjà profondément engagés. Selon Gorski, il s'agit du contexte théologique du paragraphe six du décret *Ad Gentes*¹⁰.

2.2. Paul VI

Cette section traite du pontificat du pape Paul VI. Précédée par une succession de synodes, l'Assemblée synodale des évêques réunis en 1974 « (...) a examiné les différentes composantes de l'évangélisation dans le monde d'aujourd'hui.¹¹ » Les fruits de cette rencontre ont permis à Paul VI d'élaborer l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* publiée en 1975. Selon Gorski, le pape Paul VI a mis l'accent sur le fait que l'Église existe pour annoncer l'Évangile. Formellement, c'est là la définition que le pape donne de l'évangélisation¹². Toutefois, selon l'auteur, l'évangélisation est plus que cela. Elle est, selon les paroles mêmes du pape dans son exhortation, une réalité complexe, riche et dynamique qui ne peut être comprise que si tous les éléments sont présents. L'évangélisation est ainsi un processus construit sur une proclamation qui invite à la conversion et qui incorpore le catéchumène à la communauté chrétienne à travers sa vie sacramentelle¹³. En réalité, insiste Gorski, c'est depuis cette époque que le terme « évangélisation » est devenu populaire. Popularité qui a éclipsé l'exigence d'approfondir le concept dans sa nature christologique – incluant le salut – comme l'auteur nous le rappelle : « Depuis *Evangelii Nuntiandi*, le mot évangélisation est devenu très populaire. Les catholiques se mirent à beaucoup plus parler d'évangélisation et à qualifier à peu près tout ce qu'ils faisaient du terme évangélisation¹⁴. »

⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 51-52.

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 52.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

2.3. Jean-Paul II

L'auteur porte ensuite son attention sur le pape Jean-Paul II qui, en 1990, a offert une encyclique qui a remis au goût du jour la notion conciliaire de « l'activité missionnaire » dans le sens spécifique du décret *Ad Gentes* au paragraphe six¹⁵. Gorski retient trois points.

Le premier point rappelle que dans l'encyclique *Redemptoris Missio*, le pape Jean-Paul II a clairement établi que l'activité missionnaire ne sépare pas la dimension *ad extra* de la mission de sa dimension *ad intra*¹⁶. Pour cette première catégorie de personnes, le pape parle d'une « (...) mission *ad gentes*, un nouveau terme popularisé dans les cercles missiologiques d'Amérique latine depuis la conférence de Puebla (1979), mais encore peu utilisé ailleurs¹⁷. »

Le deuxième point qui indique que le pape Jean-Paul II en appelle à l'activité missionnaire, donne en fait une importance particulière à l'identité de chaque individu comme aux groupes humains tout en attirant l'attention sur les cultures traditionnelles et les situations socioculturelles¹⁸.

Le troisième point élargit finalement « (...) les diverses sphères de l'activité missionnaire dans son sens propre¹⁹. » L'auteur se réfère au numéro trente-sept de l'encyclique papale. Il attire principalement l'attention sur les sphères territoriales et culturelles qui nécessitent, chacune d'une manière différente, une activité missionnaire *ad gentes*²⁰.

2.4. Émergence du concept de nouvelle évangélisation

Gorski se réfère ensuite au numéro trente de l'encyclique *Redemptoris Missio* afin de maintenir la distinction mise en lumière par le pape²¹. Bien que la mission *ad gentes* s'adresse à ceux qui n'ont pas encore évangélisés – autant dans la sphère territoriale que

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 53.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 54.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 54.

culturelle – « (...) une autre situation se présente pour ceux auxquels une nouvelle évangélisation est nécessaire : ceux qui ont perdu la foi²². » Gorski explique que ce sont « (...) les groupes entiers de personnes baptisées dans les pays déjà christianisés qui s'éloignent de l'Église et qui ont perdu le sens de la foi chrétienne. Il est clair que cette nouvelle évangélisation constitue une activité missionnaire dans un sens très spécifique²³. »

Gorski attribue alors à Jean-Paul II deux expressions similaires : la nouvelle évangélisation – dans le numéro trente-trois de la Lettre encyclique *Redemptoris Missio* –, et les « (...) nouveaux aréopages modernes (...)»²⁴, cités au numéro trente-sept de ladite encyclique.

2.5. Résumé

Le concept de « mission » dans la période préconciliaire est restée entachée par son passé colonisateur. Pendant le concile Vatican II, la mission, dans le décret *Ad Gentes*, définit la nature missionnaire de l'Église. C'est à partir de ce même concile que le concept d'évangélisation apparaît comme synonyme, dit Gorski, de la première annonce de l'Évangile. Le pontificat de Paul VI à la suite du concile – notamment dans son œuvre *Evangelii Nuntiandi*, introduit une notion plus globale du concept d'évangélisation qui, selon l'auteur, aurait éclipsé la dimension christocentrique de l'évangélisation.

Quant à la théologie du pape Jean-Paul II, Gorski nous rappelle qu'il a donné un nouveau sens à la notion de « mission » telle que développée dans le décret *ad Gentes* au paragraphe six et dans son encyclique *Redemptoris Missio*. Une mission *ad gentes* (expression utilisée par le rassemblement des évêques à Puebla) qui intègre les sphères territoriales et culturelles (RM 33, 37). Pour sa part, la nouvelle évangélisation s'intéresse principalement à ceux qui sont déjà chrétiens mais qui ont délaissé la foi (RM 33, 37).

²² *Ibid.*, p. 55.

²³ *Ibid.*, p. 55.

²⁴ *Ibid.*, p. 55.

3. Dulles

Dans une analyse consacrée à l'histoire du XVI^e siècle²⁵, Dulles tend à attirer l'attention sur l'originalité conceptuelle de la nouvelle évangélisation dans la pensée de Jean-Paul II. Ses propositions peuvent être divisées en deux parties. La première peut être qualifiée de « préambule ». La seconde offre, selon l'auteur, les caractéristiques théologiques essentielles du contenu de la nouvelle évangélisation telle que proposée par Jean-Paul II.

3.1. Préambule

Dulles explique l'émergence du concept de l'évangélisation en raison de l'avènement de la sécularisation : « La sécularisation progressive des cultures européennes et américaines, au cours des trois derniers siècles, a empêché les églises de maintenir la foi, comme elles le faisaient auparavant par des moyens politiques et sociologiques²⁶. » Ce pluralisme culturel renvoie les gens à leur liberté de choisir ou non la foi, et l'Église à son devoir d'évangéliser²⁷.

Plus succinctement, sur les traces du concile Vatican II, Dulles traite du pontificat du pape Paul VI. Parlant d'un « pape pèlerin²⁸ », l'auteur souligne sa détermination à impliquer l'Église tout entière dans l'annonce de l'Évangile. C'est pour cette raison que le pape Paul VI a consacré tout un synode en 1974 sur le thème de « (...) l'évangélisation du monde moderne²⁹. » L'exhortation qui a suivi a été centrée sur l'Église dans sa vocation à évangéliser. Cependant, dit Dulles, ce fut également pour Paul VI l'occasion d'insister d'une manière plus large et inclusive sur le fait qu'il ne puisse pas y avoir d'évangélisation sans une proclamation explicite de Jésus. Cette évangélisation ne peut donc pas être réduite à un simple développement sociopolitique ni à un projet de libération³⁰. Sur ce point,

²⁵ Cf. Avery DULLES. (2006), "John Paul II and the New Evangelization: What Does It Mean?", in Ralph MARTIN and Peter WILLIAMSON (edit.). (2006), *John Paul II and the New Evangelization. How You Can Bring the Good News to Others*, Ohio, Servant Books, p. 3.

²⁶ *Ibid.*, p. 3.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, p. 4.

²⁹ *Ibid.*, p. 4.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 5.

Dulles fait le lien avec le pontificat de Jean-Paul II. Il précise que « Jean-Paul II a provoqué ce changement évangélique³¹. »

3.2. Les caractéristiques théologiques essentielles

Quatre caractéristiques ont été retenues par Dulles pour élaborer les aspects théologiques développées par Jean-Paul II pour définir la nouvelle évangélisation³².

Dulles justifie la première caractéristique par la théologie du concile Vatican II. Selon le concile, l'évangélisation « (...) est le devoir de chaque chrétien (*LG*, 17 ; *AG*, 23, 35-36)³³. » Paul VI, dans *Evangelii Nuntiandi*, a décrit les réelles contributions attendues par le pape, les évêques, les prêtres, les religieux et les laïcs (*EN* 66-73)³⁴. Jean-Paul II, dit Dulles, utilise la même distinction pour qualifier la nouvelle évangélisation (*CfL* 34, 51 ; *RM* 69)³⁵ : l'évangélisation est l'affaire de tous les chrétiens.

La deuxième caractéristique de la nouvelle évangélisation est – toujours selon Dulles – la distinction entre le concept de la nouvelle évangélisation et celui de la mission. La nouvelle évangélisation exige que l'évangélisation soit dirigée d'abord vers l'Église elle-même et l'auteur insiste sur la déclaration de Paul VI (*EN*, 15)³⁶. Nous avons affaire ici « (...) à une nouvelle évangélisation plutôt qu'à une première évangélisation (*RM* 33)³⁷. »

La troisième caractéristique de la nouvelle évangélisation proposée par Dulles clarifie la relation entre l'Évangile et la culture. Une fois encore, Dulles s'appuie sur l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI (*EN* 20). Il rappelle que c'est Jean-Paul II qui institua le conseil pontifical de la culture en 1982³⁸ et que l'évangélisation suggérée par le pape « (...) joue un rôle dans la culture des différentes nations, soutenant la culture dans sa

³¹ *Ibid.*, p. 5.

³² Cf. *Ibid.*, p. 6-9.

³³ *Ibid.*, p. 6.

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 6.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 6.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, p. 8.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 8.

marche vers la vérité, et l'aidant dans son travail de purification et d'enrichissement (*CA* 50)³⁹. »

Enfin, la dernière caractéristique touche, selon Dulles, le concept de l'évangélisation globale où il s'agit pour l'évangile de rejoindre chaque sphère de l'humanité et de l'homme⁴⁰. »

Ici encore, l'auteur se réfère à Paul VI qui « (...) énonce un programme riche et multiforme de l'évangélisation dans *Evangelii Nuntiandi*⁴¹. » Puis, il nous rappelle que Jean-Paul II a défini l'évangélisation « (...) comme impliquant la catéchèse, la doctrine morale et l'enseignement social de l'Église. La transformation personnelle requiert un enseignement dans une doctrine solide, la participation au culte sacramentel et l'acquisition d'une conscience mature éthique et sociale. Une évangélisation totale, a-t-il dit, devant pénétrer profondément dans la réalité sociale et culturelle du monde⁴². »

4. Deneken

Du concile Vatican II à la fin de son pontificat, Deneken considère que le concept d'évangélisation, dans la théologie de Jean-Paul II, « (...) a tendance à devenir synonyme de mission, voire à supplanter le concept de mission (...)»⁴³, en raison d'une acception nouvelle du terme mission qui nous renvoie à l'encyclique *Redemptoris Missio*. C'est là le premier point de son exposé. Nous le retenons. Fort de cette hypothèse de lecture, Deneken en regarde les conséquences sur la compréhension de l'expression *nouvelle évangélisation* chez Jean-Paul II, deuxième point de notre recension.

³⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ DENEKEN. « La mission... », dans *RSR*, vol. 80, p. 217.

4.1. Mission et évangélisation

Avec l'intention de mettre en parallèle les deux concepts « évangélisation » et « mission », Deneken précise d'abord l'origine du premier, puis il introduit la sémantique du second. D'origine protestante, le concept d'évangélisation vient précisément de « (...) la sphère anglo-saxonne. À tel point qu'il est admis, affirme Deneken, que l'expression remonte dans sa première acception connue, au missiologue écossais Alexander Duff, qui l'aurait utilisée pour la première fois au cours d'une conférence en 1854 au congrès de New York⁴⁴. » Quant au concept de mission, Deneken précise que « (...) le terme se trouve relié au mot évangélisation. »

Les deux concepts se tiennent donc pour Deneken. « En son sens large, la mission est une caractéristique fondamentale de l'Église appelée à être signe et instrument du salut de Dieu dans le monde pour toute l'humanité. »⁴⁵ Un contenu théologique, dit-il, proche de celui du concile Vatican II, particulièrement par « (...) la sémantique ecclésiologique du sacrement, signe et instrument⁴⁶. » Cette théologie ecclésiologique introduit ce qu'il appelle de ses propres mots la « dé-spatialisation⁴⁷ » du concept de mission. De par le tiret reconnu entre les deux concepts, il s'agit là ni plus ni moins du déplacement du centre d'inertie qui définissait jusqu'alors le concept d'évangélisation. En effet, « (...) si les protestants, dira Deneken, parlent de mission intérieure pour désigner leurs efforts pastoraux de réveil, le catholicisme a de facto compris, sous l'impulsion de Jean-Paul II, la mission comme une mission intérieure⁴⁸. » Il s'agit d'une auto-évangélisation ou nouvelle évangélisation.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 220.

4.2. *Ecclesia semper reformanda*

Pour Deneken, le concept de nouvelle évangélisation chez Jean-Paul II correspond ainsi à la mission *semper reformanda*⁴⁹, c'est-à-dire une mission « (...) qui ne peut vraiment porter du fruit qu'au prix de sa constante auto-évangélisation⁵⁰ ».

Les champs apostoliques visés par cette nouvelle évangélisation sont ainsi revisités : « (...) surtout les terres les plus anciennes d'Amérique latine, comme celles de la vieille Europe plus que jamais terre de mission à l'aube du XXI^e siècle⁵¹. »

Deneken en déduit que pour « (...) Jean-Paul II, la nouvelle évangélisation est un effort missionnaire des parties de la planète qui ont entamé un processus d'*estranement* avec le christianisme, explicitement l'Europe et en partie l'Amérique latine⁵². » Athéisme et sécularisation pour ce qui est de l'Europe ; superficialité et sacramentalisation univoque pour ce qui regarde l'Amérique latine⁵³.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 217.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁵¹ *Ibid.*, p. 220.

⁵² *Ibid.*, p. 221.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 221.

5. Conclusion

À titre de conclusion, en gardant à l'esprit l'effort de systématisation que nous avons à conduire, nous abordons en premier lieu l'évolution de l'ensemble des concepts présentés par les trois auteurs. Puis, nous retiendrons d'eux le contenu théologique de la nouvelle évangélisation nécessaire à notre thèse dont ils sont porteurs.

La mission

Comme Dulles, Gorski aborde la notion de mission à partir du XVI^e siècle. Elle est alors inséparable des colonisations et vise les terres considérées non chrétiennes. Il faut attendre la période du concile Vatican II – souligne Gorski – pour que la mission devienne l'activité missionnaire consacrant l'Église dans sa vocation à sa mission évangélatrice. Deneken, lui, considère que mission et évangélisation sont identiques de la période du concile Vatican II jusqu'au pontificat de Jean-Paul II compris.

L'évangélisation

Si la notion d'évangélisation n'est pas utilisée dans les années cinquante, précise Gorski, c'est en raison des tensions avec le protestantisme. Au concile Vatican II, précise-t-il, elle devient une annonce, une catéchèse notamment. Dulles, lui, justifie cette notion d'évangélisation à cause du mouvement massif, bien que progressif, de la sécularisation de l'Occident ces trois derniers siècles. En période postconciliaire, l'ensemble des auteurs renvoient à l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI, l'évangélisation est alors une notion riche, complexe et dynamique rappelle Gorski.

La mission et l'évangélisation

C'est Deneken qui, en période postconciliaire, articule les notions de mission et d'évangélisation. Pour lui, conceptuellement, la mission est attachée à l'évangélisation. Du fait de la théologie du concile Vatican II, la sémantique ecclésiologique du sacrement comme signe et instrument opère un mouvement vers la mission intérieure. Il parlera de dé-

spatialisation, concept qui lui permet de définir l'évangélisation comme une *Ecclesia semper reformanda*.

La nouvelle évangélisation

Revisitons maintenant la notion de nouvelle évangélisation dans le pontificat de Jean-Paul II et à la lumière de ce bref historique. Gorski situe ce concept à partir de l'encyclique *Redemptoris Missio*. Gorski rappelle que Jean-Paul II applique le concept de mission *ad gentes* issu de la conférence de Puebla (1979) dans la ligne du concile Vatican II. Attentif à l'identité de chaque individu et aux différentes sphères à évangéliser, ce concept introduit celui de nouvelle évangélisation. La mission *ad gentes* regarde la sphère de ceux qui n'ont pas la foi, alors que la nouvelle évangélisation regarde la sphère de ceux qui l'ont perdue ou sinon les nouveaux aréopages culturels (RM 33, 37). Dulles, lui, offre quatre caractéristiques au concept de nouvelle évangélisation : le fait que la nouvelle évangélisation est l'affaire de tous les chrétiens ; le fait que la nouvelle évangélisation s'adresse en premier lieu à l'Église ; le fait de son rapport à la culture ; le fait de sa dimension organique. Mais parce que chacune de ces quatre caractéristiques est étayée d'une citation de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, il est difficile de faire alors la différence entre évangélisation et nouvelle évangélisation.

À titre de fin, retenons le fait que nos auteurs sont tous unanimes pour reconnaître l'aspect organique et vitaliste de l'évangélisation dans la période postconciliaire. La difficulté est celle de préciser chez Jean-Paul II le concept de nouvelle évangélisation. Nous venons de le dire, le fait que Dulles associe la définition à l'exhortation de Paul VI ne permet pas la reconnaissance d'une différence spécifique au concept étudié. Seuls Gorski et Deneken offrent à ce stade-ci une nuance à retenir. Pour le premier, c'est la prise en compte de la notion des sphères à évangéliser qui permet d'asseoir le concept de nouvelle évangélisation. La sphère de ceux et celles qui se disent ne pas avoir la foi, définit la mission *ad gentes* ; la sphère de ceux et celles qui ont perdu la foi, ou la sphère de nouvelles cultures, définit la nouvelle évangélisation (RM 33, 37). Pour le second, ce sont les notions déjà mentionnées de dé-spatialisation et d'*Ecclesia semper reformanda* qu'il faut retenir.

Le concept de nouvelle évangélisation dans le pontificat de Jean-Paul II, et tel que présenté par nos auteurs dans cet état de la question, est le fruit d'un enchaînement de concepts lié à l'évolution de la relation entre l'Église et le monde, le monde et l'Église. C'est ce que Deneken souligne alors qu'il reprend l'analyse de Pottmeyer. « C'est au moment où les jeunes Églises d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique du Sud deviennent adultes dans le mouvement conciliaire que le concept d'évangélisation prend la relève de celui de mission⁵⁴. » En effet, « (...) si l'on trouve le verbe évangéliser trente et une fois dans les textes du concile, c'est dans l'exhortation apostolique de Paul VI *Evangelii Nuntiandi* qu'il devient un paradigme. À l'inverse, ce document use très peu du mot mission⁵⁵. » L'analyse de Gorski nous pousse à prendre en compte le rapport à la culture, c'est le titre du dernier chapitre de cet état de la question, le *point de vue culturel*. Deneken, lui, nous invite à prendre en compte la vision du concile Vatican II sur l'Église. Nous gardons cela à l'esprit.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 234.

CHAPITRE IV

POINT DE VUE CULTUREL

1. Introduction

Après le *point de vue historique*, après le *point de vue axial*, après le *point de vue conceptuel*, nous abordons ici le dernier des points de vue proposé par l'état de la question : le *point de vue culturel*.

Chacun de ces points de vue a pour objectif de structurer et de conduire l'état de la question de cette thèse. Qu'ils soient tour à tour, historique, axial, conceptuel et culturel, le point commun de ces points de vue tient dans l'attention de chacun d'eux à faire émerger un aspect du contenu théologique du concept de nouvelle évangélisation à la lumière de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II, conformément à notre objectif général de thèse. C'est ce à quoi cette première partie de thèse s'attache à réaliser à partir des auteurs que nous avons déjà introduits et présentés.

Si Champagne avait particulièrement pointé l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* (1988) de Jean-Paul II et sa lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1992), ce n'est pas le choix des deux auteurs qui construisent ce chapitre IV. Particulièrement attentifs au rapport du contenu théologique de la nouvelle évangélisation dans son rapport à la culture, Trobajo Díaz et Illanes vont privilégier la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994). Ils rejoignent en cela le sous-titre de notre thèse, ce qui alerte particulièrement notre attention.

En essayant d'explicitier le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* dans son rapport à la culture, Trobajo Díaz¹ parlera de la culture comme d'une « galaxie culturelle », alors que l'auteur Illanes abordera la notion de culture postchrétienne à partir de l'anthropologie de Jean-Paul II. Notre travail présente en premier lieu l'étude de Trobajo Díaz avant que de regarder celle d'Illanes.

¹ Cf. TROBAJO DÍAZ. "Evangelización...", in *Stodium Legionense*, n° 39, p. 33-70.

2. Trabajo Díaz et la nouvelle galaxie culturelle

Pour Trabajo Díaz², la nouvelle évangélisation fait face à une nouvelle « *Galaxia cultural*³ » susceptible de susciter de la part de l'Église soit une attitude de confrontation soit une attitude d'ouverture⁴. La notion de *kairos*⁵ exhorte l'Église à l'ouverture, et c'est parce que ce concept traverse la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*⁶ que Trabajo Díaz la retient. Pourtant, en amont il renvoie non seulement à l'exhortation apostolique postsynodale *Evangelii Nuntiandi*⁷, mais aussi au concile Vatican II. C'est à la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* que nous nous arrêtons avec l'auteur, avant que de regarder avec lui vers le concile Vatican II.

2.1. La lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*

Pour Trabajo Díaz, cette exhortation du pape adressée à l'Église à l'aube du troisième millénaire⁸ pose les bases d'une « inculturation⁹ » de l'évangile respectueuses des réalités

² “Hay divergencias en la concepción de la nueva evangelización, ya que no todos los teólogos y pastoralistas entienden del mismo modo el adjetivo nuevo aplicado al sustantivo evangelización. Pueden distinguirse dos corrientes: una más dominada por el entusiasmo y otra más crítica y cuestionadora. Se dan, pues, dos interpretaciones: una evangelización restauradora, nostálgica del pasado, y otra liberadora, con apertura creativa hacia el futuro.” *Ibid.*, Pie de página, n° 1, p. 35-36.

³ *Ibid.*, p. 36-37.

⁴ “Una Galaxia cultural, aunque esté basada – por reacción o por evolución – en matrices culturales anteriores”. *Ibid.*, p. 36.

⁵ “El Jubileo se nos presenta como un *Kairos* que Dios nos regala para este tiempo presente, más allá de la coyuntura temporal”. *Ibid.*, p. 37.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 38.

⁷ “La Iglesia existe para evangelizar (*EN* 14). Y existe, para hacerlo con la premiosidad de los primeros momentos, el entusiasmo de los segundos y la esperanza de los postreros”. *Ibid.*, p. 38.

⁸ “Ante el III Milenio, como en cualquier otra parcela temporal, pero ahora agudizada por el fuerte cambio cultural, la Iglesia necesita emplear energías especiales en permitir una seria *aculturación* de su obra evangelizadora. Es decir, necesita esponjar la vieja formulación de los contenidos de la fe con la incorporación de los elementos necesarios provenientes de las filosofías, de las costumbres, de los lenguajes, de las categorías que el ser humano de hoy maneja espontáneamente.” *Ibid.*, p. 39.

⁹ “Una apropiada *aculturación* abre el camino a una válida *inculturación*. Es decir, posibilitará que los testigos, a imitación de la Encarnación de Cristo, se abajen a la tierra real y puedan ser en ella fermento que transforme corazones, costumbres, criterios e instituciones. La inculturación (...) contribuirá a que el Mensaje cristiano y la persona de Cristo no sean algo intemporal o arqueológico.” *Ibid.*, p. 39.

ad intra et *ad extra* de l'Église¹⁰ et dont les fondements ecclésiologiques sont ceux du concile Vatican II¹¹.

Face à la genèse d'une « (...) postmodernité non encore dessinée (...) », face aux balbutiements d'un nouveau courant social « transmoderne¹² », la nouvelle évangélisation se trouve être aux prises avec de nombreux défis dans son rapport à la culture que l'auteur résume en trois alinéas¹³ :

- « Puisqu'aucune culture ne peut s'identifier à l'Évangile », la culture « (...) est appelée à recevoir l'Évangile (...) » quand bien même elle comporte « (...) des éléments porteurs d'humanité et d'autres qui s'opposent à cette humanisation. »¹⁴
- Parce que cet Évangile est une personne – la personne du Christ lui-même –, le réalisme de l'évangélisation consiste à libérer la condition humaine « (...) sans pour autant réduire la vérité du Christ¹⁵. »
- « Les diverses cultures qui marquent ce début du XXI^e siècle offrent une situation inédite dans l'histoire de l'humanité¹⁶. »

La théologie de la nouvelle évangélisation se situe entre « (...) la situation contemporaine des destinataires et la foi au Christ¹⁷ », dans un rapport foi-culture qui exige « (...) d'aborder la nouvelle évangélisation selon un rapport polyphonique¹⁸. »

¹⁰ «Con estos presupuestos, podemos avanzar algo más en nuestra reflexión. El *Kairos* de los inicios de un nuevo siglo nos pone ante una doble perspectiva de evangelización. Al interior de la Iglesia (...) al exterior (...)» *Ibid.*, p. 39-40.

¹¹ «Tiempo de Gran Jubileo, tiempo de acoger con ternura (...). Tiempo de gozo (...). Tiempo de alegría (...). Tiempo de toma de conciencia del pecado propio y ajeno (...). Tiempo de dolor (...). Tiempo de deplorar una recepción deficiente del Concilio Vaticano II (...)» *Ibid.*, p. 39-40.

¹² «En este sentido y sin detenernos en ello, el evangelizador debe reconocer lúcidamente que el fenómeno de la aceleración de la historia le brinda una realidad cultural plural (...) los restos de la cultura de cristiandad, el envejecimiento de la modernidad, la pubertad de la llamada postmodernidad y los balbuceos de una nueva corriente emergente, que algunos se atreven ya a calificar como transmodernidad.» *Ibid.*, p. 41.

¹³ «Conviene, ya de entrada, no perder de vista algunas precisiones básicas, que, no por obvias, pueden ser relegadas al olvido (...)» *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ «Ninguna cultura se identifica con el Evangelio. Todas están destinadas a escucharlo y en todas se contienen, a la par, elementos humanizadores y deshumanizadores. Cf. *EN*, n^{os} 20, 53, 63. Cf. *RH*, n^o 12. Cf. *RM*, n^{os} 52-54.» *Ibid.*, p. 41.

¹⁵ «El Evangelio es Cristo y Él es para la salvación de cada ser humano y de todo lo humano. Su misión es la de impregnar de liberación, a lo divino, todo el complejo entramado de la condición humana, sin fijaciones que exclusivicen, y por ello reduzcan, la verdad que nos hace libres. Cf. *TMA*, n^{os} 2-8. 40-43.» *Ibid.*, p. 42.

¹⁶ «La situación actual, en la que se solapan e interfieren diversas culturas, más o menos cercanas a los valores evangélicos, reviste unas características no equiparables a ninguna otra del pasado.» *Ibid.*, p. 42.

¹⁷ «La obra evangelizadora que hoy se debe llevar a cabo debe tener muy presente (...) la situación objetiva de los destinatarios con respecto a la fe en Cristo (...)» *Ibid.*, p. 42.

¹⁸ «¿Nueva evangelización?, ¿Evangelización nueva?, ¿Segunda evangelización?, ¿Re-evangelización?» *Ibid.*, p. 42-43.

C'est, selon l'auteur, ce que suggère l'ecclésiologie conciliaire dont va s'inspirer la théologie pastorale du pape Jean-Paul II.

2.2. Le concile Vatican II

Si l'auteur dépeint un archétype de l'homme contemporain marqué par une déshumanisation « dionysiaque » sans précédent, laquelle entraîne comme une imperméabilité à la grâce et un certain refus des « valeurs évangéliques »¹⁹, c'est pourtant une vision d'espérance sur la culture que Trobajo Díaz reconnaît au contenu de la lettre *Tertio Millennio Adveniente* et de la théologie du concile Vatican II. L'Église a pour vocation d'offrir un « salut intégral » à un monde qu'elle regarde avec affection²⁰. La théologie du concile Vatican II parle de « semences du Verbe²¹ » desquelles, rappelle-t-il²², l'Esprit est lui-même le protagoniste. La nouvelle évangélisation doit donc intégrer ces deux aspects théologiques : offrir un « salut intégral » à partir des « dispositions évangéliques » qui sont de véritables « signes des temps », des « lieux théologiques »²³, le *kairos*, conclut-il. Ces « signes des temps » traversent la culture « transmoderne »²⁴ du XXI^e siècle et l'Église est appelée à les considérer comme dons de Dieu afin d'envisager une « évangélisation renouvelée²⁵ ».

¹⁹ “El ser humano contemporáneo, miembro de la sociedad del bienestar, volcado en el culto al cuerpo y desencantado de lo baldío de tantas causas colectivas, aparece, cual Narciso, enamorado de sí mismo, en el doble sentido de cerrado en el individualismo personal y reflejado en una realidad puramente inmanente e inmediata (...). El pensamiento débil y la carencia de utopías (...) introducen al hombre en una etapa histórica en la que priman los objetivos hedonistas, la amoralidad dionisiaca y las motivaciones viscerales y efímeras. Sin embargo, un tipo de vida de este grado, profundamente deshumanizador, ha de tener los días contados (...). Una cultura impermeable a los valores evangélicos fundamentan.” *Ibid.*, p. 44.

²⁰ “El Evangelio (...) no tiene la frescura de lo nuevo ni la fuerza de lo fascinante. Son tiempos post-cristianos, en los que todo suena ha sabido y donde todo sufre la sospecha de ser un señuelo cargado de trampa (...). Por eso, la comunidad cristiana ha de ingeniárselas para que la sordera se desbloquee, la indiferencia se rompa con lo impactante y el escepticismo deje paso al interés por Quien habla y realiza la salvación integral.” *Ibid.*, p. 46-47.

²¹ “La teología de los Padres de la Iglesia y su recuperación en el Concilio Vaticano II enriquecen el convencimiento de todo sacralidad y de todo lo histórico. Ya no hay espacios profanos, ajenos a la fe cristiana, porque no solo todos los ámbitos han de ser objeto de preocupación evangelizadora (...) sino también porque en todo late la fuerza del Espíritu Santo. Cf. *RM*, n° 28. Cf. *TMA*, n°s 45-46.” *Ibid.*, p. 44.

²² Cf. *Ibid.*, p. 44.

²³ “Cada época ha generado signos de los tiempos propios y singulares (...).” *Ibid.*, p. 50.

²⁴ “La cultura emergente de nuestros días, que algunos califican como transmodernidad (...).” *Ibid.*, p. 50.

²⁵ “Este hombre y esta cultura son la donación que la misericordia de Dios hace a nuestra Iglesia (...) para acometer una evangelización renovada.” *Ibid.*, p. 51.

Dans la dynamique de la nouvelle évangélisation, c'est donc l'Église qui doit trouver « (...) les moyens et les ressources pour accomplir la mission qui lui est confiée²⁶. » Quand Jean-Paul II parle de nouvelles expressions²⁷, Trobajo Díaz parle de l'urgence à « (...) renouveler l'image de l'Église catholique²⁸. » Il dit que c'était la « préoccupation » du pape Jean XXIII, « l'obsession » de Paul VI qui invite l'Église à se faire « dialogue avec le monde » parce que « experte en humanité », insiste-t-il. Il s'agit là encore de l'un « (...) des soucis du concile Vatican II »²⁹ car « (...) l'homme, de nos jours, a besoin de voir, et de voir dans l'immédiat une Église fraternelle (...), servante (...), humble (...) qui renonce aux honneurs du passé (...), une Église qui n'impose pas, qui ne met pas en second la vérité, mais qui se laisse posséder par elle³⁰. »

Renouveau de l'Église, la nouvelle évangélisation exige, selon l'auteur, de retrouver la « (...) clairvoyance (...) et la fougue des premières communautés chrétiennes³¹. » Pour cela, elle doit redécouvrir la profondeur de la théologie du concile Vatican II. La théologie de l'Église y était abordée sous l'angle de multiples images : « Peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit, vigne et champ, bercail et troupeau, cité sainte et Jérusalem céleste, notre Mère et l'épouse de l'Agneau³². » L'auteur retient l'image du « corps du Christ³³ ».

²⁶ «Ahora se trata de reflexionar acerca del equipaje de la Iglesia (...).» *Ibid.*, p. 52.

²⁷ «El papa Juan Pablo II invita a acometer la tarea de la Nueva evangelización con nuevas expresiones.» *Ibid.*, p. 53.

²⁸ «La mayor parte de los exegetas de esta enigmática formulación quieren ver en ella una referencia a renovar la imagen visible y pública de la Iglesia Católica.» *Ibid.*, p. 51.

²⁹ «Fue una de las grandes preocupaciones del Papa Juan XXIII, que reclamaba para ella un rostro juvenil, arrebolado por los nuevos aires de un mundo que se abría a valores humanizadores. Fue la obsesión del Papa Pablo VI, que invitaba a la Iglesia a hacerse diálogo con el mundo y a expresar sus dones de experta en humanidad. Fue uno de los acentos que el Concilio Vaticano II puso en una Iglesia que había de ser como alma y fermento de la sociedad y un germen segurísimo de unidad, de esperanza y de salvación para el género humano.» *Ibid.*, p. 51.

³⁰ «El hombre de nuestros días necesita ver, y ver en la inmediatez, una Iglesia organizada y engarzada por el amor propio de una familia de hermanos (...) servidora de los pobres (...) una Iglesia, humilde y sencilla (...) que renuncia a los honores mundanos del pasado (...) una Iglesia que ni impone ni pospone la Verdad, sino que se deja adueñar por ella, no la silencia en tiempos recios y la pregona como quien experimenta un gozo que colma sus carencias.» *Ibid.*, p. 54.

³¹ «Mucha clarividencia necesita nuestra Iglesia de hoy, en todos sus miembros y en todas sus instituciones, para recuperar el fulgor de la vida de las primeras comunidades.» *Ibid.*, p. 54.

³² «La Iglesia es descrita por el Concilio Vaticano II con múltiples imágenes tomadas de la Sagrada Escritura (...). Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, edificación y templo del Espíritu, viña y campo de Dios, aprisco y rebaño, ciudad santa y Jerusalén celestial, madre nuestra y esposa del Cordero.» *Ibid.*, p. 54.

³³ «Una de las más expresivas es la de cuerpo de Cristo, tomada de las Cartas paulinas.» *Ibid.*, p. 54-55.

Il s'agit bien, pour l'Église, de se garder d'un « silence charitable », sinon d'une « aphonie », sinon d'une « anémie »³⁴. Le corps du Christ est une « théologie du cœur (...) qui offre une abondance de moyens de communication (...) une parole prophétique remplie de tendresse³⁵. » Une annonce en fait, qui doit, pour garder sa force, « (...) être accompagnée d'œuvres, de gestes et de témoignages. C'est ce que rappelle, nous dit Trobajo Díaz, l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI³⁶. »

2.3. Résumé

Confrontation ou ouverture ? C'est la tension soulignée par Trobajo Díaz dans son analyse de la théologie de la nouvelle évangélisation promue par le pape Jean-Paul II et abordée par le *point de vue culturel*.

Trois défis s'offrent de fait à la nouvelle évangélisation face à cette « nouvelle galaxie culturelle ». Premièrement, cette culture est appelée à recevoir l'Évangile. Deuxièmement, cet Évangile est le Christ : il doit donc proposer une libération contemporaine tout en gardant la totalité de son message. Troisièmement, cet Évangile fait face à une culture du début du XXI^e siècle qui est inédite de par sa complexité. À la lumière de la théologie du *kairos*, la théologie de la nouvelle évangélisation est ainsi abordée sous le rapport foi et culture et appelle une ecclésiologie riche de ses métaphores, celles du concile Vatican II.

C'est principalement à la lumière de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* et en référence à la théologie du concile Vatican II que l'auteur rend compte de cette ecclésiologie nécessaire à la théologie de la nouvelle évangélisation. Face à cette tension qui émane de la vocation de l'Évangile à offrir un salut intégral et à la richesse des signes des temps et des semences du Verbe, l'ecclésiologie conciliaire répond par ses allégories dont l'image du corps du Christ est principalement retenue.

³⁴ “Todo ello ni supone tergiversar el depósito de la fe ni sumirse en una especie de silencio caritativo. Se trata, mas bien, de mantener el mismo Mensaje, pero replantearnos si los vehículos comunicativos que empleamos no padecen de afonía, de anemia, o de apofonía.” *Ibid.*, p. 62.

³⁵ “Nuestra Iglesia debe recuperar, entre otros lenguajes (...) un lenguaje para el corazón (...) una palabra profética que anuncie con ternura y denuncie con amor.” *Ibid.*, p. 62.

³⁶ “Sin embargo, todo el esfuerzo por actualizar los lenguajes evangelizadores perderá la mayor parte de su fuerza si no se acompaña con las obras, con los gestos, con el testimonio (EN 21).” *Ibid.*, p. 62.

3. Illanes et la culture postchrétienne

Dans la deuxième partie de son article³⁷, Illanes charge l'épithète « nouvelle » d'un riche contenu théologique. Cette expression devenue « commune³⁸ » recèle un contenu propre³⁹ : « Une réalité ou un processus peut être ainsi qualifié de neuf en raison d'une lecture chronologique (...). Pourtant, le qualificatif *neuf* peut vouloir signifier quelque chose de plus, un aspect qualitatif⁴⁰. » Telle est là la thèse du théologien qui retient ici notre attention.

3.1. Un angle d'analyse qualitatif

Illanes précise que Jean-Paul II a utilisé le terme « nouvelle » sous l'angle chronologique en rapport avec la première évangélisation de l'Amérique⁴¹ – il y a cinq siècles⁴² – nous le savons, mais aussi pour initier un regain d'« ardeur », de « méthode », et d'« expression »⁴³ dans l'évangélisation. Pour le théologien, le terme « nouvelle » annonce aussi sous sa plume, un angle d'analyse *qualitatif* porteur d'un contenu théologique qualitatif. Cet angle qualitatif marque, dans la philologie des textes de Jean-Paul II, le moment où l'expression *nouvelle évangélisation* se trouve désenclavée du contexte de l'Amérique latine pour être

³⁷ “Para glosar la afirmación que acabamos de realizar y adentrarnos en la consideración de cuanto implica, procederemos en dos pasos o momentos. Primero, analizaremos más detenidamente el concepto mismo de nueva evangelización, sus implicaciones y sus presupuestos. Después dirigiremos nuestra atención hacia la coyuntura cultural presente en orden a señalar sus rasgos configuradores y, más concretamente, a detectar esa novedad que cabe atribuirle y de la que depende que tendamos a pensar que la evangelización debe ser también nueva.” ILLANES. “Perspectivas...”, in *Scripta Theologica*, p. 750.

³⁸ “La expresión nueva evangelización que deriva de uno de los discursos pronunciados por Juan Pablo II con ocasión del quinto centenario de la evangelización de América, ha adquirido carta de naturaleza, hasta llegar a ser de uso común.” *Ibid.*, p. 749.

³⁹ “Es, sin embargo, de significado menos obvio de lo que puede parecer a primera vista.” *Ibid.*, p. 749.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 749.

⁴¹ “De hecho tanto en ese primer momento como en los posteriores mensajes y homilias referidos a la evangelización americana se habla de nueva evangelización en referencia expresa a la primera, calificada en alguna ocasión como evangelización fundante, cuyo empeño se impulsa a continuar, actualizándolo y llevándolo a cumplimiento.” *Ibid.*, p. 749.

⁴² “Cuando Juan Pablo II habló por primera vez de nueva evangelización tenía presente ante todo esa dimensión del adjetivo nuevo que, hace un momento, hemos calificado como cronológica: aspiraba en efecto a impulsar a la comunidad católica latinoamericana a emprender una labor evangelizadora que evocara y profundizara la realizada cinco siglos antes.” *Ibid.*, p. 750.

⁴³ “La evangelización a la que la comunidad latinoamericana esta llamada, ha de ser nueva (...) por su ardor, por sus métodos, por su expresión.” *Ibid.*, p. 750.

utilisée dans des documents à résonance universelle⁴⁴. Ce contenu théologique d'ordre *qualitatif* se caractérise par deux facteurs proches l'un de l'autre⁴⁵.

- Le premier facteur regarde, soit le processus de déchristianisation d'une société postchrétienne – qui exige non une simple continuation du processus d'évangélisation, mais bien un recommencement de celui-ci, une nouvelle évangélisation⁴⁶ –, soit les lieux inusités non encore appréhendés par l'évangélisation⁴⁷.
- Le second facteur regarde l'objet de l'annonce en considérant le fait que l'annonce évangélique est la rencontre de ce qui est annoncé avec ceux auxquels cette annonce s'adresse.

Ce second facteur – l'objet de l'annonce – établit une hiérarchie entre eux car la « (...) fidélité à l'objet de l'annonce a une valeur déterminante et constitutive de l'évangélisation (...)»⁴⁸ : l'angle d'analyse qualitatif de l'épithète « nouvelle » regarde donc en premier lieu l'objet de l'annonce qui est essentiellement salvateur⁴⁹.

⁴⁴ “Esa consciencia de novedad también cualitativa se acentúa posteriormente, a medida que la expresión comienza a ser usada en referencia no solo a América Latina, sino también a Europa, hasta encontrar cabida en documentos de resonancia universal como la exhortación apostólica *Christifideles Laici*.” *Ibid.*, p. 751.

⁴⁵ “Esa acentuación del segundo rasgo del concepto de novedad hace relación a dos factores próximos entre sí, pues están ambos referidos a la valoración de la situación presente, pero diversos ya que uno de ellos está en conexión con el pasado y otro con el futuro (...)” *Ibid.*, p. 751.

⁴⁶ “En los textos en que se habla de nueva evangelización en referencia a los países europeos la expresión connota, en efecto, de forma explícita en algunas ocasiones, implícita en otras, el reconocimiento de que se ha producido un proceso de descristianización (...). Se hace, pues, necesario proceder a una proclamación del Evangelio que puede y debe ser calificada como nueva, de una parte, porque no es una simple continuación de un proceso en curso sino, de algún modo, un recomenzar (...). Y, de otra, porque la existencia de una descristianización reciente, exige superar rémoras históricas y esforzarse por manifestar la vigencia del cristianismo a una sociedad que puede tender a considerarse a sí misma como postcristiana.” *Ibid.*, p. 752.

⁴⁷ “En otros momentos (...) resulta evidente que, paralelamente a la consideración anterior, se abre camino otra que va adquiriendo progresiva importancia, hasta justificar que se pueda hablar de nueva evangelización en términos generales y no solo en referencia a países ya evangelizados. Se alude, en efecto, a cambios sociales, psicológicos y culturales, que están dando origen a situaciones o coyunturas históricas cualitativamente nuevas con respecto a todas las del pasado, que reclaman, en consecuencia, acentos nuevos también en la evangelización a fin de adecuarse a una nueva sociedad cuya aparición se intuye a entreverse.” *Ibid.*, p. 752.

⁴⁸ “Todo anuncio está condicionado, en efecto, por una doble referencia: a la realidad que se aspira a anunciar o proclamar, de una parte, y, de otra, a aquellos a los que la proclamación o el anuncio se dirige. Entre esas dos referencias cabe, ciertamente, establecer una jerarquía, ya que la fidelidad a la realidad objeto de anuncio tiene un valor determinante y constitutivo, pero ambas son decisivas (...)” *Ibid.*, p. 752.

⁴⁹ “Juan Pablo II, cuyo pensamiento nos está sirviendo de guía en el análisis del concepto de nueva evangelización, ha insistido, incluso podría decirse que hasta la saciedad, en la capacidad que el mensaje cristiano tiene, por sí mismo, para incidir en las esferas más íntimas del ser humano: el anuncio de Cristo es, en sí y por sí, salvífico, ya que no es anuncio meramente humano, sino anuncio que desvela el amor de Dios y que, en virtud de la promesa del propio Cristo, está acompañado de la acción del Espíritu.” *Ibid.*, p. 753.

Pourtant, il ne s'agit pas, insiste Illanes, de conclure à une prise en compte univoque d'un message qui « (...) ignorerait toute référence à la situation et aux conditions contextuelles de l'auditeur (...) »⁵⁰, car le « (...) processus même de l'évangélisation implique ce rapport au contexte⁵¹. »

Illanes justifie ce contenu théologique qualitatif par l'anthropologie que le pape sous-tend à ses écrits. En effet, pour lui, dans une perspective « (...) anthropologique, Jean-Paul II met en avant la profondeur existentielle de la foi, puisqu'elle est vérité décisive sur l'homme et sur sa destinée, puisqu'elle est force créatrice d'une culture. Pour le pape, une foi qui *ne se fait pas culture* est une foi (...) qui n'est pas profondément vécue⁵². » Dès lors, puisque « (...) la culture n'est pas une réalité extrinsèque à l'homme, l'évangélisation doit tendre à offrir une vivification chrétienne de la culture pour prétendre être plénière⁵³. »

L'anthropologie du pape assume et transcende ainsi les deux facteurs qui proviennent de l'analyse qualitative et permet de mettre à jour un contenu théologique qualitatif de la nouvelle évangélisation. « L'évangélisation exige dès lors une constante attention et un dialogue perpétuel avec toute culture en changement pour y offrir, dans cette exigence de

⁵⁰ “Esa convicción profunda, constantemente reiterada, no le lleva, sin embargo, a un positivismo en la proclamación de la palabra, es decir, a un centrarse en la pura proclamación del mensaje desentendiéndose de toda referencia a la situación y condiciones del oyente, sino más bien a analizar esa situación con el convencimiento de que, precisamente porque Cristo está referido a todo hombre, hay en la situación de todo hombre puntos de engarce con Cristo.” *Ibid.*, p. 753.

⁵¹ “La necesidad de una sintonía entre proceso evangelizador y contexto cultural en el que la evangelización acontece, resulta aun más obvia si tenemos en cuenta (...) todos los estratos, fases o momentos que implica la evangelización. Evangelizar es, esencial y sencillamente, anunciar a Cristo, centro y culmen del designio divino de salvación (...). El proceso de evangelización no puede, pues, considerarse concluido con el mero anuncio de Cristo, ni tampoco con la adhesión personal a Cristo por parte del sujeto al que el anuncio se dirige o con la constitución de una comunidad de creyentes, sino que debe prolongarse hasta provocar en quienes han recibido la fe un proceso de reflexión sobre su propia situación existencial y cultural que desemboque en una efectiva irradiación histórica y social del Evangelio.” *Ibid.*, p. 753-754.

⁵² “Desde una perspectiva no eclesiológica, sino antropológica Juan Pablo II ha hecho referencia a esa misma realidad, poniendo de manifiesto la hondura existencial de la fe en cuanto verdad decisiva sobre el hombre y su destino y, por ende, su fuerza expansiva y creadora de cultura. Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida (Juan Pablo II. (1982), Discurso en la Universidad Complutense a los representantes del mundo universitario y cultural, Madrid.” *Ibid.*, p. 754.

⁵³ “Y ello de forma radical, ya que la cultura no es una realidad extrínseca al ser humano, sino una dimensión de su vivir, una evangelización que no dé lugar, al menos germinal o tendencialmente, a una vivificación cristiana de la cultura es, por tanto, una evangelización que no ha conseguido llevar a plenitud la conversión de los individuos singulares.” *Ibid.*, p. 755.

saisir ce que chaque période culturelle a de propre, la lumière du Christ dans un double sens ou un double niveau⁵⁴. »

- Le premier niveau est « (...) verbal ou expressif, car le message transmis doit rentrer en connexion avec les catégories conceptuelles et linguistiques de chaque culture et de chaque temps. »
- Le second niveau est « (...) vital et praxique, car le message – s’il doit être reçu – doit aussi prendre forme, ce qui exige un vécu. »⁵⁵

3.2. La lettre *Tertio Millennio Adveniente*

Peu de textes dans le pontificat de Jean-Paul II expriment la réalité de cette nouveauté de l’Évangile avec autant de force que « (...) la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* dans laquelle le pape dessine (...) les lignes maîtresses de la préparation par l’Église du jubilé de l’incarnation du Christ en l’an 2000⁵⁶. »

Illanes assume cette analyse par la mise en relief de la structure de la lettre schématisée dans cette affirmation du pape : « Le Christ transcende le temps, il est le même hier, aujourd’hui et ce, pour toujours (*TMA 2*), mais (...) avec l’incarnation, Dieu s’est introduit dans l’histoire, l’éternité est entrée dans le temps (*TMA 9 ; 10 ; 56*)⁵⁷. » Le « (...) temps est donc en relation vitale avec Dieu et c’est pourquoi il convient de le sanctifier⁵⁸. » Pourtant, « (...) l’événement du Christ, mieux, la personne du Christ est définitive. Ainsi, l’économie

⁵⁴ «La evangelización implica, en suma, una constante atención y un constante diálogo con las mudables situaciones culturales para, captando lo que cada momento tiene de propio, hacer presente ahí la luz que deriva de la verdad de Cristo. Y ello en un doble sentido o a un doble nivel.» *Ibid.*, p. 755.

⁵⁵ «A) Verbal o expresivo, ya que el mensaje que se trata de transmitir, el anuncio de Cristo, debe ser expresado – va en ello su efectiva inteligibilidad – asumiendo o, al menos, entrando en conexión con las categorías conceptuales y lingüísticas de cada cultura y de cada tiempo. B) Vital o práxico, ya que el mensaje debe ser no solo recibido sino plasmado en obras, y esto reclama una vivencia, un análisis y una valoración de las diversas situaciones y coyunturas histórico-sociales confrontándolas con el anuncio evangélico.» *Ibid.*, p. 755.

⁵⁶ «Pocos textos expresan esa realidad con tanta fuerza como la Carta apostólica con la que el actual Romano Pontífice trazó las líneas maestras en orden a la preparación del Jubileo del Año 2000, es decir, la *Tertio Millennio Adveniente*.» *Ibid.*, p. 759.

⁵⁷ Cristo – afirma Juan Pablo II al inicio mismo del documento, dando así el tono a la totalidad del escrito – trasciende los tiempos: es el mismo ayer, hoy y siempre (*TMA 2*). Pero – añade enseguida –, su trascendencia no se actualiza al margen de la historia sino en la historia. Con la Encarnación, Dios se ha introducido en la historia, la eternidad ha entrado en el tiempo (*TMA 9*).» *Ibid.*, p. 759-760.

⁵⁸ «El tiempo está en relación con Dios y de ahí nace el deber de santificarlo (*TMA 10; 16; 56*).» *Ibid.*, p. 760.

du salut définit la théologie pastorale du pape, avec pour conséquences que les coordonnées de base de l'exister humain ne peuvent changer⁵⁹. »

Pour Illanes, cette invitation de la lettre *Tertio Millennio Adveniente* à célébrer le jubilé de l'an 2000 n'est pas « (...) celle d'un millénarisme quelconque (...) mais l'invitation faite à l'Église d'être à l'écoute de ce que dit l'Esprit (*TMA* 23) afin qu'elle renouvelle sa foi en l'Évangile et au monde dans lequel cet Évangile agit en le vivifiant de l'intérieur (*TMA* 23)⁶⁰. »

Le caractère nouveau de l'évangélisation est ici reconnu par le caractère vital du Verbe, le même, *hier, aujourd'hui et pour toujours*, sanctifiant le temps ; et il est soutenu par l'anthropologie de Jean-Paul II. Illanes conclut son analyse en soulignant deux types de publications dépassées par ce point de vue.

- Les premières où l'on explicite une histoire culturelle qui évince « les bases humaines » de la culture, ce qui exige un retour à une « anthropologie ».⁶¹
- Les secondes qui mettent en avant une histoire culturelle non suffisamment aux prises « (...) avec les réalités sociologiques complexes⁶². »

Deux avenues qui, selon notre théologien, peuvent soit « coexister » soit « s'entrecroiser », et qui exigent de la nouvelle évangélisation « (...) un rapport vital à l'histoire »⁶³ : Celui du Verbe fait chair.

⁵⁹ “El acontecimiento de Cristo, mejor, la persona de Cristo, es lo definitivo y en ese sentido no cabe esperar que tiempo alguno modifique la economía de salvación y, en consecuencia, las coordenadas básicas del existir humano.” *Ibid.*, p. 760.

⁶⁰ “Por eso (...) la invitación a celebrar un Jubileo en el Año 2000 no quiere inducir a un nuevo milenarismo (...) como se hizo por parte de algunos al final del primer milenio (*TMA* 23), (...). Pero no por ello esa invitación puede considerarse baladí o anodina: ya que quiere suscitar una particular sensibilidad ante lo que, hoy y ahora, en la presente situación histórica, el Espíritu dice a la Iglesia Y a las Iglesias (*TMA* 23), con clara conciencia de que lo que hoy y ahora dice el Espíritu remite, a la vez e inseparablemente, al Evangelio y al mundo concreto en el que el Evangelio ha de ser predicado y en el que debe ser vivido de manera que lo transforme y vivifique desde dentro.” *Ibid.*, p. 760.

⁶¹ “El desarrollo histórico ha puesto de relieve su insuficiencia antropológica.” *Ibid.*, p. 762.

⁶² “En otros momentos la conciencia de cambio se sitúa no a niveles metafísico-antropológicos, como la anterior, sino más bien, por así decir, fácticos o sociológicos.” *Ibid.*, p. 762.

⁶³ “Situados en planos distintos los diagnósticos y las convicciones a que acabamos de referirnos pueden no solo coexistir sino entrecruzarse (...). También, como es obvio, desde la perspectiva de la nueva evangelización, es decir, de la evangelización que reclama el actual presente histórico.” *Ibid.*, p. 763.

3.3. Résumé

Illanes s'emploie à faire ressortir le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* sous le pontificat de Jean-Paul II. Son analyse retient trois niveaux :

- L'aspect chronologique : l'auteur reconnaît que Jean-Paul II a utilisé l'expression en rapport à la première évangélisation de l'Amérique latine.
- L'ardeur, les méthodes et l'expression : en reprenant l'affirmation de Jean-Paul II, il convient que l'expression se comprend de par son renouveau dans l'ardeur, les méthodes et l'expression.
- L'angle d'analyse qualitatif : cet angle d'analyse prend en compte deux facteurs. Soit celui de la déchristianisation d'une société « postchrétienne », soit l'objet de l'annonce lui-même.

Attentif à l'angle d'analyse qualitatif, Illanes considère que l'objet de l'annonce lui-même offre une hiérarchie entre les deux facteurs. L'angle d'analyse qualitatif regarde en premier lieu l'objet de l'annonce comme essentiellement salvateur : l'anthropologie du pape met en avant la profondeur existentielle de la foi : la foi doit se faire culture. L'Évangile est alors transmis à deux niveaux : un niveau verbal ou expressif ; un niveau vital et praxique. C'est à la lumière de cet angle d'analyse qualitatif, qu'Illanes donne priorité à la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*. Pour lui, la structure même de la lettre met en avant que l'éternité est entrée dans le temps pour sanctifier ce temps. Le contenu théologique qualitatif de la nouvelle évangélisation est ainsi porté par la théologie du Verbe dans son rapport au temps. L'anthropologie de Jean-Paul II met cela en avant : la culture est partie intégrante de l'homme, la culture est appelée à être vivifiée par la foi de manière dialogique et praxique.

4. Conclusion

Ce *point de vue culturel* est qualifié de l'analyse de Trobajo Díaz et de celle d'Illanes. Les deux auteurs donnent une place centrale à la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*,

mais avant cela, ils offrent ce qu'ils considèrent les différentes stries théologiques de l'expression *nouvelle évangélisation* sous le pontificat de Jean-Paul II.

Pour Trobajo Díaz, la nouvelle « galaxie culturelle » offre trois défis spécifiques. Premièrement, cette culture est appelée à recevoir l'Évangile. Deuxièmement, cet Évangile est le Christ : il doit donc proposer une libération contemporaine tout en gardant la totalité de son message. Troisièmement, cet Évangile fait face à une culture du début du XXI^e siècle qui est inédite de par sa complexité. Dès lors, la théologie de la nouvelle évangélisation s'enrichit de la théologie du *kairos* exigeant une étude théologique du rapport de la foi à la culture. Une étude qui, d'ailleurs, appelle une ecclésiologie. Cette ecclésiologie, Trobajo Díaz la concentre dans les textes du concile Vatican II. Mais son analyse ne va pas plus loin, sinon, le fait que l'auteur retient particulièrement la métaphore du corps pour introduire l'ecclésiologie sous-jacente à l'expression *nouvelle évangélisation*.

Pour Illanes, le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* appelle trois niveaux de lecture. Le premier niveau est chronologique. Le second reprend l'affirmation de Jean-Paul II d'une nouvelle évangélisation, nouvelle par son ardeur, ses méthodes et ses expressions. Le troisième niveau est celui de l'angle d'analyse qualitatif prenant en compte deux facteurs corrélatifs : une société postchrétienne, et l'objet même de l'annonce. Assumés par l'anthropologie de Jean-Paul II, le théologien systématise alors la théologie de la nouvelle évangélisation sous l'angle verbal et sous l'angle vital, c'est-à-dire sous l'angle praxique. Nous assumons le néologisme. Les deux auteurs donnent alors priorité à la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* publiée par Jean-Paul II en vue du jubilé de l'an 2000. Trobajo Díaz pour attacher la théologie de la nouvelle évangélisation à l'ecclésiologie du concile Vatican II. Illanes pour justifier le rapport de la foi à la culture, cette dynamique toujours nouvelle de l'Évangile appelée à rejoindre le temps par un niveau verbal et par un niveau praxique. Autant les deux auteurs nous invitent l'un et l'autre à intégrer l'étude théologique de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* dans la recherche théologique qui est la nôtre sans en systématiser la théologie pastorale sous-jacente, autant Trobajo Díaz attache cette étude à l'ecclésiologie conciliaire et Illanes à l'anthropologie caractéristique de la pensée de Jean-Paul II.

CONCLUSION

Tenter de présenter le contenu théologique de la nouvelle évangélisation selon Jean-Paul II, ne constitue plus une « gageure¹ » si nous mettons ledit concept en perspective avec l'ensemble des quatre points de vue qui ont structuré l'état de la question de cette thèse.

Le premier *point de vue est historique* et principalement conduit par Champagne. De par son ouverture à la réalité ecclésiale de l'Amérique latine, il intègre l'analyse que González Dorado et Lestienne proposent de l'évolution du concept à travers l'institution du CELAM. Le second *point de vue est axial*, proposé par Philibert et parachevé de notre propre main. Considérant tous les écrits de Jean-Paul II, en premier lieu dans un axe thématique, en deuxième lieu dans un axe chronologique, il nous permet de poser un regard d'ensemble sur les écrits de Jean-Paul II en lien à l'objectif général à notre thèse. Le troisième *point de vue est conceptuel*, il est construit par Gorski, Dulles et Deneken. Le quatrième et dernier *point de vue est culturel* et il est élaboré à partir des auteurs espagnols que sont Trobajo Díaz et Illanes.

Cette conclusion n'a pas pour but de proposer une synthèse de chacun des quatre points de vue. Elle veut plutôt, à travers les résumés qui jalonnent cet état de la question, proposer une systématisation de la matière théologique apportée par les différents auteurs cités. Car c'est bien là notre objectif général de thèse : systématiser le contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II. Les champs qui resteront en jachère justifieront notre thèse.

Définition par l'aspect chronologique

Si pour Illanes, le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation*, utilisé par Jean-Paul II, appelle trois niveaux de lecture, le premier de ces niveaux est historique ou chronologique. Il est introduit par le pape suite à la première évangélisation sur le continent américain. Dans son analyse, Champagne apportera le même contenu théologique : à la suite d'une première évangélisation, une nouvelle évangélisation s'impose.

¹ RIGAL. « La nouvelle... », dans *NRT*, n° 127, p. 436.

Définition à partir de la mission *ad gentes*

Gorski rappelle que c'est à partir de la conférence du CELAM à Puebla (1979) que Jean-Paul II s'approprie l'expression mission *ad gentes* dans la continuité du concile Vatican II. La mission *ad gentes* regarde la sphère de ceux et celles qui n'ont pas la foi, alors que la nouvelle évangélisation regarde ceux et celles qui l'ont perdue, elle regarde également les nouveaux aréopages (*RM* 33, 37) non encore évangélisés comme la nouvelle galaxie culturelle évoquée par Trobajo Díaz. Cette distinction entre la mission *ad gentes* et la nouvelle évangélisation amorce une nuance supplémentaire pour définir notre concept : la dimension *ad intra* de l'évangélisation. Deneken y introduira la notion d'*Ecclesia semper reformanda*.

Définition par le trépied « ardeur, méthode, expression »

Si pour Illanes le contenu théologique de l'expression nouvelle évangélisation utilisé par Jean-Paul II appelle trois niveaux de lecture, le second niveau reprend l'affirmation de Jean-Paul II dans son adresse au conseil épiscopal latino-américain à Port-au-Prince en Haïti (1983), comme d'ailleurs plus tard à Salto (1988). Il y affirme que la nouvelle évangélisation se caractérise par son *ardeur*, ses *méthodes* et son *expression*. Par l'ardeur, le pape renvoie à ce que Philibert appelle les sources indispensables à la nouvelle évangélisation. Par les méthodes, il vise la participation de chaque membre de l'Église à l'évangélisation. Par l'expression, Jean-Paul II vise la communication du message évangélique dans un monde en mutation.

Définition par l'aspect culturel

Pour Illanes, le troisième niveau est le fruit d'une analyse qualitative enrichie de l'anthropologie de Jean-Paul II et permet une double lecture possible du contenu théologique de l'épithète « nouvelle ». La première considère la culture postchrétienne, il s'agit donc d'un effort de précision conceptuelle. La seconde, considère que l'objet de l'annonce lui-même est par essence toujours nouveau. Il s'exprime alors selon un angle

verbal ou expressif et selon un angle vital et praxique. Il s'agit de la dimension vitaliste de l'évangélisation à laquelle nous nous arrêtons ci-dessous.

Définition par l'aspect organique

S'il y a un caractère qui traverse tous les auteurs cités, c'est bien le caractère organique de la nouvelle évangélisation. González Dorado et Lestienne le reprennent. L'analyse de Champagne en situe l'émergence à partir de la conférence de Puebla (1979), et en offre deux causes : l'intégration de la dimension sociale et l'intégration de la théologie du concile Vatican II jusqu'à l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI (1975) publiée 4 années avant la conférence de Puebla. González Dorado, lui, renvoie au concile Vatican II et à l'exhortation de Paul VI. Il ajoute l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* (1988) de Jean-Paul II, rajout qu'il justifie par la place que l'exhortation réserve aux laïcs (*CfL* 34) dans l'œuvre d'évangélisation. Quant à Lestienne, il rend compte de ce caractère organique du concept à partir de la méthode du voir-juger-agir.

L'analyse thématique proposée par Philibert corrobore cette dimension organique. Les thèmes du message inchangé et celui des sources de l'évangélisation renvoient à l'unicité du message, œuvre de l'évangélisation produite par la personne du Christ.

Définition par l'aspect vitaliste

Le troisième niveau systématisé par Illanes assume une lecture quantitative du contenu théologique de l'épithète « nouvelle », nous le savons. Mais c'est la lecture qualitative qui rend compte de l'aspect vital ou vitaliste de la nouvelle évangélisation quand le théologien le systématisé par sa dimension verbale, puis vitale ou praxique, justifié par l'anthropologie de Jean-Paul II.

L'analyse axiale conduite par Philibert est familière de cet aspect vitaliste. L'axe chronologique laisse apparaître au cœur même de l'évolution du pontificat de Jean-Paul II les semences et l'émergence d'une dimension organique et vitale. « La nouvelle évangélisation de Jean-Paul II (...) n'invite pas à une nouvelle confrontation entre la foi et

la raison moderne dont l'enjeu serait une ré-évangélisation, prônée par les intégristes, ou une sortie plus radicale du religieux, envisagée par les posthumanistes. La nouvelle évangélisation ne consisterait-elle pas, en fait, en une refonte de la foi et de l'humanisme se découvrant capables de se renouveler mutuellement, dans la liberté et la fidélité à soi-même² ? » Notre revue de littérature ne nous permet pas de répondre présentement à cette question pertinente. Seule la conclusion générale de thèse pourra confirmer ou infirmer cette visée anthropo-théologique induite par Illanes et appuyée par l'analyse offerte par Philibert.

Deux niveaux d'analyse

L'état de la question considère que Jean-Paul II définit la nouvelle évangélisation par un aspect chronologique qui prend en compte la théologie du *kairos*. Après la première évangélisation conduite sur les différents continents, Jean-Paul II lance une nouvelle évangélisation en réponse aux signes des temps : l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire.

Mais l'état de la question prend en compte aussi la distinction conduite par Jean-Paul II entre mission *ad gentes* et nouvelle évangélisation. La nouvelle évangélisation est alors définie par son ardeur, ses méthodes et son expression.

De plus, l'analyse conduite par nos auteurs relève le facteur culturel. Cette analyse suscite une lecture soit quantitative soit qualitative. L'analyse quantitative considère simplement qu'à nouvelle culture, il y a une nouvelle évangélisation. L'analyse qualitative met en avant une lecture où l'épithète « nouvelle » reçoit deux propriétés théologiques. La première propriété est la dimension verbale, la seconde propriété est la dimension vitaliste ou pratique de l'épithète « nouvelle ».

Enfin, c'est l'aspect organique de la nouvelle évangélisation qui marque l'ensemble des auteurs. Ancré dans la tradition de l'Église latino-américaine, il est confirmé par un renvoi

² Antoine GUGGENHEIM. (2011), *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris, Parole et Silence, p. 12.

permanent à la théologie du concile Vatican II, à la période postconciliaire et à la théologie du pontificat de Jean-Paul II.

Trois affirmations

La première affirmation regarde l'aspect théologique du concept. Deux niveaux d'analyse sont offerts par l'état de la question. Le premier niveau offre à l'épithète « nouvelle » un contenu théologique relatif. C'est le cas de la définition chronologique du concept, de la distinction entre la mission *ad gentes* et la nouvelle évangélisation, c'est enfin le cas à travers la prise en compte quantitative de l'aspect culturel. Le second niveau, lui, offre un contenu théologique essentiel. L'épithète « nouvelle » manifeste alors la créativité de la foi toujours nouvelle dans son rapport à la culture postmoderne. L'épithète « nouvelle » manifeste l'unité vitaliste reconnue dans l'analyse axiale.

La seconde affirmation considère les textes les plus souvent cités. L'exhortation *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI publiée 4 années avant la conférence du CELAM à Puebla donne raison au premier niveau d'analyse, mais aussi l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* de Jean-Paul II et l'encyclique *Redemptoris Missio*. Seule l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* étudiée par Trobajo Díaz et Illanes ouvre à un contenu théologique essentiel pour notre thèse. Jean-Paul II y développe une vision pastorale qui s'enracine dans la théologie pastorale du concile Vatican II, se concentre sur le lien entre le Verbe et le temps, la foi et la culture, la créativité de la foi.

La troisième et dernière affirmation fait suite à la précédente. Aucun auteur ne prend en compte la vision pastorale développée par Jean-Paul II pour unifier chacun des éléments théologiques proposés du concept de nouvelle évangélisation. Sans négliger la première remarque, notre thèse s'attache à répondre aux deux dernières affirmations : l'exhortation apostolique *Tertio Millennio Adveniente* devient notre *texte fondateur*, nous en justifierons le choix. Nous systématiserons la vision pastorale développée par Jean-Paul II à partir de ce *texte fondateur*. Nous aurons, là encore, l'occasion de nous en justifier.

DEUXIÈME PARTIE

À LA RECHERCHE DES RÉFÉRENTS THÉOLOGIQUES DU CONCEPT DE NOUVELLE ÉVANGÉLISATION

CHAPITRE V

Cadre de procédures pour la recherche

CHAPITRE VI

Analyse de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*

CHAPITRE V

CADRE DE PROCÉDURES POUR LA RECHERCHE

1. Introduction

Est-ce parce que « (...) tenter de présenter la nouvelle évangélisation constitue une véritable gageure (...)»¹ qu'à ce jour, le champ d'expertise qui regarde le contenu théologique de cette expression reste quasi inexistant ? L'analyse conduite dans l'état de la question répond à cette interrogation. Elle propose un contenu théologique qui relève soit d'une lecture quantitative soit d'une lecture qualitative. La lecture quantitative observe simplement qu'une nouvelle culture demande une nouvelle évangélisation. La lecture qualitative considère que l'épithète « nouvelle » annonce deux propriétés théologiques. La première propriété correspond à sa dimension verbale, la seconde à sa dimension vitaliste ou praxique. Pour approfondir cette analyse, quelles procédures de recherche privilégier ? Le présent chapitre a pour but de les présenter, il le fait en deux étapes².

En première partie de ce chapitre, nous présentons les trois objectifs spécifiques de thèse en lien avec son objectif général. De cette présentation émergeront le cadre temporel et le cadre conceptuel de la recherche. Le cadre conceptuel sera présenté en lien à chaque objectif spécifique.

Le concept de « référent théologique » étant fondamental, il sera défini dès la présentation du premier objectif spécifique de thèse. Le concept de « regard synoptique » étant lié au

¹ RIGAL. « La nouvelle... », dans *NRT*, vol. 127, p. 436.

² Deux remarques pour confirmer la nomenclature utilisée dans la première partie de la thèse. Celle-là même dont nous userons dans la partie II et III de cette même thèse. Première remarque : pour un ouvrage déjà cité, nous appliquons cette nomenclature, que ce soit pour le même ouvrage, suite à d'autres ouvrages du même auteur, ou bien suite à des ouvrages d'auteurs différents. Par exemple : RIGAL. « La nouvelle... », dans *NRT*, p. 436. Autre exemple : Jean-Paul II. *TMA*, n° 21, p. 27. Deuxième remarque : nous annotons les citations intégrées dans le texte selon trois choix différents : (I) Pour une citation classique : « La nouvelle évangélisation est (...) » (Le numéro pour le renvoi en bas de page est noté entre la dernière parenthèse et le point). (II) Pour une citation de concept : « Le Principe » (Le numéro pour le renvoi en bas de page est noté entre le mot et le dernier guillemet). (III) Pour un chapelet de citations ou de concepts qui prend sa source dans le même segment de l'ouvrage cité : « La nouvelle évangélisation (...) » est étudiée selon la « (...) vision pastorale de Jean-Paul II (...) » développée durant l'ensemble de son « pontificat ». (Un seul numéro de renvoi est noté pour l'ensemble des citations, numéro placé ici après le dernier guillemet et avant le point).

troisième objectif spécifique de thèse, il sera présenté à la fin de la première partie de ce chapitre lors de la présentation du troisième et dernier objectif spécifique auquel il est attaché. Ces deux concepts n'ont aucune parenté sémantique, puisque le référent théologique renvoie à un texte à analyser, alors que le regard synoptique n'est autre qu'un regard de synthèse sur l'analyse jusqu'alors conduite.

En seconde partie, nous présentons l'herméneutique qui conduira l'ensemble de la thèse. Une fois cette démarche herméneutique présentée, nous pourrions aborder dès lors le chapitre VI de la thèse, l'étude du *texte fondateur*. La présentation de la démarche herméneutique se doit de précéder ce chapitre VI, puisque c'est l'ensemble de notre corpus de textes qui est abordé par ce prisme-là.

2. Objectif général de thèse

Le titre de la thèse précise l'objectif général de notre travail³. Il s'agit de chercher à systématiser le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

À cet objectif général de thèse, se rattachent trois objectifs spécifiques.

- Justifier le choix du texte fondateur qui offrira les « référents théologiques » pour réaliser l'objectif général de notre thèse.
- Analyser chacun de ces référents théologiques grâce à l'appui scientifique d'auteurs dont nous justifierons le choix ci-après.
- Proposer une synthèse de l'analyse de ces différents référents théologiques à travers des « regards synoptiques », dans le but de mettre à jour les dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation tel qu'initié par Jean-Paul II.

Pour chacun de ces objectifs spécifiques, une méthodologie s'impose, un corpus de textes est retenu, des auteurs sont sélectionnés, des concepts⁴ précis sont utilisés – notre « cadre

³ *Systématisation du contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.*

conceptuel » –, dans un temps donné – notre « cadre temporel » –. Objectif spécifique après objectif spécifique, nous préciserons chacun de ces points. Arrêtons-nous au premier objectif spécifique.

2.1. Choix du texte fondateur

Le premier objectif spécifique de la thèse consiste donc à rendre compte du choix de l'ouvrage théologique produit par le pape Jean-Paul II à partir duquel nous retiendrons trois référents théologiques pour atteindre l'objectif général de thèse. Ce document justifie et constitue le sous-titre de notre thèse⁵, il s'agit de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*⁶ publiée en 1994 en vue du jubilé de l'an 2000. Nous le considérons comme *texte fondateur* de la thèse et c'est comme tel que nous nous y référons.

Le chapitre IV de l'état de la question nous le proposait comme texte de choix. En effet, à la différence de Champagne qui y privilégie l'exhortation postsynodale *Christifideles Laici* de Jean-Paul II (1988) et l'encyclique *Redemptoris Missio* (1990), Trobajo Díaz et Illanes mettent en avant la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* (1994), pour deux raisons :

- Parce que Jean-Paul II y développe une « théologie pastorale » qualifiée par l'échéance du jubilé de l'an 2000. Une théologie qui développe en trois stries le rapport systémique entre théologie du Verbe et théologie du temps.
- Parce que Jean-Paul II y souligne les renvois à la nouvelle évangélisation, ce que notre thèse nommera référents théologiques.

L'analyse que nous conduirons au chapitre VI de notre thèse justifiera ces deux alinéas par la reconnaissance de trois points :

- Cette lettre est le seul document de l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II qui manifeste explicitement l'urgence de faire entrer l'Église dans le troisième

⁴ Pour ce qui est des concepts attachés aux différents objectifs spécifiques de la thèse, ils sont marqués par des guillemets dans notre texte, uniquement quand ils sont utilisés pour la première fois et juste pour ce chapitre.

⁵ *Analyse de trois référents théologiques suggérés par la lettre apostolique Tertio Millennio Adveniente publiée par Jean-Paul II en 1994.*

⁶ Cf. JEAN-PAUL II. (1994), *Tertio Millennio Adveniente. À l'aube de l'an 2000, (TMA)*, Lettre apostolique, Montréal, Médiaspaul, 70 p.

millénaire – événement qu’il considère comme le pôle suprême de son pontificat⁷ –. Par le fait même, il y concentre une théologie pastorale au sein de laquelle il pointe les « référents théologiques » de la nouvelle évangélisation qui doit commander la mission de l’Église au XXI^e siècle.

- Cette lettre est le seul document du pontificat de Jean-Paul II qui développe directement sa vision pastorale à la lumière du Verbe fait chair dans son rapport au temps. Un rapport qui commande la « théologie de la nouvelle évangélisation » et la distingue de la « théologie de l’évangélisation ».
- Cette lettre n’est ni une exhortation ni une encyclique. Son statut canonique la consacre à sa dimension pastorale qui sera celle de faire entrer l’Église dans le troisième millénaire⁸.

Trois raisons qui nous permettent de systématiser la théologie pastorale développée par Jean-Paul II à partir de cette lettre apostolique, mais aussi de systématiser le concept de nouvelle évangélisation à partir des « référents théologiques » retenus. Arrêtons-nous aux concepts déjà cités entre guillemets.

Référents théologiques

Nous appelons « référents théologiques », les textes que Jean-Paul II mentionne dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* comme des documents qui offrent la théologie de la nouvelle évangélisation. L’analyse de la lettre apostolique nous en fera retenir trois.

⁷ Cf. *Idem*, (1979), « *Redemptor Hominis*. Rédempteur de l’homme », (*RH*), Lettre encyclique, n° 1, p. 17, dans TÉQUI. (2005), *Les encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 957 p.

⁸ Retenons la distinction entre les « lettres apostoliques » et les « exhortations apostoliques ». Aux premières, revient la mission de s’adresser à « (...) une catégorie particulière de personnes (...) », comportant « (...) des enseignements sociaux et pastoraux (...) ». Aux secondes revient la mission « (...) ces dernières années de (...) diffuser l’enseignement étudié par le synode. » Cette lettre s’adresse à toute l’Église en vue de l’avènement du jubilé de l’an 2000. Pressée par cette échéance, elle revêt un crédit théologique particulier. Cf. Francis G. MORISSEY. (2005), *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, Université Saint-Paul, p. 15.

Théologie pastorale et théologie de l'évangélisation

Retenons – pour les autres concepts liés principalement à ce premier objectif spécifique – la distinction dans la théologie de Jean-Paul II entre théologie pastorale et théologie de l'évangélisation.

Théologie pastorale

La distinction entre « théologie pastorale » et « théologie de l'évangélisation » est mise en évidence dans l'analyse du prochain chapitre portant sur la lettre *Tertio Millennio Adveniente*. Précisons dès maintenant que la structure même de cette lettre met en lumière – à partir de la théologie de la mission du Christ – que la théologie pastorale est l'étude de la mise en œuvre pratique du salut, de son accompagnement et de son adaptation aux conditions de la vie humaine. Elle offre une « vision pastorale unifiée » qualifiée de « vitaliste »⁹.

Cette définition de la théologie pastorale issue de l'analyse à venir de notre document – nous renvoyons au chapitre VI de la thèse –, nous permet d'identifier trois stries structurelles dans cette théologie pastorale. Notons que l'étude du troisième et dernier référent théologique confirmera ces trois stries.

- La première strie regarde la théologie du Verbe fait chair – dans le christianisme, le point de départ, c'est l'incarnation du Verbe (*TMA 6*) –.
- La seconde strie regarde l'étude de son dévoilement – ici, ce n'est plus seulement l'homme qui cherche Dieu, mais c'est Dieu qui vient en personne parler de lui-même à l'homme (*TMA 6*) –.
- La troisième intègre le rapport aux signes des temps – c'est Dieu qui vient montrer à l'homme la voie qui lui permettra de l'atteindre (*TMA 6*) –, ce que nous appellerons plus tard la théologie du *kairos*, expression retenue de l'état de la question.

⁹ Nous parlons de *vision pastorale unifiée* à cause de l'articulation organique du triptyque christologie-ecclésiologie-pneumatologie. L'anthropo-théologie wojtylienne qualifiera ce concept. Concept qualifié de *vitaliste*. Vitaliste dans le sens où la dynamique vitale n'émerge pas d'un principe autre que celui du vivant dont nous parlons : le dévoilement du Verbe fait chair.

Théologie de l'évangélisation

Puisque c'est « (...) dans l'évangélisation que se concentre et que se déploie toute la mission de l'Église (...) »¹⁰, la théologie de l'évangélisation se présente au cœur de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II. Comme source¹¹, l'évangélisation porte formellement sur l'annonce du mystère du salut à tous les hommes¹². Nous articulerons cette définition avec le concept de nouvelle évangélisation, plus en avant de ce chapitre.

Théologie du *kairos*

Dans l'état de la question, Philibert introduit cette « théologie du *kairos* » alors que Trobajo Díaz l'attache à la lettre *Tertio Millennio Adveniente*. Ce concept correspond à la troisième strie de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II. Il s'agit de la prise en compte des signes des temps comme lieu de concrétude pour l'effectivité de la mission rédemptrice du Verbe.

Pour la théologie pastorale de Jean-Paul II, le principal signe des temps est essentiellement l'événement de l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire. Par écho, c'est aussi chacun des événements qui y préparent. Ultimement et concrètement, le *kairos* est identifié à la période qui va du concile Vatican II au jubilé de l'an 2000. De façon analogue à la théologie de l'évangélisation, la théologie du *kairos* dépend de la théologie pastorale.

Cadre temporel et cadre intemporel

Précisons que la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* situe les cadres temporel et intemporel de notre étude. Le cadre temporel regarde le dévoilement du Verbe à partir de la théologie du *kairos*. Ce dernier, nous l'avons mentionné, s'étend du concile Vatican II à l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire.

¹⁰ JEAN-PAUL II. (1988), *Christifideles Laici. Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, (CfL), Exhortation apostolique postsynodale, Coll. L'Église aux quatre vents, n° 33, Montréal, Fides, p. 94-95.

¹¹ Cf. *Idem*, *TMA*, n° 57, p. 66-67.

¹² Dans l'ensemble de la thèse, nous entendons toujours « homme » au sens générique, c'est-à-dire la personne humaine masculine aussi bien que féminine, sauf mention contraire.

Cette période qui, certes, correspond à la majeure partie du pontificat de Jean-Paul II, est bien celle qui, par sa tension vers le jubilé de l'an 2000, permet au pape pasteur d'exhorter l'Église à renouveler sa vocation à évangéliser, et par sa densité théologique, d'offrir les référents théologiques de la nouvelle évangélisation. L'analyse subséquente de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* en retient trois essentiels.

2.2. Premier référent théologique

La présentation et l'analyse de chacun des trois référents théologiques offerts par la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, correspondent au second objectif spécifique de notre thèse.

Premier référent théologique

Le premier référent théologique proposé par Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* est l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*¹³ du pape Paul VI, publiée en 1975, une année après la clôture du synode sur l'évangélisation. Jean-Paul II y affirme qu'elle contient les « bases » de l'évangélisation et même celles de la nouvelle évangélisation (*TMA* 21). Nous aborderons donc le texte de Paul VI, mais à deux niveaux. Au premier niveau, nous reprendrons l'analyse de deux théologiens. Au second niveau, et nous appuyant sur le précédent, nous proposerons notre analyse du texte pour mettre à jour les bases indiquées.

Pour ce qui est du premier niveau donc, nous avons retenu deux théologiens émérites, en plein engagement théologique lors de la publication du texte. Le premier est Philippe Delhaye. Il a été professeur aux Facultés de Lille et Louvain, membre de l'Académie royale des Sciences et Lettres de Belgique et expert au concile Vatican II. Ce choix de Delhaye se justifie par sa connaissance du concile et par sa connaissance de la théologie postconciliaire qui a vu naître cette exhortation. Son travail a été publié dans trois articles importants parus

¹³ Cf. PAUL VI. (1975), *Evangelii Nuntiandi. L'évangélisation dans le monde moderne*, (EN), Exhortation apostolique, Paris, Téqui, 127 p.

dans *Esprit et Vie* en 1976¹⁴. Au-delà de sa structure, l'auteur se concentre sur le contenu théologique d'*Evangelii Nuntiandi*.

Le second auteur retenu est Joseph Doré. Ancien doyen de l'Institut catholique de Paris, il a été président de l'Académie internationale des Sciences religieuses de Bruxelles, membre de la commission théologique internationale et de la commission historique et théologique de la préparation au grand jubilé de l'an 2000. Membre aussi de la commission doctrinale des évêques de France et du conseil pontifical pour la culture. Son analyse de l'exhortation est présentée dans le bulletin *Documents Épiscopat* de novembre 1996, et publiée par le secrétariat général de la conférence des évêques de France¹⁵. Notre choix s'est arrêté sur ce théologien en raison de ses efforts réalisés pour dégager la structure de l'exhortation au-delà de son contenu.

L'analyse de Delhaye porte ainsi plus explicitement sur le contenu du document, celle de Doré sur sa structure. Le chapitre VII de la thèse mettra cela en évidence. Fort de cette matière théologique, nous pourrions conduire un second niveau d'analyse, le nôtre.

Pour ce qui est de ce second niveau, il synthétisera notre propre analyse alertée par les apports différents entre Delhaye et Doré. En effet, portée par notre second objectif spécifique de thèse qui consiste à mettre à jour les bases théologiques de la nouvelle évangélisation, consciente des apports différents et complémentaires entre les deux analyses de Delhaye et Doré, notre analyse conjuguera les apports des deux et déterminera ainsi ce que sont les bases théologiques recherchées. Pour la meilleure compréhension de ce second niveau, précisons d'emblée le sens des concepts employés et cités entre guillemets.

¹⁴ Cf. Philippe DELHAYE. (1976), « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui. Une relecture du synode 1974 par S.S. Paul VI. Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* », (1^{re} partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, n° 6, p. 65-71 ; (2^e partie), vol. 86, n° 8, p. 97-107 ; (3^e partie), vol. 86, n° 9, p. 113-120.

¹⁵ Cf. Joseph DORÉ. (1996), « L'enseignement de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* sur l'évangélisation », dans *Documents Épiscopat*, Bulletin du secrétariat général de la conférence des évêques de France, n° 16, Paris, Épiscopat, 12 p.

Les bases

Le concept le plus fondamental est celui des « bases » de la nouvelle évangélisation. *Chaque base correspond à un angle d'analyse spécifique qui porte à chaque fois sur le même contenu théologique.* Ces bases mentionnées comme telles par Jean-Paul II sont ainsi la « structure » théologique de la théologie de l'évangélisation – recherchée par Doré – et correspondent, en fait, à différents angles d'analyse, en lien avec un « contenu » théologique défini, celui recherché par Philibert. La conjonction entre le contenu théologique et sa structure constitue l'« idiosyncrasie » des bases. L'articulation de ces bases avec les autres référents théologiques suggérés par Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, nous amènera à proposer le concept de « dominantes théologiques ». Ces dominantes théologiques mettront à jour le contenu théologique de la nouvelle évangélisation selon la vision pastorale de Jean-Paul II.

L'idiosyncrasie

Le concept d'« idiosyncrasie » souligne la spécificité théologique des bases. Il s'agit de l'articulation entre une *structure d'analyse précise* et un *contenu théologique défini*. Nous ne confondons pas structure d'analyse et contenu, nous disons que l'idiosyncrasie se définit par la conjugaison des deux données.

Le contenu

Le concept de « contenu » renvoie à la théologie de la mission du Christ évangéliste. Ceci est tel que Paul VI, dans son exhortation, présente le Christ comme le « Principe » de l'évangélisation. Mais l'exhortation apostolique nous invite à souligner le concept d'« impératifs évangéliques » afin d'exprimer l'ensemble de ce contenu théologique sur la mission du Christ évangéliste.

- Nous retiendrons ainsi le concept de Principe (*EN 7*) pour parler du Christ évangéliste (*Ap 21, 6*).
- Nous retiendrons aussi le concept d'impératif évangélique. Chacun constitue un aspect de la théologie de la mission du Christ évangéliste. Nous verrons qu'au

cœur de cette théologie de l'évangélisation, ces impératifs évangéliques sont confiés par le Christ à l'Église. Ainsi, l'Église devient à son tour – en tant que mue par la mission de l'Esprit – principe de l'évangélisation pour le monde.

La structure

La structure correspond aux différents angles d'analyse de ce contenu théologique repérés par notre étude du texte. L'analyse du texte nous montrera que ces angles d'analyse reconnus s'exercent à deux niveaux. Au niveau de l'ensemble de l'exhortation elle-même – ce qui forme les chapitres de l'exhortation jusqu'à leur formulation elle-même – nous parlerons de « macrostructure ». Au niveau du contenu de chaque chapitre, nous parlerons de « microstructure ».

L'idiosyncrasie de ces bases comporte, dès lors, trois caractéristiques que nous retenons aussi comme trois concepts :

- Le concept d'« analogie ». Parce que chaque base correspond à un angle d'analyse spécifique qui porte toujours sur le même contenu théologique – l'ensemble des impératifs évangéliques –, chaque base se caractérise par l'analogie. Chaque base est différente par l'originalité de l'angle d'analyse, quoique identique par la matière traitée. Puisqu'il s'agit du même contenu théologique unifié par le Christ Principe, ce caractère analogique de chaque base appelle l'articulation avec les autres regards d'analyse.

Précisons aussi que pour des raisons principalement didactiques, notre analyse parle d'« axiomes » avant que de parler de bases. Le concept est utilisé par Claude Geffré¹⁶ sur le plan théologique. De notre propre chef, et pour l'avancement de notre recherche, nous définissons le concept ainsi : les axiomes sont la prise en compte abstraite de l'articulation des angles d'analyse au contenu théologique. Les bases étant leur considération dans la vie concrète de l'Église. Ce n'est qu'à la fin de l'analyse de l'exhortation que nous substituons le concept de base à celui d'axiome. Nous en verrons les raisons comme les conséquences.

- Le concept « holistique » : puisque chaque base regarde l'ensemble du même contenu théologique – qui est, rappelons-le, le Christ évangéliste Principe dans l'Église – chaque base traite de l'ensemble du contenu théologique du concept. C'est le caractère holistique de chaque base.

¹⁶ Cf. Claude GEFFRÉ. (2001), *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, p. 13.

- Le concept d'« ordonnance » : ces différents angles d'analyse – regard formel, regard sur le contenu, regard efficient – sont proposés par Paul VI selon un ordre que la macrostructure et la microstructure de l'exhortation révèlent systématiquement. L'angle formel précède celui sur le contenu et celui sur l'efficacité. C'est là le concept d'ordonnance. Concept qui donne aux bases – et aux dominantes théologiques – vocation à structurer le concept d'évangélisation et donc de nouvelle évangélisation.

Nous retenons les caractères analogique, holistique, et ordonné des bases. Ces trois concepts découverts à partir de l'analyse de l'exhortation de Paul VI qualifieront l'évolution des bases théologiques au long de l'analyse de chacun des référents théologiques. Ils permettront ainsi de mettre à jour les « dominantes théologiques » qui marqueront le concept de nouvelle évangélisation. Mais c'est là le troisième et dernier objectif spécifique de thèse qui, nous allons le préciser dans ce chapitre-ci, est conduit dans chacun des trois « regards synoptiques » qui jalonnent la thèse. Les concepts de « dominante théologique » et celui de « regard synoptique » sont précisés lors de la présentation du troisième objectif spécifique, plus en avant de cette présentation.

2.3. Deuxième référent théologique

Soulignons qu'à la différence de l'exhortation apostolique de Paul VI – qui est essentiellement l'œuvre d'une théologie de l'évangélisation –, la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* de Jean-Paul II est un texte de théologie pastorale. Il ne fait donc qu'y pointer les référents théologiques à développer pour mettre à jour la théologie de la nouvelle évangélisation.

Le premier référent théologique propose les bases de cette théologie de la nouvelle évangélisation, nous venons de le présenter. Il nous reste donc à regarder les deux autres référents théologiques.

Le deuxième référent théologique proposé par Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* n'y est que suggéré¹⁷. Alors que le pape rappelle à la mémoire du

¹⁷ C'est pourquoi nous sommes conscient d'effectuer une certaine entorse à la définition que nous venons d'offrir du référent théologique. Ici, il ne s'agit pas des textes mêmes du concile Vatican II, mais bien d'un ouvrage où Buttiglione présente celui où Wojtyła donne sa vision sur le concile Vatican II.

lecteur « (...) la série de synodes commencée après le concile Vatican II (...) »¹⁸, il affirme que leur thème « (...) fondamental est celui de la nouvelle évangélisation (...) qu'ils font déjà par eux-mêmes partie de la nouvelle évangélisation puisqu'ils résultent de la conception du concile Vatican II sur l'Église¹⁹. » Cette affirmation nous invite à retenir l'ouvrage dans lequel Jean-Paul II – alors Karol Wojtyła – propose un *vade-mecum* des textes essentiels du concile Vatican II, et surtout où il livre sa vision pastorale sur ce dit concile. Il s'agit de son ouvrage *Aux sources du renouveau*²⁰. Mais parce que Rocco Buttiglione analyse avec précision ce second référent théologique dans son ouvrage *La pensée de Karol Wojtyła*²¹, c'est cette analyse que nous choisissons pour accompagner notre recherche. En effet, il s'agit là d'une véritable somme théologique que Buttiglione publie en 1982. Dans celle-ci, l'auteur analyse un à un les ouvrages majeurs du futur pape dont *Aux sources du renouveau*. Docteur en philosophie, professeur de philosophie politique à l'université libre d'Urbino, Buttiglione est à ce jour considéré comme l'un des grands spécialistes de la pensée de Karol Wojtyła. Il est le seul à proposer une analyse approfondie de cet ouvrage de Wojtyła.

Par l'aplomb de son analyse comme par les « postulats » qui portent celle-ci, Buttiglione déjoue les analyses réalisées sur Jean-Paul II, jusqu'à celles récentes, qui stigmatisent sa pensée dans un courant personnaliste conservateur²². Pour Buttiglione, Wojtyła réfléchit en pasteur, et livre déjà dans ce second référent théologique sa vision non seulement sur le concile Vatican II, mais aussi à travers elle sur l'Église du XXI^e siècle. Cette considération sera reprise en conclusion de thèse. Dans son ouvrage, Buttiglione montre que Wojtyła développe dans *Aux sources du renouveau* une vision pastorale qualifiée de cet autre ouvrage *Personne et acte*²³ écrit durant le concile Vatican II. Présentons maintenant les

¹⁸ Jean-Paul II. *TMA*, n° 21, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, n° 21, p. 27-28.

²⁰ Cf. Karol WOJTYŁA. (1981), Henri LOUETTE (trad.), *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en œuvre du concile Vatican II*, Paris, Le Centurion, 355 p.

²¹ Cf. Rocco BUTTIGLIONE. (1982), *La pensée de Karol Wojtyła*, Paris, Fayard, 426 p.

²² Cf. Antoine GUGGENHEIM. (2000), *Liberté et Vérité. Une lecture philosophique de Personne et acte de Karol Wojtyła*, Paris, Parole et Silence, 167 p. ; Cf. Vincent AUCANTE, Ghislain DE BARMON, Jean-Luc CHABOT et al. Ronan GUELLEC (dir.). (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Toulouse, Carmel, 231 p. ; Cf. REVUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE. (2009), *Le personnalisme de Jean-Paul II. Sources et enjeux*, Coll. Recherches philosophiques, Tome V, Toulouse, FPICT, 238 p. ; Cf. Antoine GUGGENHEIM. (2011), *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris, Parole et Silence, p. 12.

²³ Cf. Karol WOJTYŁA. (1983), *Personne et acte*, Paris, Le Centurion, 344 p.

postulats sous-entendus par l'analyse de Buttiglione. Précisons le lien avec *Personne et acte*. Synthétisons les quatre concepts majeurs caractéristiques de l'analyse de Buttiglione.

Les postulats

Au sujet des quatre postulats, nous les reprendrons en introduction du chapitre X de la thèse.

- Le premier postulat consiste à aborder la pensée de Wojtyla en théologie pastorale et non en philosophie. C'est la raison pour laquelle, dans son ouvrage *La pensée de Karol Wojtyla*, Buttiglione cite régulièrement *Personne et acte* précisant que cet ouvrage a été pensé et écrit durant le concile Vatican II et pour sa compréhension²⁴.
- Le second postulat se résume en une précision sémantique. En effet, du fait même que Buttiglione emploie de façon équivoque les concepts de Wojtyla sur son anthropologie – mettant une fois l'accent sur son contenu ontologique, une autre fois sur son contenu phénoménologique – et soucieux que nous sommes de qualifier notre cadre conceptuel, nous les synthétisons en un seul concept : l'ontophénoménologie. Notre chapitre X justifiera ce concept d'ontophénoménologie à partir de l'analyse de l'ouvrage même de Buttiglione.
- Le troisième postulat est conséquent des deux premiers et de ce fait, sous-entendu dans l'analyse à venir de Buttiglione. En effet, parce que la pensée de Wojtyla sur le concile Vatican II est celle d'un pasteur, dont la structure est qualifiée d'une ontophénoménologie, nous parlerons d'une anthropo-théologie.
- Le quatrième et dernier postulat consiste à reconnaître la continuité de pensée entre Wojtyla et Jean-Paul II, elle dont le point d'inertie est l'événement conciliaire. La lettre *Tertio Millennio Adveniente* affirme cela directement (*TMA* 21).

Quatre concepts

Arrêtons-nous aux quatre concepts annoncés. À la lumière de l'analyse de Buttiglione, nous voyons que Wojtyla conduit une interprétation du concile Vatican II qui est qualifiée de son anthropo-théologie. Le concept « Église-sujet²⁵ » émerge de l'anthropologie développée dans *Personne et acte*²⁶. Pour manifester cette unité de vision wojtylienne, nous parlerons à

²⁴ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 264.

²⁵ WOJTYLA. *Aux sources...*, p. 30.

²⁶ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 264.

partir du chapitre X « de vision pastorale unifiée ». Vision au cœur de laquelle Wojtyła assoie le concept du « *Je*²⁷ » ainsi que chacun des quatre concepts qui lui sont attachés²⁸.

Le « *Je* » : concept qui, aux dires de Guggenheim, exprime « (...) l'achèvement de l'homme-personne et de son acte dans l'ordre subjectif²⁹. » Il fait ainsi appel à la double dimension qui caractérise l'onto-phénoménologie de Wojtyła : l'ontologie et la phénoménologie. C'est cette double assertion qui justifie les deux prochains concepts. Nommons : la « transcendance » et l'« immanence ». Fort de cette vision pastorale unifiée, ce *Je* en tant qu'il est celui du chrétien, assume celui de l'Église et celui du Christ. C'est le concept Église-sujet³⁰ qui nous fera parler d'égologie ecclésiale. L'expression « égologie » veut, dans notre thèse, exprimer la corporéité de l'Église-sujet. Un concept qui s'apparente à l'ecclésiologie du corps mystique développée au concile Vatican II (LG 3 ; 54), et reprise par Trobajo Díaz au chapitre IV de l'état de la question³¹.

« Transcendance » et « immanence ». Selon Buttiglione, les deux concepts de transcendance et d'immanence renvoient au « (...) nœud de l'événement conciliaire suggéré par Wojtyła (...)»³² et qui est la « (...) reconnaissance de la liberté de conscience comme héritage de *Personne et acte* (...)»³³. » La liberté renvoie ainsi à la vérité ontologique. Il s'agit de la transcendance du sujet. La conscience elle, renvoie à sa subjectivité. Il s'agit de l'immanence du sujet. Elle a pour mission la transmission de l'« *ethos* » du Christ.

L'« acte ». Concept qui correspond à « (...) l'achèvement de l'homme-personne (...) dans l'ordre subjectif³⁴. » L'acte est donc ici la manière d'être de la personne exprimée dans des

²⁷ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 72.

²⁸ Afin d'aider à préciser les concepts de *Personne et acte* utilisés par Buttiglione, nous nous référons à l'analyse de Guggenheim, de *Personne et acte*. Cf. *Ibid...*, p. 72. Pour une présentation de la biographie de l'auteur, nous renvoyons à cette référence Web. Docteur en théologie, l'auteur est considéré comme l'un des spécialistes de l'anthropologie développée par Karol Wojtyła. Cf. *Idem, Collège des Bernardins. Lieu de recherche et de débat pour l'Église et la société, pour l'Église et le monde contemporain et sa culture*, <http://www.collegedesbernardins.fr/index.php/component/content/article/245.html>, p. 1, Visité le 30 septembre 2011.

²⁹ *Idem, Liberté et Vérité...*, p. 72.

³⁰ Cf. WOJTYLA. *Aux sources...*, p. 30.

³¹ Cf. TROBAJO DÍAZ. «Evangelización...», in *Studium Legionense*, n° 39, p. 42.

³² BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 251.

³³ *Ibid.*, p. 251.

³⁴ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 72.

« attitudes³⁵ ». Conformément à la vision pastorale de Wojtyła³⁶, nous retrouverons dans l'analyse de Buttiglione ces attitudes comme acte de l'Église-sujet³⁷. Dans ce sens, la thèse introduira le néologisme « proactif » pour parler de cet acte de l'Église-sujet.

L'« *ethos* ». Dans *la pensée de Karol Wojtyła, l'ethos* – qui peut se définir comme un ensemble d'attitudes observables chez un sujet humain –, rejoint « (...) son anthropologie, dont l'objet est l'étude des pratiques sociales d'une communauté humaine ; cela, sans perdre de vue la déclinaison de cette relation sur le plan de l'éthique, ce qui concerne les principes de la morale humaine³⁸. »

2.4. Troisième référent théologique

Si le concile Vatican II est considéré par Jean-Paul II comme un signe des temps à partir duquel l'Église est appelée à se renouveler dans sa prise de conscience à devoir évangéliser – et donc dans sa foi –, chacun des synodes qui jalonnent la période postconciliaire jusqu'à l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire est pour lui pareillement enrichi des mêmes harmoniques pastorales. Pourtant, un seul synode postconciliaire, celui de l'Amérique³⁹, porte explicitement sur la thématique de la nouvelle évangélisation. Il donnera matière théologique à l'exhortation postsynodale pour l'Amérique publiée en janvier 1999⁴⁰. Pour cette raison, nous retenons cette exhortation sur l'Amérique pour notre troisième et dernier référent théologique, d'autant plus que cette exhortation est la publication la plus proche du jubilé de l'an 2000⁴¹.

C'est d'ailleurs ce référent qui livre, à la suite de notre *texte fondateur*, le lien entre la théologie pastorale et le concept de nouvelle évangélisation dans le pontificat de Jean-Paul II.

³⁵ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 301.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 301.

³⁷ Précisons que la notion d'interprétation de continuité, conséquence d'une interprétation circulaire, n'a jamais fait l'objet d'une recherche doctorale en tant que tel.

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ Cf. JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 38, p. 49.

⁴⁰ Cf. *Idem*, (1999), *Ecclesia in America. L'Église en Amérique, (EAm)*, Exhortation apostolique postsynodale, Montréal, Médiaspaul, 147 p.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, n° 66, p. 119.

À partir de ce dernier référent, mais aussi des deux autres référents théologiques maintenant connus, présentons la définition des deux concepts essentiels de la thèse.

La théologie de l'évangélisation

Le concept d'« évangélisation » est présenté par notre dernier référent théologique comme « la tâche fondamentale de l'Église⁴² », celle « (...) d'annoncer la Bonne Nouvelle, cf. Mc 16, 15-18⁴³. » Elle confirme donc la définition proposée par notre premier référent théologique : « Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même (...)»⁴⁴. »

La théologie de la nouvelle évangélisation

Le concept de « nouvelle évangélisation » se définit en quatre paliers successifs.

- Le premier palier est la question de la diffusion de la Parole. Il reconnaît que la nouvelle évangélisation a comme « (...) nœud vital (...) l'annonce claire et sans équivoque de la personne de Jésus-Christ (EN 22)⁴⁵. » Cette notion de *nœud vital* met en avant le tronc commun qui associe le concept d'évangélisation et celui de nouvelle évangélisation sans conclure pour autant que la nouvelle évangélisation soit une annonce kérygmatique. La nouvelle évangélisation est diffusion de la Parole. C'est là le concept de dialogue wojtylien⁴⁶.
- Le deuxième palier est la prise en compte de la culture. Nous la situons comme une culture « postchrétienne ». Ce second pilier définit la nouvelle évangélisation par l'attention au caractère nouveau de la culture contemporaine, laquelle exige de proposer un *nouveau* programme d'évangélisation⁴⁷ « (...) à la veille du troisième millénaire comme d'en considérer les exigences qui en découlent (...)»⁴⁸. » Nouveau programme qui doit non seulement qualifier « (...) l'attention aux fidèles (...), mais aussi proposer des « (...) structures qui articulent la communion et la mission ecclésiale⁴⁹. »

⁴² *Idem*, *EAm*, n° 66, p. 119.

⁴³ *Ibid.*, n° 66, p. 119.

⁴⁴ PAUL VI. *EN*, n° 18, p. 22.

⁴⁵ JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 66, p. 120.

⁴⁶ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 301.

⁴⁷ Cf. JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 66, p. 120.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 66, p. 120.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 73, p. 135-136.

- Le troisième palier est la priorité donnée à la dimension *ad intra* de l'évangélisation. Il est la conséquence de la perte de foi dans l'Église et la nécessité de « (...) la revitaliser (...)»⁵⁰. Dans le même temps, ce troisième palier établit un lien systémique à la mission *ad gentes*⁵¹.
- Le quatrième palier est la prise en compte du regard pastoral de Jean-Paul II sur le concile Vatican II : la créativité de la foi⁵². Deux points synthétisent cette vision. Le premier point regarde la vocation baptismale des laïcs : « Participation spécifique des laïcs à la mission prophétique, à la mission sacerdotale et à la mission royale du Christ (...) comme expression de la force que le Christ a donnée à tout le peuple de Dieu⁵³. » Le second point considère les « attitudes⁵⁴ » évangéliques du corps ecclésial, attitudes dont la « communion⁵⁵ » est l'apogée et dont le *Je* ontologique est un corollaire⁵⁶.

Ces quatre paliers définissent le concept de nouvelle évangélisation. Pourtant, c'est le quatrième palier – celui qui porte sur le regard pastoral de Jean-Paul sur le concile Vatican II – qui les unifiera. Les trois regards synoptiques construiront cette synthèse jusqu'à la conclusion de la thèse. Synthèse qui correspond au troisième objectif spécifique de thèse : la mise à jour du contenu théologique du concept de nouvelle évangélisation à travers la ou les dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation.

De l'état de la question de notre thèse, nous retenons trois niveaux de lecture du concept de nouvelle évangélisation tous issus de l'analyse du théologien Illanes.

- Le premier niveau est celui « chronologique⁵⁷ ».
- Le deuxième niveau est celui d'une évangélisation nouvelle par son « ardeur », sa « méthode » et son « expression »⁵⁸.
- Le troisième niveau provient de l'angle d'analyse « qualitatif⁵⁹ ».

⁵⁰ *Ibid.*, n° 74, p. 138.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, n° 74, p. 137-138.

⁵² Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 293.

⁵³ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 28.

⁵⁴ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 301.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 293.

⁵⁶ Cf. WOJTYLA. *Aux sources...*, p. 30.

⁵⁷ ILLANES. "Perspectivas..." in *Scripta theologica*, p. 749.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 750.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 749.

Fondé sur le principe de « dialogue avec la culture⁶⁰ », l'angle d'analyse qualitatif est ancré dans la prise en compte du facteur culturel : nous parlons de « culture postchrétienne⁶¹ ». Le même angle d'analyse retient ensuite l'« objet de l'annonce⁶² ». Deux niveaux de lecture sont alors proposés :

- Le caractère nouveau de l'évangélisation vient de l'objet de l'annonce, qui, dans son lien à la « profondeur existentielle de la foi⁶³ », se traduit sur le plan « verbal ». Il rejoint le concept de dialogue wojtylien sur lequel nous allons nous arrêter ci-dessous.
- Le caractère nouveau de l'évangélisation vient de l'objet de l'annonce, qui, dans son lien à la profondeur existentielle de la foi, se traduit aussi sur le plan « vital⁶⁴ ». Il rejoint le concept « praxique⁶⁵ » inhérent à la vision pastorale de Jean-Paul II.

Mentionnons que le concept de culture « postchrétienne⁶⁶ » repris dans la thèse provient de l'auteur Illanes. Le théologien le justifie par la prise en compte de ce qu'il nomme « (...) une déchristianisation de la société occidentale⁶⁷. »

Regardons maintenant le troisième objectif spécifique de la thèse qui vise à faire émerger le concept de nouvelle évangélisation à partir de l'analyse du triptyque composé des référents théologiques.

2.5. Les trois regards synoptiques

Parce que l'analyse du premier référent aura offert les bases théologiques, que l'analyse des deux autres référents aura amorcé la mise en lumière des dominantes théologiques nécessaires à l'identification du contenu théologique du concept étudié, nous conduirons ce troisième objectif spécifique de thèse en proposant des synthèses évolutives. Nous utiliserons le concept de « regard synoptique ».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 750.

⁶¹ *Ibid.*, p. 754.

⁶² *Ibid.*, p. 754.

⁶³ *Ibid.*, p. 754.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 750.

⁶⁵ Nous assumons ce néologisme.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 752.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 752.

Regard synoptique I au chapitre IX, Regard synoptique II au chapitre XI, Regard synoptique III au chapitre XIII, ensemble ces trois regards synoptiques nous mettront en lumière l'existence des dominantes théologiques de la théologie de la nouvelle évangélisation. Arrêtons-nous sur les concepts qui jalonnent ce dernier objectif spécifique de thèse.

Regard synoptique

Chaque regard synoptique est une *amorces de synthèse* suite à la présentation, le résumé et l'analyse de chaque référent théologique. La synthèse est donc évolutive et conduit à la conclusion de thèse.

- Le regard synoptique I s'applique à la synthèse théologique de la théologie des bases du concept de nouvelle évangélisation suite à l'analyse du premier référent théologique : l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI.
- Le regard synoptique II produit la synthèse théologique de l'influence de la vision pastorale de Jean-Paul II sur les bases de la théologie de la nouvelle évangélisation suite à l'analyse du second référent théologique : l'ouvrage de Wojtyla *Aux sources du renouveau*.
- Le regard synoptique III offre la synthèse théologique sur l'articulation entre la vision pastorale développée par Jean-Paul II et le concept de nouvelle évangélisation suite à l'analyse du troisième référent théologique : l'exhortation postsynodale *Ecclesia in America*. Comme pour chaque regard synoptique, cette synthèse prendra en compte les synthèses précédentes dans le but de faire émerger les dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation.

Dominante théologique

Chaque dominante théologique définit un aspect du contenu théologique de la nouvelle évangélisation. La filiation théologique des dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation avec les bases théologiques de la nouvelle évangélisation nous permettra – dans un effort de synthèse – de vérifier la manière dont l'idiosyncrasie des bases évolue. Nous conduirons cette analyse et cette synthèse à la lumière des trois caractéristiques communes aux bases : la caractéristique analogique, la caractéristique holistique, la caractéristique d'ordonnance.

Notons que cette mise en lumière des dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation exige un effort de synthèse que conduira chacun des trois regards synoptiques : regard synoptique I ; regard synoptique II ; regard synoptique III.

3. Une démarche herméneutique

Nous faisons le choix de conduire notre herméneutique à la lumière des concepts fondateurs de celle développée par le théologien Claude Geffré.

Ce choix est principalement justifié par le fait que les principes qui commandent l'herméneutique du théologien sont érigés dans le but d'appréhender la lecture des textes du concile Vatican II pour une application postconciliaire. Cet effort rejoint notre second référent théologique : l'interprétation du concile Vatican II par Wojtyla dans un souci d'application de sa théologie. Cet effort produit par Geffré se situe dans le cadre temporel de notre thèse. Voici les deux motifs de notre choix.

Précisons que Geffré est théologien, professeur d'herméneutique et de théologie des religions à l'Institut catholique de Paris. Il a aussi été directeur de l'École biblique et archéologique de Jérusalem. En vue de la promotion d'une pratique herméneutique, il a publié *Le christianisme au risque de l'interprétation*⁶⁸ dans la collection *Cogitatio Fidei*, collection qu'il a dirigée aux Éditions du Cerf à partir de 1970. L'auteur prend soin de préciser l'option « personnelle⁶⁹ » qui caractérise son approche herméneutique.

Il la situe à l'orée d'une double « rupture⁷⁰ ». La rupture, tout d'abord, qu'il exerce face à ce qu'il nomme « (...) l'ancienne métaphysique, en particulier la métaphysique de la substance⁷¹. » Celle, ensuite, qui se concrétise dans son rapport aux « (...) philosophies du sujet, alors que la philosophie moderne tend à devenir davantage une philosophie du langage⁷². » Deux ruptures qui permettent à Geffré de situer l'herméneutique comme une

⁶⁸ Cf. Claude GEFFRÉ. (1983), *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 361 p.

⁶⁹ *Idem*, *Croire et interpréter...*, p. 12.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁷¹ *Ibid.*, p. 12.

⁷² *Ibid.*, p. 12.

« science interprétative⁷³ » puisque « l'appréhension », soit « l'approche de la réalité »⁷⁴, y est déterminée par le langage.

La théologie qui émerge de ce soubassement philosophique place « (...) le théologien herméneute face à son texte mais selon l'horizon de la question de Dieu⁷⁵. » Ainsi :

L'herméneutique comme herméneutique des textes fondateurs du christianisme est une herméneutique qui se réfère d'une part à la positivité d'une révélation, et d'autre part à l'intentionnalité de la foi dans le sujet croyant⁷⁶.

Posture à l'égard de la révélation donc, mais aussi prise en compte de l'intentionnalité du croyant, voilà ce qui marque l'ouvrage de Geffré⁷⁷ et qui retient notre attention. La première partie analyse l'enrichissement de la théologie par l'approche herméneutique. Quant à la seconde partie, elle développe « (...) les règles et les critères de ce que l'on peut appeler une herméneutique conciliaire⁷⁸. » Précisément, il est question de « (...) l'herméneutique théologique comme interprétation des textes fondateurs du christianisme (...) », mais aussi de « (...) l'herméneutique théologique comme interprétation des textes de la tradition chrétienne en particulier des formules dogmatiques du concile. »⁷⁹ Nous retenons quatre principes fondateurs de cette herméneutique proposée par Geffré. Archétypes de ce que sera notre acte de lecture, ils définissent « (...) l'herméneutique comme une conversation entre un texte et un lecteur⁸⁰. »

3.1. Une herméneutique du concile Vatican II

Quatre stries se présentent ainsi à nous dans cette lecture herméneutique. Nous les résumons avant d'en retenir ce qui constituera notre propre approche.

⁷³ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 173.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 42.

Poser la bonne question

Nous pourrions parler d'attitude herméneutique. Pour Geffré, poser la bonne question, c'est « (...) poser la question à laquelle répond le texte⁸¹. » Parce que tout texte est une réponse à une question, il faut, afin de le comprendre, non seulement aller jusqu'à la question qui l'a suscité, mais aussi glisser vers la question qui habite le lecteur d'aujourd'hui. La « (...) vérité, dira-t-il, c'est la réponse juste qui correspond à ce que Gadamer appelle la fusion des horizons, c'est-à-dire, la rencontre de l'horizon du texte et de mon horizon personnel, à savoir ma propre compréhension comme croyant du XXI^e siècle⁸². » Fusion qui crée « (...) un nouvel horizon à partir duquel le texte prend sens⁸³. »

Une lecture de l'Écriture

Nous pourrions parler d'un retour à l'Écriture. Geffré aborde ici le « (...) cercle constitué par l'Écriture et le dogme (...)»⁸⁴ dans le but d'affirmer que le magistère dans son exercice ne peut être au-dessus de la Parole de Dieu⁸⁵. Dans la démarche herméneutique, il s'agit bien d'un retour à la Parole de Dieu jusqu'à la considération attentive des conclusions exégétiques modernes.

Nouvelles expériences humaines aujourd'hui

Nous pourrions parler d'un retour à l'homme contemporain. Sans réduire le message chrétien à la capacité de réception de l'homme moderne – ce qui a été le reproche fait à Bultmann⁸⁶ –, Geffré propose ici d'appréhender le message chrétien à la lumière de « (...) notre situation historique particulière d'homme et femme du début du XXI^e siècle⁸⁷. » C'est l'idée chère à l'auteur de la « (...) reprise créatrice de la véritable tradition (...)»⁸⁸, à partir

⁸¹ *Ibid.*, p. 42.

⁸² *Ibid.*, p. 43.

⁸³ *Ibid.*, p. 43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 46.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

d'une « réinterprétation⁸⁹ » basée sur « l'expérience d'aujourd'hui⁹⁰ ». Mais, précisément, l'auteur situe au sein de cette expérience « (...) les états de conscience nouveaux de l'homme⁹¹. » Sans chercher à adapter « (...) le message chrétien à l'*ethos* de la société moderne (...) il faut, dit-il, compter avec les acquis irréversibles de la modernité⁹². » Une invitation à réfléchir sur la réception ou la non-réception des enseignements de l'Église à la lumière de ces nouveaux états de conscience, et l'auteur de reconnaître que « (...) le discernement est ici bien délicat⁹³. »

Une reformulation

Nous pourrions parler d'actualisation du dogme par le langage. Pour Geffré, il s'agit à tout prix d'éviter de répéter. Car répéter le dogme peut « (...) engendrer des contresens, des confusions (...) puisque les mots et les concepts assumés par le dogme ont aujourd'hui une autre portée sémantique, une autre signification⁹⁴. » Pourtant, il n'y a pas « (...) création d'un nouveau langage de la foi sans que cela conduise à une réinterprétation du message chrétien⁹⁵. » Ainsi, la recherche d'un nouveau langage, la recherche d'une reformulation du dogme, n'est pas une simple adaptation à la compréhension la plus commune des fidèles, c'est « (...) une opération qui conduit à une réinterprétation du dogme⁹⁶. » Nous retrouvons là les principes de sa philosophie du langage. « Le sens n'est pas sous-jacent aux mots, comme si les mots n'étaient que la pure traduction d'une intentionnalité (...)⁹⁷. » Le langage est le « (...) lieu même du sens et quand on change le langage, on change le sens. C'est ce que l'auteur appelle une conception « hylémorphique du langage⁹⁸ ». De même « (...) qu'on ne peut pas dissocier l'âme du corps, on ne peut pas dissocier l'âme du langage de son véhicule, de son corps textuel⁹⁹. »

⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

⁹² *Ibid.*, p. 48.

⁹³ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 50.

De ces quatre stries appliquées par Geffré à la lecture de la théologie conciliaire, nous reconnaissons une herméneutique appliquée au triptyque Écriture-Tradition-Dogme. Empreinte d'une philosophie du langage, son approche herméneutique se situe dans une double tension. Tension entre la question initiale qui a produit le texte et la question du lecteur face au texte. Tension entre un texte riche de sa tradition, de l'Écriture, et de ses dogmes, et un monde contemporain qui dans son état de conscience l'appelle à l'ouverture.

C'est cette double tension inspirée de ces concepts offerts par Geffré, qui va guider l'application que nous allons proposer pour notre thèse.

3.2. Double tension

L'aspect critique s'insère dans la démarche herméneutique que nous choisissons d'appliquer. Nous le définissons comme une prise de distance à l'égard du texte étudié en raison du champ de questionnements qui guide notre propre analyse. Dès lors, c'est l'ensemble de notre analyse qui est critique. Une critique conduite par une démarche herméneutique que nous axons autour de deux tensions.

- Tension, nous l'avons dit, entre la question initiale qui a guidé la construction du texte et la question que nous dicte notre recherche.
- Tension, de plus, entre la richesse du texte caractérisé par le triptyque Écriture-Tradition-Dogme et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui.

Ceci induit une lecture caractérisée par quatre points :

- Pour chaque texte que nous nous efforçons d'analyser, nous serons attentif à redéfinir la question qui a inspiré le texte.
- Pour chaque texte, nous veillerons à préciser quelle question suscite notre analyse. Ces deux premiers points pour atteindre ce que Geffré appelle le nouvel horizon du texte.
- Pour chaque texte, nous nous efforcerons de retenir la richesse du triptyque Écriture-Tradition-Dogme.

- Pour chaque texte, nous garderons une attention particulière à revisiter le contenu théologique des textes à la lumière de l'appel des consciences contemporaines. Le concept de « dialogue prophétique¹⁰⁰ » guidera cette lecture. Nous le mettrons alors en perspective avec le concept de dialogue chez Wojtyla. Ce sont ces deux concepts qu'il nous faut synthétiser maintenant.

En effet, la confrontation entre ces deux concepts de dialogue cristallisera la dimension critique intrinsèque à toute la démarche herméneutique : le concept proposé par Bevans et Schroeder qui s'offre comme une vision missionnaire pour le XXI^e siècle et le concept développé par Wojtyla qui se présente comme une application de l'ecclésiologie du concile Vatican II pour l'Église du XXI^e siècle.

3.3. Le dialogue prophétique

Bevans, auteur des *Modèles de théologie contextuelle*, est professeur de théologie à l'Union de théologie catholique à Chicago. Schroeder, est membre de l'Institut Anthropos, il est professeur agrégé de missiologie à l'union de théologie catholique.

Le dialogue prophétique

La dernière partie de leur document propose un modèle pour la mission qui est pertinent dans le contexte du XXI^e siècle et pour le début du troisième millénaire. Il peut être résumé par l'expression utilisée par les auteurs comme « *mission as prophetic dialogue*¹⁰¹ ». Ce concept est le résumé de ce que Bevans et Schroeder considèrent comme les trois tendances qui ont marqué la théologie de la mission au cours du XX^e siècle. Ce concept définit la mission comme une participation à la mission de la trinité. Il considère aussi la mission comme une continuation de la mission de Jésus, prêchant, servant et témoignant de la justice et du Règne de Dieu déjà partiellement présent. Enfin, il considère la mission comme une proclamation du Christ en tant que Sauveur du monde¹⁰². « *Mission as prophetic dialogue* » est « (...) la participation à la vie dialogique de la mission trinitaire et doit être dans un triple dialogue¹⁰³. »

¹⁰⁰ BEVANS, SCHROEDER. *Constants in Context...*, p. 291.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 281.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 346.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 348.

Le triple dialogue

Tout d'abord, un dialogue avec les pauvres « (...) qui constitue la majorité de ses membres. » Deuxièmement, un dialogue avec la culture qui « (...) exige que la mission construite et critique la culture humaine, évitant l'effet de nivellement de la culture¹⁰⁴. » Troisièmement, « (...) le dialogue avec les autres religions, tout en maintenant la conviction que Jésus est le Chemin, la Vérité et la Vie (Jn 14, 6)¹⁰⁵. » Ce triple dialogue, développé par les théologiens Bevans et Schroeder, définit la mission comme dialogue prophétique.

3.4. Le dialogue wojtylien

Si l'onto-phénoménologie wojtylienne place la liberté de l'homme et sa conscience comme principe anthropologique – au risque que l'homme en fasse mauvais usage, dira Buttiglione¹⁰⁶ –, c'est bien elle qui fonde le concept de dialogue chez Wojtyla. Ce concept¹⁰⁷ s'enracine dans la vision de Wojtyla sur le concile Vatican II et sur l'Église postconciliaire dans un souci de « dialogue avec le monde¹⁰⁸ ». Son fondement est la prise en considération « (...) du dialogue entre Dieu et l'homme qui est le noyau ontologique de l'histoire humaine (...) et qui se laisse percevoir en cette radicale obéissance de l'humanité du Christ au Père et qui se prolonge sacramentellement dans la vie de l'Église¹⁰⁹. » À la différence de l'approche de Bevans et Schroeder donc, le concept de dialogue wojtylien est systématisé par un noyau ontologique, par une structure définie, et à chaque fois justifié et porté par la notion d'attitudes. Trois traits de systématisation sont à retenir.

- Le noyau ontologique du dialogue. Ce noyau ontologique correspond au dialogue entre Dieu et l'homme dans le but de transmettre la vérité. Nous parlons de mouvement déductif ou de vision déductive. Ancré dans l'onto-phénoménologie wojtylienne, ce concept a deux caractéristiques. Premièrement, il est marqué par un déterminisme ontologique qui rendra compte en temps et lieu de la dimension transcendante de la personne. Déterminisme justifié par ce que Buttiglione nomme « (...) la radicale obéissance de l'humanité du Christ au Père¹¹⁰. » Deuxièmement :

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 349.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 349.

¹⁰⁶ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 257.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

attentif à son rapport au monde, il est marqué par la dimension immanente justifiée par son rapport à la conscience. Ce caractère onto-phénoménologique du concept de dialogue wojtylien porte et structure alors la mission de l'Église qui est « (...) la communication à d'autres de la rencontre existentielle de chacun avec la vérité¹¹¹. »

- La structure du dialogue. Parce que le chrétien – par la sacramentalité de l'Église – « (...) participe à l'action du Christ dans le monde comme à sa souveraineté sur le monde (...) ¹¹² », il prend conscience de sa participation à « (...) la triple fonction du Christ. Fonction sacerdotale, prophétique et royale¹¹³. » Ancré dans un déterminisme ontologique, le sacerdoce des laïcs s'ancre dans le dialogue de Dieu à l'humanité¹¹⁴. Un dialogue qui sert la communion ecclésiale comme témoignage chrétien : les attitudes¹¹⁵.
- L'attitude. « Postures » ou « attitudes »¹¹⁶, ces concepts accompagnés par celui de dialogue sont le fruit de la créativité de la foi. Ils signifient la maturité de l'Église dans son rapport au monde¹¹⁷. « L'attitude fondamentale » est celle du témoignage, celle de la communion ecclésiale. La mission de l'Église consiste alors « (...) à accueillir le témoignage de Dieu lui-même et à y répondre par le sien propre. »¹¹⁸ Il est accompagné de « l'attitude de participation », qui naît « (...) de l'émergence dans la conscience de l'appartenance au Christ (...) dans sa triple fonction sacerdotale. »¹¹⁹ Wojtyla pose alors « (...) l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne. » Elles consistent en une attention accrue aux « (...) aspirations humaines fondamentales pour soi et pour les autres. »¹²⁰ De l'attitude d'identité humaine, naîtra l'attitude œcuménique¹²¹. De l'attitude de responsabilité chrétienne, naîtra l'attitude apostolique¹²².

¹¹¹ *Ibid.*, p. 303.

¹¹² *Ibid.*, p. 303.

¹¹³ *Ibid.*, p. 303.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 265.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 302-303.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 321.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 321.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 302-303.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹²¹ Cf. *Ibid.*, p. 308.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 316.

4. Conclusion

Ce cinquième chapitre consiste à proposer notre cadre de procédures de recherche. Trois objectifs spécifiques servent l'objectif général de la thèse : celui de systématiser le contenu théologique du concept de nouvelle évangélisation à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

Trois objectifs spécifiques que nous nommons à nouveau : celui de définir le *texte fondateur* pour conduire notre étude à partir des référents théologiques suggérés par Jean-Paul II ; celui d'analyser le concept de nouvelle évangélisation à partir de ces référents théologiques ; celui enfin, d'en proposer une synthèse théologique à travers trois regards synoptiques successifs.

Ce sera donc le but de la troisième partie de thèse d'*analyser* chacun des trois référents théologiques retenus. Dans l'ordre : la mise à jour des bases théologiques – chapitre VII et VIII –, l'analyse de la vision de Wojtyla sur le concile Vatican II – chapitre X –, l'analyse de l'exhortation postsynodale sur l'Amérique, – chapitre XII –.

Ce sera donc le but de la troisième partie de thèse que de *synthétiser* chacun des trois référents théologiques à partir de chacun des trois regards synoptiques. Le regard synoptique I donnera le chapitre IX, le regard synoptique II le chapitre XI, et le regard synoptique III le chapitre XIII.

Abordons maintenant le chapitre VI de la thèse. Il conclut la deuxième partie de thèse et honore notre premier objectif spécifique de thèse : l'analyse de la lettre apostolique de Jean-Paul II *Tertio Millennio Adveniente* publiée en 1994. Il a pour but de nous suggérer les référents théologiques, et cela à la lumière de la vision pastorale que Jean-Paul II offre dans notre *texte fondateur*.

CHAPITRE VI

ANALYSE DE LA LETTRE APOSTOLIQUE

TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE

1. Introduction

Après avoir mis en évidence, en première partie de notre travail, le bien-fondé de notre objectif général de thèse, après avoir systématisé cet objectif en trois objectifs spécifiques dans la deuxième partie – au chapitre V –, la matière du présent chapitre VI nous permet de répondre au premier de ces objectifs spécifiques : déterminer le texte le plus approprié pour offrir les référents théologiques nécessaires à notre étude, texte que nous reconnaitrons comme *texte fondateur*.

Les premières lignes de la première publication officielle du pape Jean-Paul II – l'encyclique *Redemptor Hominis*¹ – nous disent que le souverain pontife a abordé sa charge apostolique dans la perspective de l'« an 2000² ». L'avènement du « grand jubilé³ » déterminait déjà l'orientation pastorale de l'ensemble de son pontificat⁴. Quinze années après, il publie la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* qui a pour but de préparer l'Église « (...) à ce rendez-vous (...)»⁵, et dans laquelle il en livre le plan préparatoire⁶. Dans l'état de la question, deux auteurs présentent ce texte comme étant par excellence celui susceptible de conduire notre objectif général de thèse : nous parlons de Trobajo Díaz et d'Illanes.

¹ « Le moment où (...) Dieu m'a confié, dans son dessein mystérieux, le service universel lié au Siège de Pierre à Rome, est déjà bien proche de l'an 2000. » JEAN-PAUL II. *RH*, n° 1, p. 17, dans TÉQUI. *Les encycliques...*, 957 p.

² *Ibid.*, p. 17-18.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ « Il est difficile de dire dès maintenant comment cette année-là marquera le déroulement de l'histoire humaine, et ce qu'elle sera pour chaque peuple, nation, pays et continent, bien que l'on essaie dès maintenant de prévoir certains événements (...). Nous sommes nous aussi, d'une certaine façon, dans le temps d'un nouvel avent, dans un temps d'attente (...). » *Ibid.*, p. 17-18.

⁵ *Idem*, *TMA*, n° 21, p. 27.

⁶ Cf. *Ibid.*, n° 57, p. 66-68.

De cette lettre, nous extrairons les référents théologiques nécessaires à notre étude – leur analyse correspond au second objectif spécifique de thèse –, et ce faisant, nous systématiserons la théologie pastorale de Jean-Paul II, ce que Trobajo Díaz et Illanes ne font pas directement.

De ces deux auteurs – et à titre d'introduction –, rappelons les points essentiels qui émergent de leur analyse succincte de la lettre *Tertio Millennio Adveniente*. Trobajo Díaz lie le contenu théologique de cette lettre et à l'exhortation apostolique postsynodale *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI et au concile Vatican II. Deux références qui, selon lui, dictent la théologie pastorale du pape sous-jacente à cette lettre⁷. Illanes considère quant à lui, que peu de textes dans le pontificat de Jean-Paul II expriment la réalité de cette nouveauté de l'Évangile avec autant de force que cette lettre⁸. Sans l'explicitier, il souligne que la théologie pastorale du pape est déterminée par le fait que « Le Christ transcende le temps, qu'il est le même hier, aujourd'hui et ce, pour toujours (*TMA* 2), et que pourtant, par (...) l'incarnation, Dieu s'introduit dans l'histoire. L'éternité est entrée dans le temps (*TMA* 9 ; 10 ; 56).⁹ » La théologie pastorale de Jean-Paul II a donc pour étude « (...) l'économie du salut. Par la qualité éternelle du Verbe, cette théologie pose les coordonnées de base de l'exister humain¹⁰. » C'est dans cette vision pastorale que Jean-Paul II va user généreusement de l'expression nouvelle évangélisation.

Pour notre part, nous observons que Jean-Paul II articule cette lettre autour de deux segments. Le premier segment – le cadre intemporel de la lettre – enveloppe la lettre par deux premières stries, alors qu'au cœur de la lettre – le cadre temporel de la lettre – le second segment offre une troisième strie. C'est de ce second segment que notre acte de lecture fait émerger les trois référents théologiques que Jean-Paul II mentionne en lien direct avec la nouvelle évangélisation¹¹.

⁷ Cf. TROBAJO DÍAZ. “Evangelización...”, in *Studium Legionense*, n° 39, p. 35-36.

⁸ Cf. ILLANES. “Perspectivas...”, in *Scripta theologica*, p. 759.

⁹ *Ibid.*, p. 760.

¹⁰ *Ibid.*, p. 759-760.

¹¹ À quatre reprises dans cette lettre, Jean-Paul II nommera la nouvelle évangélisation. La dernière fois pour y rappeler la place centrale réservée à l'Esprit Saint. « L'Esprit est aussi pour notre époque *l'agent principal de la nouvelle évangélisation* (...). » JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 45, p. 56.

2. Premier segment

Le premier segment assume deux des trois stries annoncées. L'agencement de ces deux stries est confirmé par les titres du premier et du dernier chapitre de l'ouvrage et rappelle par ailleurs que le contenu théologique de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* se trouve comme enchâssé entre ces deux stries. Chacune d'elles cite différemment le même verset de l'épître aux Hébreux (He 13, 8) : le titre du premier chapitre pour souligner que « Jésus-Christ est le même hier et aujourd'hui (...) »¹², et le titre du cinquième pour affirmer que cela est « à jamais »¹³.

Ce ne sera que dans le deuxième segment où la lettre offrira son cadre temporel : du concile Vatican II au jubilé de l'an 2000. Il nous y suggérera les référents théologiques qui dicteront principalement notre acte de lecture.

2.1. Cadre intemporel

L'ancrage de la lettre dans le mystère du Verbe fait chair transcende le temps (chapitre I) et assume le temps (chapitre V). Ces deux stries définissent le premier segment de la lettre. Nous les avons présentées dans le chapitre V de la thèse comme systématisation de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II. Ce sera le second segment qui, à travers la troisième strie, regarde le rapport au temps, la théologie du *kairos* (chapitres II, III, IV). Une vision pastorale qui s'enracine dans une théologie du Verbe fait chair et qui se consacre à l'étude de son dévoilement.

Jésus-Christ, le même hier et aujourd'hui

Si le prologue de la lettre est une méditation succincte de la théologie de l'Incarnation (Ga 4, 4) au regard « (...) du troisième millénaire de l'ère nouvelle (...) »¹⁴, l'ensemble du chapitre I correspond à un long développement théologique sur « le mystère du Verbe fait

¹² *Ibid.*, n° 2, p. 4.

¹³ *Ibid.*, n° 56, p. 65.

¹⁴ *Ibid.*, n° 1, p. 3.

chair (Jn 1, 14)¹⁵ ». Précisément, à la lumière du Verbe éternel (Jn 1, 14)¹⁶, le pape emprunte le contenu de l'Évangile de Luc pour y souligner la « (...) description concise des circonstances de la naissance de Jésus (...) »¹⁷, jusqu'à retenir le fait que « (...) jamais dans l'histoire de l'homme autant de choses n'ont dépendu du consentement de la créature humaine qu'à ce moment-là¹⁸. » Il s'agit bien des deux premières stries issues de la vision pastorale de Jean-Paul II, stries qui fondent sa théologie pastorale.

La mise en parallèle de ces deux évangélistes permet à la lettre d'affirmer que « la naissance de Jésus » correspond bien à « (...) l'Incarnation du Verbe éternel, consubstantiel au Père. »¹⁹ Le pape exhorte alors l'Église à la contemplation du Verbe « (...) Principe et archétype de toutes les choses créées par Dieu dans le temps²⁰. » Puisque dans « la plénitude du temps », le Verbe a assumé toutes choses créées, cela leur donne – selon l'expression même du pape – une « valeur cosmique »²¹. Le monde des créatures « (...) se présente comme cosmos, c'est-à-dire comme univers ordonné (...) et renouvelé²². » Unique médiateur « (...) entre Dieu et les hommes (...) »²³, le Verbe révèle à l'homme qui est la fine pointe du cosmos – « (...) comme l'affirme de façon suggestive le concile Vatican II (GS 22) –, la grandeur de sa vocation²⁴. » Une vocation qui est une élévation de la nature humaine de l'homme à « (...) une dignité sans égale (GS 22)²⁵. » Par l'Incarnation et en vue de la Rédemption, c'est bien l'homme que le Verbe est venu illuminer et sauver. Ce grand événement de l'Incarnation donc, que les historiens non chrétiens se limitent à mentionner²⁶, est mis en pleine lumière dans la lettre apostolique par l'auteur de l'épître aux Hébreux qui précise qu'après avoir « (...) à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis aux Pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils (He 1, 1-2)²⁷. »

¹⁵ *Ibid.*, n^{os} 2-8, p. 4-13.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, n^o 3, p. 5.

¹⁷ *Ibid.*, n^o 2, p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, n^o 2, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, n^o 3, p. 6.

²⁰ *Ibid.*, n^o 3, p. 6.

²¹ *Ibid.*, n^o 3, p. 6.

²² *Ibid.*, n^o 3, p. 6.

²³ *Ibid.*, n^o 3, p. 6.

²⁴ *Ibid.*, n^o 4, p. 6-7.

²⁵ *Ibid.*, n^o 4, p. 7.

²⁶ Cf. *Ibid.*, n^o 3, p. 7.

²⁷ *Ibid.*, n^o 5, p. 8-9.

C'est par cette réalité théologique que le pape situe la différence entre le christianisme et les « autres religions²⁸ ». Pour le christianisme, le point de départ est « (...) l'Incarnation du Verbe où (...) ce n'est plus seulement l'homme qui cherche Dieu, mais c'est Dieu qui vient en personne chercher l'homme (...)»²⁹. » La vie chrétienne est par conséquent dit-il, une « (...) réponse de foi à un Dieu qui se révèle (...) réponse rendue possible par cet homme unique qui est en même temps le Verbe consubstantiel au Père (...). En cet Homme, la création entière répond à Dieu³⁰. » Ce sera la troisième strie de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II, puisque cette réponse de la foi s'éclaire par le concept de *kairos* : ici, le jubilé de l'an 2000.

La théologie pastorale développée par Jean-Paul II porte sur la théologie du Verbe incarné jusqu'à prendre en compte la réponse de foi de l'Église et celle du croyant. Le cadre temporel de la lettre met ceci en exergue à partir de la théologie de l'Église qui est vue comme lieu de la religion temporelle de la rédemption³¹. Jean-Paul II peut ainsi terminer ce chapitre par l'affirmation que cette religion du Christ est celle où « (...) l'on demeure dans le cœur de Dieu (Ga 4, 6) », celle où « (...) l'homme crie vers Dieu (He 5, 7) » dans la foi, celle où l'homme est « (...) aussi fils, à la ressemblance du Christ (Ga 4, 7). Ce qui est l'œuvre de l'Esprit en l'homme (1 Co 2, 10). »³² Il s'agit d'une religion christocentrique vécue dans le *tempus Ecclesiae*.

Jésus-Christ, le même à jamais

Dans le dernier chapitre de la lettre – chapitre V –, le pape aborde le fait que « Jésus-Christ est le même (...) à jamais (He 13, 8)³³. » Le *tempus ecclesiae*³⁴ est éclairé par le mystère du « grain de sénevé » où l'Église, appelée à devenir un grand arbre, est « (...) capable de couvrir de ses frondaisons toute l'humanité (Mt 13, 31-32). »³⁵

²⁸ *Ibid.*, n° 6, p. 9.

²⁹ *Ibid.*, n° 6, p. 9-10.

³⁰ *Ibid.*, n° 6, p. 10.

³¹ Cf. *Ibid.*, n° 7, p. 11-12.

³² *Ibid.*, n° 8, p. 13.

³³ *Ibid.*, n° 56, p. 65.

³⁴ Cf. *Ibid.*, n° 56, p. 65.

³⁵ *Ibid.*, n° 56, p. 65.

L'Église est en fait ce « levain (Mt 13, 33)³⁶ » où, dira-t-il, « (...) le Christ, levain divin, pénètre plus profondément le présent de la vie de l'humanité, propageant l'œuvre du salut accomplie dans le mystère pascal³⁷. » La théologie pastorale développée par Jean-Paul II – dans la ligne de *Lumen Gentium* comme de l'encyclique *Ecclesiam Suam*³⁸ de Paul VI – associe christologie et ecclésiologie. « L'Église ne vise qu'un but : (...) continuer, sous la conduite de l'Esprit Paraclet, l'œuvre du Christ lui-même (...)»³⁹. »

L'Église pour continuer et accomplir l'œuvre du Verbe incarné : tel est le thème de ce chapitre V de la lettre apostolique. Il passe ainsi en mémoire la « mission de l'Église » à l'« intérieur de la famille humaine universelle » depuis les « temps apostoliques »⁴⁰. Une mission que Jean-Paul II considère de première évangélisation et de laquelle il peint un tableau synthétique. Une « première évangélisation » qui a d'abord touché la « région de la mer Méditerranée. »⁴¹ Le premier millénaire se caractérise par l'expansion de l'Église dans « tout le continent européen », puis jusqu'au « cœur de l'Asie, en Inde et en Chine. » La fin du XV^e siècle pour sa part, avec sa découverte de l'Amérique, marque le début de l'évangélisation de « ce grand continent »⁴². Simultanément, alors que « (...) les rivages subsahariens de l'Afrique accueillaient la lumière du Christ, saint François-Xavier, patron des missions, va jusqu'au Japon⁴³. » Fin XVIII^e début XIX^e siècle, un laïc, André Kim, apporte le christianisme en Corée, tandis que l'Évangile rejoint la péninsule indochinoise, mais aussi l'Australie et les îles du Pacifique⁴⁴ et que le XIX^e siècle connaît « (...) une grande activité missionnaire parmi les peuples de l'Afrique⁴⁵. »

Autant d'actions qui, pour Jean-Paul II, inscrivent l'Église dans la réalité du *Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais* pour l'ouvrir au monde. C'est ce qui semble être son analyse du concile Vatican II⁴⁶.

³⁶ *Ibid.*, n° 56, p. 65-66.

³⁷ *Ibid.*, n° 56, p. 66.

³⁸ Cf. *Ibid.*, n° 56, p. 66.

³⁹ *Ibid.*, n° 56, p. 66.

⁴⁰ *Ibid.*, n° 57, p. 66.

⁴¹ *Ibid.*, n° 57, p. 66.

⁴² *Ibid.*, n° 57, p. 66.

⁴³ *Ibid.*, n° 57, p. 66-67.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, n° 57, p. 67.

⁴⁵ *Ibid.*, n° 57, p. 67.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, n° 57, p. 67.

En effet, il renvoie au décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église⁴⁷. Puis, il cite la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (§10) plongeant l'Église dans sa foi en l'unique « Sauveur », lui qui est le même « hier, aujourd'hui et à jamais », et qui consacre l'Église pour qu'elle s'adresse « (...) à tous les hommes afin d'éclairer le mystère de l'homme. »⁴⁸

Vers le second segment

C'est donc bien à la lumière du Christ – *le même hier, aujourd'hui et à jamais* –, agissant par l'Église, que Jean-Paul II articule la deuxième partie de sa lettre apostolique, celle qui correspond au *cadre temporel* de la lettre.

Dès lors, le chapitre II nous introduira à la réalité du jubilé ; le chapitre III explicitera la préparation globale du jubilé dans l'économie ecclésiale ; le chapitre IV regardera la préparation immédiate du jubilé. Mais avant de résumer ce cadre temporel au sein duquel nous seront donnés les *référents théologiques* recherchés, retenons ici l'essentiel de ce cadre intemporel visité.

2.2. Résumé

Le cadre intemporel de la lettre *Tertio Millennio Adveniente* – premier segment de la lettre – offre une théologie du Verbe incarné justifiée par les Évangiles de Jean et de Luc. Le Verbe, consubstantiel au Père, est ainsi considéré comme Principe⁴⁹ et archétype de toutes les choses créées par Dieu auxquelles il offre par son Incarnation rédemptrice un ordre cosmique renouvelé.

Ainsi, depuis l'inauguration de sa Rédemption qui marque et définit le *tempus ecclesiae*, le Christ y est présenté comme celui qui conduit cette *religion de la rédemption* à travers la foi de l'Église. Telle est la vision pastorale que le pape Jean-Paul II pose sur les textes fondateurs du concile Vatican II : le décret *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire ; la

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, n° 57, p. 67.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 57, p. 67.

⁴⁹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

constitution apostolique *Gaudium et Spes* ; la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*. Retenons aussi le lien établi avec l'encyclique *Ecclesiam Suam* du pape Paul VI.

Systématisation de la théologie pastorale

Le premier segment de la lettre présente ainsi les deux premières stries caractéristiques de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II : théologie du Verbe fait chair ; étude de son dévoilement en ce *tempus ecclesiae*.

Du Verbe à l'Église et au monde, ce regard appelle les signes des temps – ici l'entrée dans le troisième millénaire – et presse l'Église à un renouveau que le pape identifiera plus en avant de la lettre comme un appel à la nouvelle évangélisation. Cette prise en compte des signes des temps définit la théologie du *kairos* et donc la troisième strie de sa théologie pastorale. Ces trois stries ont été systématisées dans le chapitre V de la thèse à partir du numéro six de la lettre *Tertio Millennio Adveniente*. Telle une introduction, ce numéro six résume la vision pastorale du pape présentée dans l'ensemble de la lettre.

Jean-Paul II circonscrit alors un cadre temporel qui constituera le second segment de la lettre étudiée. C'est à partir de lui que le souverain pontife égraine les différents référents théologiques recherchés, offrant simultanément le cadre temporel de notre thèse.

2.3. Analyse

Par définition, une lettre apostolique est pastorale⁵⁰. En enracinant clairement la lettre *Tertio Millennio Adveniente* dans le mystère du *Verbe*, Jean-Paul II manifeste l'ancrage de sa théologie pastorale dans la théologie du Verbe incarné : première strie reconnue.

À la lumière de la religion de la rédemption, il caractérise sa théologie pastorale par le dévoilement de cette mission du Christ en tant qu'elle est confiée à l'Église : deuxième strie reconnue.

⁵⁰ Cf. MORISSEY. *Les documents pontificaux...*, p. 15.

Deux stries théologiques que le pape justifie par leur enracinement dans les textes fondateurs du concile Vatican II, et par leur vocation à structurer les textes postconciliaires.

Parce que ce dévoilement s'effectue dans un rapport vital aux signes des temps, une troisième strie s'impose à la théologie pastorale de Jean-Paul II : la théologie du *kairos*⁵¹. Ici, il s'agit de cet avènement du jubilé de l'Incarnation du Verbe qui détermine, nous l'avons souligné en introduction à ce chapitre, la dynamique du pontificat de Jean-Paul II, et qui offre par écho à notre étude son cadre temporel. Une théologie pastorale qu'Illanes définit comme une théologie de l'économie du salut, avons-nous rappelé en introduction à ce chapitre VI.

Cette théologie pastorale intègre ainsi la théologie de l'évangélisation qui, elle, est l'annonce du Verbe pour son dévoilement effectif. Le chapitre V de la thèse parle de la théologie de l'évangélisation comme d'une source : une source en tant que l'annonce est nécessaire à l'« économie du salut » dirait le théologien Illanes.

De ce premier segment de la lettre, retenons les différentes stries fondamentales qui scellent la théologie pastorale de Jean-Paul II et donc sa vision pastorale ; gardons la distinction introduite par le pape entre théologie pastorale et théologie de l'évangélisation ; soyons attentif au cadre temporel qui guidera la deuxième partie de ce chapitre et au cœur duquel le pape nous offre les référents théologiques sur la nouvelle évangélisation.

Nous pouvons cependant comprendre la première raison du choix de cette lettre apostolique comme *texte fondateur* à notre thèse : sa densité théologique conduit la systématisation de la théologie pastorale issue de la vision pastorale que Jean-Paul II développe à l'aube de l'an 2000.

⁵¹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

3. Deuxième segment

Avant d'aborder spécifiquement la question du jubilé de l'an 2000 – ce qui est la matière des chapitres III et IV de la lettre – Jean-Paul II propose dans ce chapitre II de la lettre une théologie de la *sanctification du temps*⁵² dans le but d'introduire le lecteur à la teneur théologique des jubilés. Nous n'en retiendrons que les crêtes théologiques.

3.1. Cadre temporel

Fort de la citation de saint Paul (Ga 4, 4), le pape rappelle dans un premier temps que la « plénitude du temps » correspond à la « naissance du Fils de Dieu » par laquelle « l'éternité est entrée dans le temps »⁵³ et par laquelle « (...) le temps des hommes – qui a commencé à la création – a atteint sa plénitude⁵⁴. »

Cette plénitude du temps du cosmos est ainsi celle de « Dieu lui-même⁵⁵ », ce qui implique selon la vision du pape, que l'Église est déjà dans « l'éternité de Dieu⁵⁶ ». La lettre apostolique parle ainsi de la « (...) dernière heure (1 Jn 2, 18), laquelle correspond au temps de l'Église qui durera jusqu'à la Parousie⁵⁷. » Ce *tempus ecclesiae* convoque le croyant à sanctifier le temps, c'est-à-dire, insiste la lettre, à faire du temporel une rencontre avec Dieu⁵⁸. Car « (...) chaque année, chaque jour, chaque moment est inclus dans son Incarnation et dans sa Résurrection pour se retrouver ainsi dans la plénitude du temps⁵⁹. » C'est la raison pour laquelle l'Église souligne les jubilés à l'occasion desquels Jean-Paul II développe ce que notre thèse – à la suite de l'état de la question – appelle la théologie du *kairos* : le temps est assumé par le Verbe certes, mais le Verbe se dévoile à travers le temps jusque dans ses sinuosités.

⁵² Cf. JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 10, p. 15.

⁵³ *Ibid.*, n° 9, p. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, n° 9, p. 15.

⁵⁵ *Ibid.*, n° 9, p. 15.

⁵⁶ *Ibid.*, n° 9, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 10, p. 15.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, n° 10, p. 16.

⁵⁹ *Ibid.*, n° 10, p. 16.

C'est ainsi que Jean-Paul II introduit la thématique du jubilé. Bien qu'il ait « (...) son origine dans l'Ancien Testament, le jubilé prend tout son sens dans l'histoire de l'Église⁶⁰. » L'Ancien Testament parle de libération « *prophetia futuri*⁶¹ ». En effet, c'est Jésus de Nazareth qui, de « la synagogue de sa ville », a réalisé dans sa personne les promesses de « (...) l'année de grâce de la part du Seigneur (Lc 4, 16-30)⁶². » Ainsi, tout jubilé du Nouveau Testament se rapporte à « la mission messianique du Christ⁶³ » et à « l'activité même de Jésus⁶⁴ » à travers l'Église. Que ce soit le jubilé du « mystère de l'Incarnation », ou celui de « l'événement de la Rédemption », à chaque fois l'Église proclame une année de grâce du Seigneur « *in urbe* » et « *extra urbem* »⁶⁵. L'Église multiplie ainsi les jubilés, tantôt pour les personnes, tantôt pour certains événements⁶⁶. La « (...) deux millièème année depuis la naissance du Christ – indépendamment de l'exactitude du calcul chronologique – représente un jubilé extraordinairement important (...) pour l'humanité entière⁶⁷. » Jean-Paul II y ordonnera l'ensemble de son programme pastoral.

3.2. Analyse

Cette considération sur la théologie du temps permet à Jean-Paul II d'établir pour le croyant le rapport entre temps et éternité, puisque c'est le temps qui reçoit le Verbe dans le dévoilement de son œuvre rédemptrice. Chaque jubilé de l'Église est ainsi non seulement un rappel de l'Incarnation du Verbe, mais aussi l'effectivité de ce dévoilement à travers l'Église *in Urbe* et *extra Urbem*. Ce chapitre II de la lettre apostolique développe donc, sans la nommer, une théologie du *kairos* définissant la troisième strie de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II.

Parce que ce jubilé est celui des deux mille ans de l'Incarnation du Verbe, il recouvre une importance primordiale dans cette vision pastorale de Jean-Paul II. Ceci explique le fait que

⁶⁰ *Ibid.*, n° 11, p. 16-17.

⁶¹ *Ibid.*, n° 12, p. 18.

⁶² *Ibid.*, n° 11, p. 17.

⁶³ *Ibid.*, n° 11, p. 17.

⁶⁴ *Ibid.*, n° 11, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, n° 14, p. 21.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, n° 15, p. 22.

⁶⁷ *Ibid.*, n° 15, p. 22.

ce soit cette lettre *Tertio Millennio Adveniente* qui offre la quintessence de la théologie pastorale de Jean-Paul II et nous indique les référents théologiques de la nouvelle évangélisation. Nous avons là les deux raisons pour lesquelles nous avons choisi cette lettre comme *texte fondateur* de notre thèse, et c'est au long de ses chapitres III et IV que les référents théologiques recherchés nous seront suggérés.

4. La préparation du grand jubilé

Ils nous sont suggérés par Jean-Paul II dans le cadre temporel de notre thèse à partir d'une réflexion pastorale sur le concile Vatican II dûment polarisée par le grand jubilé. De fait, exhortant l'Église à un « regard de foi⁶⁸ », Jean-Paul II introduit ce chapitre III sur la « préparation du grand jubilé », par une prise en compte de la « divine Providence »⁶⁹ qui, avec le concile Vatican II, a posé les pierres de fondation qui devaient permettre à l'Église d'entrer dans le grand jubilé de l'an 2000.

Ainsi, dit-il, on « (...) peut affirmer que le concile Vatican II constitue un événement providentiel par lequel l'Église a commencé la préparation immédiate du jubilé du deuxième millénaire⁷⁰. »

4.1. Le concile Vatican II

Ce concile Vatican II donc, le pape le considère « semblable aux précédents » et pourtant, « très différent » puisqu'il est « (...) centré sur le mystère du Christ et de son Église, et en même temps ouvert au monde (le texte est ainsi souligné)⁷¹. »

Bien que Jean-Paul II prenne soin de mettre le concile Vatican II en perspective avec les « (...) expériences et les réflexions de sa période antérieure (...)»⁷², il souligne que l'originalité du concile Vatican II tient en une ouverture caractéristique de son

⁶⁸ *Ibid.*, n° 17, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, n° 17, p. 24.

⁷⁰ *Ibid.*, n° 18, p. 24.

⁷¹ *Ibid.*, n° 18, p. 24.

⁷² *Ibid.*, n° 18, p. 25.

ecclésiologie, quant à son rapport à la « (...) la Parole de Dieu (...) », à son « (...) appel à la vocation universelle à la sainteté (...) », à sa liturgie qu'il considère comme « (...) source et sommet de la vie de l'Église (...) », quant au renouvellement de l'existence de l'Église « (...) au niveau universel et dans les Églises locales (...) », quant à l'attention aux « (...) diverses vocations de l'Église dont celles des laïcs (...) », quant à la « (...) redécouverte de la collégialité épiscopale (...) », quant à l'attention « (...) aux chrétiens des autres confessions (...) aux autres religions (...) », quant à la prise en compte de la « (...) dignité de la conscience personnelle (...) » et du « (...) principe de liberté religieuse (...) », ainsi qu'aux « (...) différentes traditions culturelles (...) »⁷³.

Cette ouverture qui caractérise donc le concile sur bien des fronts, n'évince pas, pour Jean-Paul II, la « richesse de contenu » ainsi que le « (...) ton nouveau, inconnu jusqu'alors, avec lequel les questions ont été présentées lors du concile (...) et qui est le langage de l'Évangile⁷⁴. »

Si nous récapitulons, pour Jean-Paul II le concile Vatican II ouvre la préparation au jubilé de l'an 2000 tel un avent⁷⁵ et se caractérise par son ouverture, par la profondeur de son contenu théologique et par *le ton nouveau, inconnu* jusqu'alors qui est le sien. La conséquence en est que « (...) la meilleure préparation de l'échéance bimillénaire ne pourra donc s'exprimer que par un engagement renouvelé à *appliquer* (c'est ainsi souligné), autant que possible fidèlement, *l'enseignement de Vatican II à la vie de chacun et de toute l'Église*⁷⁶. » C'est ce dernier point – nous le verrons au chapitre X de la thèse – qui caractérise avec le plus de netteté l'interprétation donnée par Wojtyla au concile Vatican II.

⁷³ *Ibid.*, n° 19, p. 26.

⁷⁴ *Ibid.*, n° 20, p. 26-27.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, n° 20, p. 27.

⁷⁶ *Ibid.*, n° 20, p. 27.

4.2. Introduction aux trois référents théologiques

C'est au cœur de cette vision pastorale – unifiant le concile Vatican II et le jubilé de l'an 2000 – que Jean-Paul II présente les référents théologiques de ce qu'il nomme – pour la première fois dans cette lettre – la nouvelle évangélisation⁷⁷.

Premier référent théologique

Le premier référent théologique concerne la « (...) série des synodes commencée après le concile Vatican II : synodes généraux et synodes continentaux, régionaux, nationaux et diocésains⁷⁸. » Jean-Paul II précise en effet que cette série d'événements a pour « (...) thème fondamental l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation⁷⁹. » Précisément, ce sont les exhortations apostoliques postsynodales. Par définition, elles suivent l'événement des synodes et ont pour vocation à constituer le premier référent théologique. Nous y revenons dans quelques paragraphes.

Second référent théologique

Un second référent théologique juxte le précédent. De fait, Jean-Paul II affirme que ce thème – de l'évangélisation et même de la nouvelle évangélisation – a son fondement théologique en dehors de son pontificat. Nous le citons : « (...) *les bases* ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques⁸⁰. »

Troisième référent théologique

Pourtant, dans son développement, le pape revient au premier référent théologique et affirme à nouveau au sujet de la série de ces synodes :

⁷⁷ Il est à noter que sur les quatre fois où la lettre utilise l'expression *nouvelle évangélisation*, trois sont reliées aux synodes (deux fois au n° 21, une fois au n° 38). La quatrième fois est en rapport à la mission de l'Esprit Saint (n° 45).

⁷⁸ *Ibid.*, n° 21, p. 27.

⁷⁹ *Ibid.*, n° 21, p. 27.

⁸⁰ *Ibid.*, n° 21, p. 27.

Ils font déjà par eux-mêmes partie de la nouvelle évangélisation : car ils résultent de la conception du concile Vatican II sur l'Église ; ils donnent une grande place à la participation des laïcs, dont ils déterminent la responsabilité spécifique dans l'Église ; ils sont l'expression de la force que le Christ a donnée à tout le peuple de Dieu, le rendant participant de sa mission messianique, mission prophétique, sacerdotale et royale⁸¹.

Jean-Paul II nous offre là un troisième référent théologique : son interprétation du concile Vatican II. C'est d'ailleurs à cet endroit du texte qu'il fait directement le lien avec le deuxième chapitre de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* qui « (...) contient des affirmations très claires au sujet des laïcs. » Il s'agit bien de préparer le jubilé de l'an 2000 « (...) dans une conscience nouvelle de la mission salvatrice reçue du Christ (...) »⁸² pour tous et par tous.

Enfin, dans une nouvelle résurgence de la thématique de la prise de conscience de l'Église durant le concile⁸³, Jean-Paul II fait le lien entre les synodes déjà cités dans notre texte, et leurs exhortations postsynodales. La prise de conscience de l'Église de sa mission en vue du jubilé de l'an 2000 « (...) se manifeste dans les exhortations postsynodales consacrées à la mission des laïcs, à la formation des prêtres, à la catéchèse, à la famille, à la valeur de la pénitence et de la réconciliation dans la vie de l'Église et de l'humanité, et (...) à la vie consacrée⁸⁴. » Ce seront donc, à ce stade de la recherche, ces exhortations qui composeront le dernier référent théologique recherché.

Nous avons donc ici l'indication des trois référents théologiques. Ils offrent une seconde raison au choix de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* comme *texte fondateur* à notre thèse.

⁸¹ *Ibid.*, n° 21, p. 27-28.

⁸² *Ibid.*, n° 21, p. 28.

⁸³ « À toutes les époques, et plus particulièrement à la nôtre, le devoir fondamental de l'Église – comme je le rappelais dans ma première encyclique qui avait valeur de programme – est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la conscience (nous soulignons) et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ. » *Idem*, *RM*, n° 4, p. 15.

⁸⁴ *Idem*, *TMA*, n° 21, p. 28.

5. Présentation des trois référents théologiques

Les trois référents théologiques sont circonscrits dans le second segment de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*, dans son cadre temporel donc, celui retenu par notre thèse, et qui s'étend du concile Vatican II jusqu'au jubilé de l'an 2000.

Pour Jean-Paul II, ce concile Vatican II se caractérise par son ouverture, la grande richesse de son contenu théologique, ainsi que par le ton évangélique qui le caractérise. Tel un avent, son *application* est considérée par le pape comme la meilleure façon de se préparer au jubilé de l'an 2000. Une application qui est le fruit d'une *prise de conscience* progressive par l'Église de sa mission salvatrice reçue du Christ. C'est ainsi dans cette dynamique pastorale que les référents théologiques sont dévoilés pour une mise en application du concile Vatican II.

5.1. Le concile Vatican II et les référents théologiques

Les synodes postconciliaires se situent dans cette prise de conscience et dans cette application du concile Vatican II. Cette réalité les inscrit de facto dans la thématique de l'évangélisation et même la nouvelle évangélisation, dira Jean-Paul II. Parce que les exhortations apostoliques postsynodales, fruits de ces synodes, portent sur le contenu théologique de l'évangélisation, nous avons là les textes à retenir, le premier référent théologique.

C'est en introduisant ces synodes postconciliaires, nous l'avons vu, que le pape pointe l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI comme porteuse des bases de l'évangélisation et même de la nouvelle évangélisation à la suite de la théologie du concile Vatican II. Le second référent théologique est donc cette exhortation de Paul VI.

Si ces deux premiers référents théologiques sont, pour Jean-Paul II, le fruit de l'application du concile Vatican II, ils appellent la lecture que le pape fait de ce dit concile. Nous avons là le troisième et dernier référent théologique.

Les exhortations postsynodales de Jean-Paul II, l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI et l'interprétation wojtylienne du concile Vatican II constituent le trépied que nous retenons de l'analyse de cette lettre apostolique en vue d'étudier le contenu théologique de la nouvelle évangélisation à la lumière de la vision pastorale de Jean-Paul II⁸⁵.

Toutefois, du fait même que Jean-Paul II précise que l'une de ces exhortations apostoliques – comme le synode qui l'a précédée – est la seule à avoir nominalement pour thème la nouvelle évangélisation, c'est cette dernière que nous retenons pour notre étude⁸⁶. Il s'agit de l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Amérique sur laquelle la lettre revient expressément⁸⁷. Il nous semble important de nous y arrêter.

5.2. Le troisième référent théologique

Le pape Jean-Paul II aborde ensuite dans le chapitre IV de la lettre ce qu'il appelle la préparation « immédiate⁸⁸ » de l'événement jubilaire et qu'il répartit en deux phases : la première appelée « antépréparatoire⁸⁹ », et la seconde intitulée « préparation proprement dite⁹⁰. » C'est dès la première phase que Jean-Paul II introduit l'exhortation sur l'Amérique. C'est donc sur cette première phase que nous allons particulièrement nous arrêter.

Première phase préparatoire

La lettre intitule la première phase préparatoire au jubilé, la phase antépréparatoire. Cette première phase se voulait « intrinsèquement christologique⁹¹ » afin de susciter « (...) un réveil de la vie théologale de l'Église pour que la célébration jubilaire confirme chez les chrétiens d'aujourd'hui la foi en Dieu qui s'est révélé dans le Christ (...), l'espérance qui

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, n° 18, p. 24.

⁸⁶ Ceci permet par surcroît de circonscrire l'analyse des différents référents théologiques dans la troisième partie de thèse.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, n° 38, p. 49-50.

⁸⁸ *Ibid.*, n° 29, p. 37-38.

⁸⁹ *Ibid.*, n° 31, p. 38.

⁹⁰ *Ibid.*, n° 39, p. 51.

⁹¹ *Ibid.*, n° 31, p. 38.

les tourne vers l'attente de la vie éternelle (...), la charité qui les fait se dépenser généreusement au service de leurs frères⁹². »

De cet axe théologal, deux aspects sont alors abordés par le pape. Celui de l'action de grâce où « (...) les chrétiens devaient se mettre, dans une admiration et foi renouvelées, face à l'amour du Père qui a donné son Fils (...), et le don de l'Église, fondée par le Christ comme sacrement (LG 1)⁹³. » Celui de l'examen de conscience à l'égard du contenu théologique du concile Vatican II⁹⁴ jusqu'à la question de sa « non réception⁹⁵ ».

C'est au regard de cette première phase antépréparatoire, ancrée dans une attitude théologale, qualifiée de la prise de conscience de la richesse théologique du concile Vatican II, que le pape Jean-Paul II – attentif à la demande des cardinaux et évêques – se fait l'écho du besoin « (...) d'autres *synodes de caractère continental* (c'est le texte qui souligne), à la suite de ceux qui ont déjà été tenus pour l'Europe et pour l'Afrique (...) et à la lumière de celui qui traite de la problématique de la nouvelle évangélisation (...)»⁹⁶.

Retenons donc ce fait : le synode sur l'Amérique se présente comme le seul ayant formellement pour thème la *problématique de la nouvelle évangélisation*, il se présente comme une valeur exemplaire pour ceux à venir.

C'est cette première phase antépréparatoire au jubilé de l'an 2000 qui introduit les synodes continentaux postconciliaires tous appelés à se dérouler à la lumière de celui sur l'Amérique, seul traitant formellement de la nouvelle évangélisation.

- Il s'agira du « (...) synode pour l'Asie, où se pose plus intensément la question de la rencontre du christianisme avec les cultures et les religions locales très anciennes (...) et où il y a un défi pour l'évangélisation. »
- Il sera question du « synode régional pour l'Océanie (...) où il y a, entre autres éléments, des populations aborigènes (...) et pour lesquelles il ne faudrait pas

⁹² *Ibid.*, n° 31, p. 39.

⁹³ *Ibid.*, n° 32, p. 39-40.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, n° 36, p. 46.

⁹⁵ *Ibid.*, n° 36, p. 46.

⁹⁶ *Ibid.*, n° 39, p. 49-50.

négliger le thème de la rencontre du christianisme avec ces formes très anciennes de religiosités (...). »⁹⁷

C'est donc l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Amérique *Ecclesia in America* que nous retenons comme troisième référent, par ailleurs le plus proche de l'événement jubilaire bimillénaire si cher à la vision pastorale de Jean-Paul II.

Deuxième phase préparatoire

Répartie sur les trois années qui précédaient directement le jubilé, cette deuxième et dernière phase préparatoire a été voulu par Jean-Paul II comme une mobilisation théologique de l'Église. Elle a donc une structure « (...) théologique trinitaire (...) centrée sur le Christ, Fils de Dieu fait homme⁹⁸. »

- Le thème général de la première année de cette dernière phase préparatoire était « Jésus-Christ, unique Sauveur du monde, hier, aujourd'hui et à jamais (He 13, 8) » avec comme sujet à traiter : « la redécouverte du Christ Sauveur et Évangéliste⁹⁹, dans une « attention renouvelée à la Bible¹⁰⁰ », mais aussi « à la grâce du baptême¹⁰¹. » Cette année 1997 centrée sur la foi¹⁰², était un appel renouvelé à la sainteté¹⁰³.
- Le thème général de la deuxième année préparatoire de cette dernière phase était « l'Esprit Saint et sa présence sanctificatrice à l'intérieur de la communauté des disciples du Christ¹⁰⁴. » Redécouvrir¹⁰⁵ l'action de l'« (...) *Agent principal de la nouvelle évangélisation* (le texte souligne)¹⁰⁶ », le redécouvrir spécialement par le sacrement de confirmation et tous les charismes de la vie chrétienne, rôles et ministères qu'il suscite (cf. 1 Co 12, 1-11)¹⁰⁷, tel était l'objectif de cette année 1998 centrée sur la vertu théologique de « l'espérance¹⁰⁸ ».
- Le thème général de la troisième année de cette phase préparatoire devait « élargir les horizons des croyants selon la perspective même du Christ. Cette perspective du

⁹⁷ *Ibid.*, n° 39, p. 50-51.

⁹⁸ *Ibid.*, n° 40, p. 51.

⁹⁹ *Ibid.*, n° 40, p. 51-52.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n° 40, p. 52.

¹⁰¹ *Ibid.*, n° 41, p. 53.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, n° 41, p. 53.

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, n° 42-43, p. 53-54.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n° 44, p. 54.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, n° 44, p. 55.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n° 45, p. 56.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, n° 47, p. 56.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n° 46, p. 56.

Père qui est aux cieux (Mt 5, 45) et (...) vers lequel le fils est retourné (Jn 16, 28)¹⁰⁹. » Cette année 1999 se présentait ainsi comme un « cheminement vers le Père », poussant le croyant à « un itinéraire de conversion authentique »¹¹⁰. C'est dans ce cadre-là que le pape proposa le « sacrement de la Pénitence dans son sens le plus profond¹¹¹ », c'est-à-dire celui de la conversion à la charité. Il convenait donc spécialement de consacrer spécialement cette année à la « vertu théologique de la charité¹¹². »

Foi, espérance et charité, ces trois dernières années préparatoires proposaient un regain de vie spirituelle à l'Église pour l'animer de ce souffle d'*application* du concile Vatican II. Si nous avons tenu à les présenter, bien que succinctement, c'est parce que cette deuxième phase de préparation confirme que l'ensemble de la vision pastorale est qualifiée de la prise en compte de la théologie du concile Vatican II, y compris les trois référents théologiques retenus pour notre thèse.

En effet, du concile à l'an 2000, il s'agit – nous l'avons déjà reconnu –, d'*appliquer* la profondeur théologique du concile Vatican II, caractérisée par son ton nouveau et son ouverture. Ce qui exige, non seulement un réveil de la vie théologique de l'Église, mais aussi une prise de conscience de la richesse de ce que l'Église a reçu au concile Vatican II comme mission pour le XXI^e siècle.

6. Analyse

Cette lettre est construite autour de deux segments théologiques. Le premier segment scrute la théologie du Verbe de Dieu : c'est le cadre intemporel de la lettre. Le second segment institue deux phases préparatoires pour renouveler chez les croyants leurs liens au mystère du Christ : c'est le cadre temporel.

De l'intemporel au temporel, nous systématisons la théologie pastorale de Jean-Paul II en trois stries.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n° 49, p. 59.

¹¹⁰ *Ibid.*, n° 49, p. 60.

¹¹¹ *Ibid.*, n° 49, p. 60.

¹¹² *Ibid.*, n° 49, p. 60.

- Le cadre intemporel – chapitres I, V – se caractérise par l'étude de « (...) Jésus-Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais (He 13, 8) », il correspond aux deux premières stries de la théologie pastorale.
- Le cadre temporel – chapitres II, III, IV –, offre lui, la troisième et dernière strie de sa théologie pastorale. Elle correspond à la théologie du *kairos*, celle du dévoilement temporel du mystère du Verbe dans une attention aux signes des temps. Les signes étant et le jubilé de l'an 2000 et l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire.

Le fait que la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* articule ces trois stries – dans cette tension vers le jubilé de l'an 2000 – nous permet d'affirmer que nous avons là un véritable traité de théologie pastorale axé sur l'économie du salut. C'est au cœur de ce traité pastoral que Jean-Paul II livre les trois référents théologiques qui construiront la partie III de la thèse.

Ces trois référents théologiques sont ceux d'une théologie de la nouvelle évangélisation développée à l'intérieur d'une théologie pastorale particulièrement attachée à l'application de la théologie du concile Vatican II.

- Jean-Paul II y indique le lieu où sont présentées les bases théologiques : il s'agit de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI – premier référent théologique.
- Le pape y rattache les synodes postconciliaires ainsi que leurs exhortations. Parce que l'exhortation apostolique postsynodale pour l'Amérique est la seule à traiter explicitement la thématique de la nouvelle évangélisation, c'est elle que nous retenons comme second référent théologique.
- Jean-Paul II a sa vision propre du concile Vatican II. C'est constamment qu'il est attentif à appliquer le contenu du concile Vatican II dans une vision qui s'illustre par la profondeur de son contenu théologique, par le ton nouveau de son expression et par son ouverture. Nous retenons cette vision pastorale comme troisième référent théologique.

Concernant ce dernier référent théologique, nous avons souligné que notre *texte fondateur* présente certains aspects théologiques que nous souhaitons retenir dès maintenant. La vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II est celle de l'*application* de son

contenu théologique pour le XXI^e siècle et le troisième millénaire. Un contenu qui est nouveau par sa richesse, son ton, et son ouverture.

La nouvelle évangélisation serait ainsi la prise en compte et l'application de ce caractère conciliaire nouveau ordonné à l'entrée de l'Église dans le troisième millénaire.

L'insistance particulière de cette lettre pour la théologie du laïc est au cœur de ce troisième référent théologique, soulignons-le. Alors que le pape introduit la question du concile¹¹³, dès qu'il parle des synodes¹¹⁴, quand il appelle à l'examen de conscience avant la célébration du jubilé de l'an 2000¹¹⁵, à chaque fois, il associe le thème des laïcs avec celui de la nouvelle évangélisation. Ainsi, parmi les différents thèmes traités – liturgie, Églises locales, collégialité épiscopale, attention aux chrétiens d'autres confessions, attention aux autres religions, attention à la prise en compte de la dignité de la conscience personnelle et du principe de liberté religieuse, aux différentes traditions culturelles¹¹⁶ –, la question du laïc s'impose. Les laïcs sont « (...) l'expression de la force que le Christ a donnée à tout le peuple de Dieu, le rendant participant de sa mission messianique, c'est-à-dire de sa mission prophétique, sacerdotale et royale¹¹⁷. »

7. Conclusion

L'acte de lecture de cette lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* a été déterminé par l'attention à respecter notre premier objectif spécifique de thèse : celui de justifier le choix du *texte fondateur* qui offrirait les référents théologiques nécessaires à notre thèse. Exprimé par deux alinéas dans le chapitre V de la thèse, nous les résumons en conclusion de ce chapitre VI.

Premièrement, l'analyse du premier segment de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* a mis en évidence les trois stries par lesquelles nous avons pu systématiser la

¹¹³ Cf. *Ibid.*, n° 19, p. 26.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, n° 21, p. 27-28.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, n° 36, p. 46-47.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, n° 19, p. 26.

¹¹⁷ *Ibid.*, n° 21, p. 27-28.

théologie pastorale de Jean-Paul II. Bien que cette systématisation ne soit pas un objectif spécifique de notre thèse, elle en représente un présupposé essentiel. Le fait que cette lettre apostolique permette cette systématisation donne raison au premier alinéa mentionné : une lettre empreinte d'une théologie pastorale particulièrement mise en valeur en raison de l'objectif de la lettre, la préparation au jubilé de l'an 2000.

Deuxièmement, l'analyse du second segment de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* suggère spécifiquement les trois référents théologiques que nous retenons pour notre étude.

Cette lettre apostolique se présente donc comme *texte fondateur* pour notre objectif général de thèse : la systématisation du contenu théologique de l'expression « nouvelle évangélisation » à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

Notons en guise de conclusion qu'au lendemain de la clôture du concile Vatican II, Wojtyla le qualifiait déjà de « pastoral¹¹⁸ », l'appréciant comme un « (...) événement providentiel par lequel l'Église a commencé la préparation immédiate du jubilé (...) événement centré sur le mystère du Christ et de son Église, et en même temps ouvert au monde¹¹⁹. » C'était déjà anticiper la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* publiée à l'aube de l'an 2000 et c'est pour nous l'occasion de considérer la connexion de l'ensemble des référents théologiques autour de l'un d'entre eux : la vision que Wojtyla propose du concile Vatican II.

Notre second objectif spécifique de thèse consistera à conduire l'analyse de ces trois référents théologiques, troisième et dernière partie de thèse. Le premier offrira l'analyse des bases théologiques de la nouvelle évangélisation à partir de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* publiée en 1975 par le pape Paul VI. Le second permettra l'analyse de la vision de Jean-Paul II sur le concile Vatican II dans *Aux sources du renouveau*, à partir de celle que Buttiglione conduit dans *La pensée de Karol Wojtyla*. Le troisième et dernier référent nous dévoilera le réalisme original de cette vision pastorale à travers l'analyse de l'exhortation postsynodale *Ecclesia in America* publiée par le même Jean-Paul II en 1999.

¹¹⁸ WOJTYLA. *Aux sources...*, p. 14.

¹¹⁹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 18, p. 24.

TROISIÈME PARTIE

ANALYSE DES TROIS RÉFÉRENTS THÉOLOGIQUES ET SYNTHÈSE À PARTIR DES TROIS REGARDS SYNOPTIQUES

CHAPITRE VII

Présentation du premier référent théologique : Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*

CHAPITRE VIII

Analyse du premier référent théologique : Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*

CHAPITRE IX

Regard synoptique I

CHAPITRE X

Présentation et analyse du deuxième référent théologique : *Aux sources du renouveau*

CHAPITRE XI

Regard synoptique II

CHAPITRE XII

Présentation et analyse du troisième référent théologique : Exhortation apostolique
postsynodale *Ecclesia in America*

CHAPITRE XIII

Regard synoptique III

CHAPITRE VII

PRÉSENTATION DU PREMIER RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE : EXHORTATION APOSTOLIQUE *EVANGELII NUNTIANDI*

1. Introduction

Avec ce chapitre VII, nous franchissons le seuil de notre troisième partie de thèse. Mais avant d'avancer au-delà, nous voulons resituer cette troisième partie dans le contexte général de la thèse. Nous le faisons en rappelant la méthode et l'herméneutique qui la qualifient.

Troisième partie de thèse

Si dans la première partie de thèse, nous avons instruit l'état de la question en quatre chapitres à la lumière de l'objectif général de notre thèse, en seconde partie nous avons présenté en premier lieu – chapitre V de la thèse – le cadre des procédures utilisées pour notre recherche, puis, en deuxième lieu – chapitre VI de la thèse –, nous avons conduit l'analyse de la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*.

Notre acte de lecture était alors déterminé par l'attention à justifier le choix du *texte fondateur* de la thèse, son premier objectif spécifique. Nous avons validé cette justification par la mise en valeur de trois référents théologiques et par la systématisation de la théologie pastorale de Jean-Paul II. Il nous reste donc à traiter les deux autres objectifs spécifiques de la thèse :

- Le second objectif spécifique de la thèse qui consiste à analyser chacun des trois référents théologiques retenus.
- Le troisième objectif spécifique de la thèse qui consiste, lui, à proposer une synthèse de l'analyse de ces différents référents théologiques afin de mettre à jour – point après point – le contenu théologique de l'expression nouvelle évangélisation telle qu'initié par Jean-Paul II.

Méthode

Le second objectif spécifique de la thèse a pour méthode de présenter et d'analyser nos trois référents théologiques avec l'appui d'auteurs déjà choisis et déjà présentés. Cet objectif spécifique est conduit dans les chapitres VII, VIII, X, XII, de la thèse.

Les chapitres VII et VIII proposent respectivement une présentation et une analyse du premier référent théologique, le chapitre X offre une présentation et une analyse du second référent théologique, alors que le chapitre XII assure, quant à lui, la présentation et l'analyse du troisième référent théologique.

Le troisième objectif spécifique de la thèse est celui de synthétiser le contenu théologique de chaque référent théologique. Cet objectif spécifique se réalise de façon évolutive au long des trois chapitres situés chacun après l'analyse du référent théologique auquel il est attaché. Il s'agit des trois regards synoptiques. Ils ont pour but de faire émerger les dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation. Ils occupent les chapitres IX, XI, XIII.

Le chapitre IX propose la synthèse théologique des chapitres VII et VIII à travers le regard synoptique I. Le chapitre XI présente la synthèse théologique du chapitre X à travers le regard synoptique II. Le chapitre XIII propose la synthèse théologique du chapitre XII à travers le regard synoptique III.

Herméneutique

Notre démarche herméneutique, elle, est déterminée par les deux tensions exprimées en introduction générale de la thèse et systématisées au chapitre V de thèse.

La première tension provient de la mise en rapport de la question initiale qui a guidé la construction de chacun des trois référents théologiques avec la question qui sert notre objectif général de thèse, celle de systématiser le contenu théologique du concept de nouvelle évangélisation.

La seconde tension est provoquée par la conjonction entre la richesse théologique du texte lui-même – le triptyque Écriture-Tradition-Dogme – et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui, tension que nous avons choisi de jauger à travers la mise en parallèle entre le concept de dialogue wojtylien et celui de dialogue prophétique¹.

Premier référent théologique

Le premier référent théologique – l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI – est ainsi analysé dans les chapitres VII et VIII de la thèse. Il sera synthétisé dans le chapitre IX de la thèse par le regard synoptique I. Il nous appartient de situer le lieu où se trouvent les tensions inhérentes à l'acte de lecture de ces chapitres VII et VIII. S'il existe une différence de parenté entre la lecture de Delhaye et celle de Doré, il en existe aussi une autre entre celle de ces deux théologiens et la vision que porte Jean-Paul II sur cette théologie postconciliaire. C'est pourtant à partir de cet acte de lecture produit par Jean-Paul II que nous situons notre acte de lecture dans une recherche de fusion des horizons chère à Gadamer, comme le soulignait déjà notre chapitre V.

Delhaye regarde avant tout le contenu théologique de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, alors que Doré, lui, s'intéresse en premier lieu à la structure de la publication. Pour les deux auteurs, il s'agit pareillement d'étudier cette exhortation dans un regard dogmatique. Jean-Paul II, lui, fait référence à ce texte dans une approche pastorale, épousant le souci « d'ouverture au monde² » propre aux lendemains du concile Vatican II et dans cette recherche des bases de la nouvelle évangélisation. C'est entre ces deux actes de lecture, celui de Jean-Paul II et le nôtre, que se situe notre démarche herméneutique.

L'analyse de notre *texte fondateur* manifeste déjà le prisme qui définit l'acte de lecture de Jean-Paul II. Pour lui, la nouvelle évangélisation se caractérise par l'attention à *appliquer* le contenu théologique du concile Vatican II qui se distingue par son ton nouveau et son ouverture, notamment par son accent mis sur la théologie du laïc. Ces différents aspects théologiques sont à retenir avant l'étude de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*.

¹ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

² JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 18, p. 24.

Notons enfin que ce référent théologique sera le seul des trois à occuper deux chapitres de notre étude, ceci pour trois raisons :

- La première tient à l'importance théologique de ce texte dont Jean-Paul II souligne qu'il est porteur des bases théologiques du concept de nouvelle évangélisation.
- La seconde est liée à la difficulté qu'ont les théologiens dans leur ensemble à saisir l'unité théologique de ce texte. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi deux théologiens reconnus Delhaye et Doré qui en proposent une analyse approfondie.
- La dernière des trois raisons est celle du contexte ecclésial délicat au sein duquel le document est apparu et qui le rend difficile d'approche.

Abordons maintenant le chapitre VII de la thèse, celui qui présente l'analyse de Delhaye et celle de Doré.

2. Présentation de l'analyse de Delhaye

Trois articles substantiels publiés dans *Esprit et Vie*³ en 1976 auront permis à Delhaye de présenter son analyse du contenu théologique de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI.

Dans le sommaire du premier article, nous découvrons l'ensemble de l'exposé divisé en six parties : « L'esprit de l'exhortation » ; « Qui évangélise ? » ; « Quelle Bonne Nouvelle annoncer ? » ; « Comment évangéliser ? » ; « À qui annoncer l'Évangile ? » ; « Épilogue ».

³ Cf. DELHAYE. « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui... », (1^{re} partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, n° 6, p. 65-71 ; (2^e partie), vol. 86, n° 8, p. 97-107 ; (3^e partie), vol. 86, n° 9, p. 113-120.

2.1. L'esprit de l'exhortation

Delhaye fait précéder l'amorce d'analyse qu'il nous propose par cette affirmation : « L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du 8 décembre 1975 sera certainement considérée comme un des textes essentiels du pontificat de Paul VI (...)»⁴. » Après quoi, dans la première partie de son analyse, il s'efforce d'en souligner les raisons⁵.

Un grand document

À l'instar du synode de 1974⁶ qui prend acte du fait que le thème de l'évangélisation doit être traité avec urgence, Delhaye confirme que c'est là l'« (...) un des grands problèmes pour notre temps⁷. » Parce que l'exhortation répond aux vœux du synode de voir un document officiel sur ce sujet (*EN* 2), parce qu'elle unifie les différentes opinions théologiques exprimées dans l'aula⁸, qu'elle renvoie constamment aux textes du concile Vatican II⁹ dont Paul VI était l'infatigable propagandiste, le texte constitue incontestablement pour Delhaye un grand document. De son lien au concile, Delhaye affirme de fait que dans « (...) son souci de faire une œuvre positive et pacifique, Paul VI a plus encore voulu réaliser une synthèse (*EN* 17) entre la constitution doctrinale *Lumen Gentium* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes* qui, trop souvent prises exclusivement, avaient semblé, parfois, juxtaposer une Église sacramentelle du salut à une Église s'intégrant au monde dans l'oubli de son identité¹⁰. »

⁴ *Ibid.*, (1^{re} partie), dans *Esprit et Vie*, p. 65.

⁵ Delhaye de préciser : « Le texte latin daté du 8 décembre 1975, a été publié le vendredi 19 décembre, dans l'*Osservatore Romano*, accompagné d'une traduction italienne qui multiplie les titres et les sous-titres. Ceux-ci ont été introduits aussi dans la traduction française de l'*Osservatore Romano*, édition hebdomadaire en langue française (n° 52 – 1358, 26 décembre 1975) et dans la Documentation catholique du 1^{er} janvier 1976. Nous retiendrons pourtant la publication de Pierre Téqui plus facile d'utilisation. » *Ibid.*, « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui... », (1^{re} partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, p. 65.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 65-66.

⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁸ Cf. « N^{os} 2, 3, 4, 5, 7, 14, 15, 17, 24, 30, 31, 38, 48, 50, 53, 55, 58, 65, 75, 77, 81. » *Ibid.*, p. 66.

⁹ Nous citons de nous-mêmes : « n^{os} 2, 3, 4, 15, 17, 43, 53, 55, 59, 67, 71, 76, 77, 80, 82. »

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

Identité chrétienne et évangélisation

Pour Delhaye, c'est le caractère christocentrique qui caractérise l'exhortation. Il s'en explique. Parce que la théologie a « (...) tellement insisté sur les *semina Verbi* répandues dans toutes les religions, elle a oublié qu'il faut passer, du Dieu inconnu au Christ qui est le Dieu qui se révèle¹¹. » Delhaye précise qu'« (...) au dieu anonyme correspond le chrétien anonyme, c'est-à-dire l'homme qui est assuré du salut du seul fait qu'il est homme¹². » C'est là oublier, affirme-t-il, que « (...) si les voies de la grâce salvifique de Dieu ne nous sont pas connues, le Christ a établi une économie normale du salut, qui passe nécessairement par lui¹³. » Christocentrisme donc que Delhaye confirme par quelques passages clefs de l'exhortation. Le premier fait référence à l'identité du Dieu chrétien, Jésus-Christ (EN 26). Le second fait référence à la nécessaire ferveur de l'évangéliste dans l'annonce explicite du Christ (EN 80). Une annonce qui renvoie à la théologie du « kérygme chrétien¹⁴ » au cœur même de l'exhortation (EN 22).

Pour conclure ce premier thème, Delhaye fait lui-même référence aux Actes des apôtres : « Et le salut n'est en aucun autre que le Christ ; car il n'est pas sous le ciel d'autre Nom donné chez les hommes par lequel nous devons être sauvés¹⁵. » Le théologien termine en renvoyant au concile Vatican II : « L'Église est avant tout la présence continuée du Christ à tous les hommes (...) ce problème a été exposé systématiquement par la constitution *Lumen Gentium* (LG 16). »

2.2. Qui évangélise ?

Dans le second thème, notre auteur réaffirme que l'un des grands mérites de l'exhortation est de synthétiser des points de vue qui, au synode postconciliaire, ont pu paraître « (...) se juxtaposer sinon s'opposer¹⁶. » L'exhortation, insiste Delhaye, dépasse ces différentes

¹¹ *Ibid.*, p. 66.

¹² *Ibid.*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 67. (Ac 4, 12)

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

tensions par la reconnaissance que l'évangélisation est « (...) l'œuvre du Christ et de l'Esprit Saint, du Christ et de l'Église, de Pierre et des autres pasteurs¹⁷. »

Le Christ et l'Esprit

Le théologien s'arrête ainsi à l'œuvre du Christ et à celle de l'Esprit. Dans une brève introduction, le théologien fait référence aux « débuts du christianisme¹⁸ » où certaines communautés ne pouvaient concilier l'œuvre du Christ et l'œuvre de l'Esprit Saint. Le questionnement de Paul à Éphèse, rappelle-t-il, est révélateur d'une vision sur la vie chrétienne sans l'Esprit¹⁹ : « Avez-vous reçu l'Esprit Saint, quand vous avez embrassé la foi ? (...) mais nous n'avons même pas entendu dire qu'il y avait un Esprit Saint (Ac 19, 2). » Pourtant, une citation antithétique fait référence à la même problématique : « Le Seigneur, c'est l'Esprit ; et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté (Co 3, 17)²⁰. » Ce sera Paul à Corinthe, conclut Delhaye, qui marquera à jamais le lien entre le Christ et le *Pneuma* : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie *Abba* (Ga 4, 6)²¹. »

Delhaye montre que cette opposition entre le Christ et l'Esprit – qui a marqué les XII^e et XIII^e siècles et aussi quelque peu le synode de 1974 – est dépassée dans l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*. Paul VI y affirme « (...) comme l'apôtre des païens, la conjonction du Christ et du *Pneuma* (...) » À tel point que « (...) toute la mission évangélisatrice de Jésus sera menée sous le souffle de l'Esprit (EN 7, 75). »²² Une mission qui dépasse uniquement une simple prédication : « L'exhortation (...) élargit la notion d'évangélisation à tous les aspects vitaux, mystériques, moraux, sacramentels de l'action du Christ, partant de l'Église qui le représente (EN 6, 8, 9, 10, 11, 12)²³. » Pour Delhaye, l'exhortation dépasse les différentes tensions reconnues lors du synode par un retour à la théologie de la personne du Christ et de l'Esprit. Delhaye juge d'ailleurs regrettable de « (...) ne pouvoir citer *in*

¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 68.

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 69.

extenso ces textes dont aucun exposé systématique sur l'évangélisation ne pourra se passer²⁴. »

Le Christ et l'Église

Après avoir abordé l'œuvre du Christ et celle de l'Esprit, l'auteur analyse l'œuvre de l'Église en lien à celle du Christ. « Le Christ n'a pas délaissé sa parole et son sacerdoce ; ceux-ci, il les continue dans une communauté structurée, faite tout d'abord de ceux qui l'ont écouté et auxquels il a confié (...) la mission d'évangéliser²⁵. » La réaffirmation du lien entre le Christ et l'Église est d'autant plus importante, affirme Delhaye, « (...) qu'un peu partout, on annonce la mort de l'Église institutionnelle et qu'on prétend mieux atteindre le Christ en se passant d'elle (...)»²⁶ », – et il cite l'exhortation (EN 16) qui réfute cette attitude de rejet par deux ancrages. Celui de l'histoire du salut (EN 15) ; et celui que Delhaye appelle la psychologie individuelle personnaliste (EN 16)²⁷. L'Église évangélisatrice naît de ce lien personnel au Christ et aux Douze jusqu'à un engagement personnel par ses membres (EN 15) : « Ceux-là donc qui accueillirent sa parole furent baptisés, et ce jour-là furent ajoutées environ mille âmes (Ac 2, 41, 47). » Dès lors, Delhaye rappelle que pour l'exhortation, « (...) l'Église vit de l'évangélisation du Christ, elle continue le Christ, spécialement son rôle d'évangéliste (EN 15, 23). »²⁸

Le Christ, l'Église et les Églises locales

Delhaye aborde ensuite la thématique des Églises locales développée dans l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*. Pour ce faire, il cite la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (LG 26) et précise que ce texte, issu du concile, restaure l'idée d'Église locale qui s'était estompée au XIX^e siècle²⁹. Elles sont « (...) une concrétisation de l'Église universelle, sacrement du salut, pour un peuple, groupé en région, autour de l'évêque (...)»³⁰ » et c'est

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

²⁵ *Ibid.*, p. 69.

²⁶ *Ibid.*, p. 69.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 70.

²⁸ *Ibid.*, p. 70.

²⁹ Cf. *Idem*, « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui... », (2^e partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, p. 97.

³⁰ *Ibid.*, p. 97.

fort du même principe que l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* abordera cette question des Églises locales. « Comme *Lumen Gentium*, *Evangelii Nuntiandi* prend son point de départ dans l'Église universelle, cette continuation et permanence du Christ comme Lumière, Esprit, Vie, Sacrement du salut³¹. » Ainsi, se trouvent esquissés non seulement les dangers courus dans l'Église « (...) quand l'universalisme oublie le particularisme et quand le particularisme se ferme sur lui-même (...)»³², mais aussi « (...) la construction de théologies à partir des réalités culturelles diverses où chacune reconstruit une christologie ou une ecclésiologie d'après ses propres options ou expériences³³. »

Les communautés de base

Cette thématique des Églises locales permet au théologien d'aborder la question des communautés de base. Il rappelle que Paul VI aborde cette question « (...) *de plus haut*, montrant ainsi la complémentarité des points de vue³⁴. » L'exhortation fait tout d'abord état de ces communautés de base qui sont nées du désir de vivre plus intensément la révélation et la grâce reçues du Seigneur par l'Église (*EN 58*), avant de regarder celles qui sont issues de la contestation à l'égard de « l'Église institution³⁵ ». C'est pourtant au niveau de ses liens à l'Église que l'exhortation définit les conditions pour que les communautés de base soient authentiquement chrétiennes (*EN 58*).

Le Christ et les ouvriers de l'évangélisation

Le thème suivant concerne les ouvriers de l'évangélisation. Ici, comme pour les autres thèmes, Delhaye perçoit dans l'exhortation « (...) le désir de marquer la continuité entre le Christ et les siens dans l'œuvre de l'évangélisation³⁶. » Il reconnaît là une filiation avec les textes dogmatiques du concile Vatican II : « Dans l'optique d'une relecture de Vatican II, à la lumière des problèmes abordés au synode de 1974, on évoque, comme malgré soi, les décrets *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Optatam Totius*, *Apostolicam*

³¹ *Ibid.*, p. 98.

³² *Ibid.*, p. 99.

³³ *Ibid.*, p. 99.

³⁴ *Ibid.*, p. 100.

³⁵ *Ibid.*, p. 100.

³⁶ *Ibid.*, p. 100.

*Actuositatem*³⁷. » La parenté théologique de l'exhortation avec ces textes postconciliaires est patente pour Delhay, alors qu'elle considère l'évangélisation comme « acte ecclésial (EN 58, 60)³⁸. » La mission apostolique s'enracine alors dans celle confiée aux Douze et spécialement à Pierre : « Comme dans *Lumen Gentium*, insiste Delhay, l'exhortation présente la mission épiscopale en continuité avec le charisme pétrinien (EN 66, 67, 68)³⁹. » Puis, il s'arrête à la question consacrée aux laïcs⁴⁰. Avec *Lumen Gentium*, l'exhortation voit dans les laïcs les évangélistes privilégiés des activités temporelles (EN 70). *Apostolicam Actuositatem* (AA 6) parlait d'un apostolat laïc d'évangélisation et de sanctification à la lumière de la théologie du peuple de Dieu sacerdotal et royal (AA 3) et plus spécialement des charismes (AA 3). Delhay constate que Paul VI ne reprend pas ces thèmes, alors qu'il insiste sur une nouvelle idée : celle des ministères non ordonnés (EN 73)⁴¹. À partir de là, l'exhortation va développer certains aspects de l'apostolat des laïcs comme ceux qui touchent la famille (EN 71) et les jeunes (EN 72)⁴².

2.3. Quelle Bonne Nouvelle annoncer ?

Après avoir abordé « l'esprit de l'évangélisation », la question de « qui évangélise », Delhay aborde le troisième thème sur « la Bonne Nouvelle » par la question de l'identité chrétienne. De son point de vue en effet, la question de l'identité chrétienne fut au cœur du synode de 1974 sur l'évangélisation, l'exhortation en tire les conclusions. Mais avant de présenter la position de Paul VI, Delhay fait un résumé de la position théologique contemporaine de l'Église sur le sujet, nous en retenons les points essentiels. Si la théologie préconciliaire se concentrait sur la seule « cité de Dieu », la théologie qui accompagne l'ouverture du concile est celle des « réalités terrestres ». Les textes *Gaudium et Spes* (GS 43 ss) et *Apostolicam Actuositatem* (AA 7) enseignent que le chrétien citoyen des cieux est aussi citoyen de la cité terrestre : l'histoire humaine s'ajoute à l'histoire du salut⁴³. « L'ordre temporel n'est plus seulement un moyen mais une fin secondaire, la réalisation de

³⁷ *Ibid.*, p. 100.

³⁸ *Ibid.*, p. 100.

³⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 102.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 102.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 102.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 103.

l'humanisation (AA 7)⁴⁴. » Pour Delhaye, le concile Vatican II n'a guère songé à réaffirmer longuement la primauté du spirituel, la distinction entre la divinisation et l'humanisation, la diversité des vocations. Les conséquences sont le troisième stade théologique décrit par Delhaye. Celui postconciliaire qui culmine au synode de 1971. Cette tendance à « (...) interpréter le message et la mission du christianisme en terme de sécularisation. Le surcroît remplace le Royaume de Dieu (...). La Révélation dans le sillage de Bultmann n'est plus l'apport de la vérité du Christ aux hommes mais la prise de conscience de ce qu'il faut faire pour être mieux homme. »⁴⁵ Dès lors, l'action du prêtre est présentée dans une optique de réduction au laïcat puisqu'il s'agit de « défendre l'humanisation⁴⁶ ». Le synode de 1971 marquera « (...) un coup d'arrêt extrêmement net à cette mouvance⁴⁷. » Le nouveau souffle qui suit consiste en une nouvelle synthèse théologique qui reformule « (...) les enseignements du concile de manière plus ferme et harmonieuse⁴⁸. » Pour le théologien Delhaye, c'est ce nouveau souffle que Paul VI transmet dans son exhortation de 1975⁴⁹ : pour *Evangelii Nuntiandi*, évangéliser, c'est tout d'abord prêcher le salut par le Christ et, à cette lumière, « (...) œuvrer pour ce salut. Un salut d'abord spirituel, mais avec un impact humain total (cf. EN 17, 25, 27, 30)⁵⁰. »

Évangélisation et sursaut de vie théologique

Si la constitution *Lumen Gentium* a « (...) remis en vedette le rythme ternaire de l'œuvre rédemptrice si chère à certains auteurs médiévaux, plus spécialement aux Victorins du XII^e siècle et à l'école franciscaine de saint Bonaventure (...) »⁵¹, Delhaye retrouve quelque chose de ces procédés ternaires et trinitaires dans l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*. « L'évangélisation est un témoignage porté par la charité envers le prochain et le Père (EN 36) ; un dynamisme de vie chrétienne et d'évangélisation ancré dans la vie de l'Esprit Saint qui est source d'Espérance (EN 75 et 28) ; un message de salut en

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 103.

⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

Jésus-Christ offert à la foi (EN 27)⁵². » Pour Delhaye, l'exhortation « (...) souligne comment le salut par le Christ obtient seulement son effet complet lorsqu'il atteint la conscience des hommes et les renouvelle par leur vie théologique⁵³. »

Ondes concentriques : culture, libération

« Le salut est fondamentalement intérieur, il se répand cependant dans toutes les dimensions de la condition humaine renouvelée par le Christ (...)»⁵⁴. » Si l'exhortation – souligne Delhaye – marque la distinction et l'indissoluble union des différents aspects de la libération évangélique (EN 30), elle revient tout autant sur la question des cultures (EN 20) car « (...) ces thèmes ont été abordés au synode, souvent en continuité avec les centres d'intérêt des Églises d'Afrique, d'Asie et d'Amérique méridionale⁵⁵. » En ce qui concerne les cultures et la culture, Delhaye montre que l'on retrouve dans l'exhortation « (...) le désir de *Gaudium et Spes* (GS 53) de désolidariser le christianisme du monde riche et de s'intégrer toutes les cultures (...). Avec pour risque d'oublier que tous les éléments d'une culture ne sont pas également valables et qu'une certaine rupture est toujours nécessaire quand on passe de la culture à la foi (EN 20)⁵⁶. » En ce qui concerne la libération, « (...) c'est-à-dire le combat de dépassement de tout ce qui condamne des millions de fils de l'Église à rester en marge de la vie (EN 30)⁵⁷ », Delhaye rappelle que « (...) *Populorum Progressio* et le discours de Paul VI à Medellín ont posé les principes de cette émancipation⁵⁸. » Mais au synode, la notion de développement s'est cristallisée en « (...) une théologie de la libération comme reflet sud-américain de la théologie politique européenne qui, comme toutes les avancées dans les voies nouvelles, contient du bon et du moins bon⁵⁹. » Ce thème, l'exhortation le reprend en étudiant les liens qui unifient l'évangélisation et la promotion humaine, ce qui lui permettra de rappeler la vocation première de l'Église (EN 34-38) : celle de sa vocation spirituelle ; celle, d'autre part,

⁵² *Ibid.*, p. 104.

⁵³ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 105.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

d'assurer aux ouvriers de ces libérations humaines une animation de foi et un enseignement social (EN 32)⁶⁰. »

2.4. Comment évangéliser ?

Delhaye aborde le quatrième thème en soulignant que l'un des grands axes de l'exhortation est « (...) la recherche des moyens les plus adaptés des méthodes de l'évangélisation sous la responsabilité des pasteurs de l'Église (EN 40)⁶¹. » Il se fait alors l'écho de l'opinion de certains qui affirment parfois « (...) que le temps de la prédication explicite de la Bonne Nouvelle est révolu et qu'il faut se contenter de rendre témoignage à l'Évangile par une vie authentique (...). Que prêcher le Christ serait attenter à la liberté des consciences⁶². » Soulignant la nécessité de la prédication, le Saint-Père refuse cet alibi (EN 42) comme celui d'une « (...) fausse interprétation de la doctrine conciliaire sur la liberté de conscience (...) qui se fonde sur la confusion entre liberté de conscience et libre examen ou libre pensée (EN 80)⁶³. » En résumant la position de Paul VI, l'auteur souligne qu'elle est celle de l'enseignement du concile.

Il s'agit de proposer la Bonne Nouvelle et la miséricorde de Dieu et non d'asservir les hommes ; elle respecte intrinsèquement la liberté de l'homme ; la vérité et les biens proposés sont un avantage reconnu estimable même par ceux qui ne l'acceptent pas ; pourquoi le mensonge, l'erreur, la dégradation, la pornographie jouiraient-ils seuls du droit de propagande ? (EN 42)⁶⁴.

Les voies d'évangélisation

Dès après, le théologien passe en revue les quelques voies de l'évangélisation sur lesquelles Paul VI attire l'attention. Le « témoignage » chrétien (EN 41, 21) concerne autant l'Église moderne que la primitive Église. Delhaye renvoie ainsi au discours de Paul VI aux membres du conseil des laïcs du 2 octobre 1974. Dans sa note soixante-sept (67),

⁶⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁶¹ *Idem*, « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui... », (3^e partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, p. 113.

⁶² *Ibid.*, p. 113.

⁶³ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

l'exhortation renvoie à ce discours où le pape précise que le témoignage est le premier moyen d'évangéliser (EN 41)⁶⁵.

« Transmettre le message du salut, prêcher l'Évangile, c'est une constante du mystère chrétien⁶⁶. » Delhayé introduit là ce qu'il appelle la prédication *ad extra*⁶⁷. Soulignant que « (...) la sensibilité moderne semble parfois allergique au kérygme (...) », il laisse la parole au pape qui affirme que la théologie de la proclamation « (...) demande une adaptation et non une suppression de la prédication (EN 42). »⁶⁸ Pour ce qui est de la prédication *ad intra*, Delhayé renvoie là encore à la constitution *Lumen Gentium* : la foi à croire et à vivre (LG 25)⁶⁹. « Le kérygme, la parénèse, la catéchèse ont « (...) toujours été les formes plus ou moins diversifiées de l'évangélisation de la parole. Pourtant, l'exhortation donne une place toute spéciale à la catéchèse (EN 42, 44)⁷⁰. »

Puis Delhayé fait remarquer que la fin du chapitre IV de l'exhortation est consacrée à deux problèmes que Paul VI « (...) une fois de plus dépasse en revenant aux principes⁷¹. » Le premier vient d'une « (...) opposition au plan pastoral entre évangélisation et sacramentalisation. » L'exhortation tend à retrouver l'équilibre entre les deux « (...) demandant à ce que la première stimule l'action de la foi chez le fidèle et son efficacité mystérique. »⁷² Ainsi, pour Delhayé, le caractère vital de l'économie sacramentaire – appuyé sur la distinction nature-grâce – est mis en relief par Paul VI dans l'exhortation⁷³. Le second problème est celui qui touche la piété populaire piétinée par plusieurs sphères présentes au synode. « Ce ne fut donc pas une des moindres surprises, affirme notre théologien, de voir les pasteurs de nombreux pays, notamment ceux de l'Amérique centrale et méridionale, mettre en avant les valeurs de ces manifestations populaires⁷⁴. »

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 114.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 115.

⁷¹ *Ibid.*, p. 116.

⁷² *Ibid.*, p. 116.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 116.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 116.

L'exhortation défendra ces dévotions riches en teneur spirituelle (EN 42)⁷⁵ sans pour autant oublier l'importance du contact personnel dans l'évangélisation (EN 46)⁷⁶.

2.5. À qui annoncer l'Évangile ?

À qui annoncer l'Évangile ? Cinquième thème au sein duquel Delhaye reconnaît – chapitre V de l'exhortation – deux questions différentes. « La première vise des aspects généraux tels que l'universalité et les difficultés rencontrées dans l'évangélisation⁷⁷. » La seconde relève de ce que Delhaye appelle « (...) une typologie diversifiée selon les milieux d'évangélisation⁷⁸. »

Pour ce qui est de la vocation universelle de l'Église à évangéliser, Delhaye cite le passage de l'Évangile repris lors du synode : « Allez dans le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira sera sauvé (Mc 16, 15-16). » En accord avec le synode et l'exhortation (EN 49, 50, 57), il souligne la tentation de l'évangéliste de « (...) rester chez soi et de reculer devant les difficultés du *duc in altum* évangélique (...). »⁷⁹ Pourtant l'évangélisation est un devoir qui s'enracine dans la mission même du Christ (EN 49)⁸⁰. Le malaise remarqué au synode ne venait pas de cet impératif, mais d'un changement d'attitude souhaité par certains pères synodaux. D'une « (...) mentalité triomphaliste, ils désiraient que l'Église opte pour une mentalité d'accueil⁸¹. » Tributaire encore du XIX^e siècle, « (...) le synode voulait – à l'instar du concile Vatican II – se démarquer d'une (...) attitude de mépris pour les cultures non européennes et pour les religions autochtones (...) y reconnaissant un chemin vers une identité chrétienne⁸². » Pour ce qui est des difficultés externes à l'évangélisation, Delhaye fait allusion à une certaine théologie marxiste qui faisait encore école et qui, en Occident, faisait « (...) campagne pour une acculturation marxiste du christianisme⁸³. » Pour ce qui est des résistances internes, l'exhortation cite

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

⁸² *Ibid.*, p. 117.

⁸³ *Ibid.*, p. 118.

l'athéisme et le sécularisme contemporain (EN 56)⁸⁴. » Il précise alors, que ce sécularisme est considéré par le synode comme l'obstacle majeur à l'évangélisation. Pourtant « (...) ce terme étonnera peut-être certains lecteurs. Il faut savoir qu'il est à peu près équivalent à ce qu'on appelait le laïcisme sous Pie XI et qu'il est surtout répandu dans les pays anglo-saxons⁸⁵. » Delhaye propose une distinction caractéristique de l'exhortation : « Autrefois on distinguait laïcité – autonomie de l'État – de laïcisme qui est une négation de Dieu. Aujourd'hui, l'exhortation (EN 55) note la différence entre les deux sécularisations (...). » La première consiste à « (...) reconnaître la réalité et la consistance des causes secondes ou les éléments de la *beatitudo imperfecta* faite de réussites politique, sociale, scientifique (...) »⁸⁶, – et Delhaye souligne que l'exhortation renvoie à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (GS 58)⁸⁷. La seconde évoque un sécularisme au sens fort (EN 55) et Delhaye renvoie là aussi à *Gaudium et Spes* (GS 36)⁸⁸.

Annnonce *ad extra* et annonce *ad intra*

C'est en reprenant la distinction *ad extra* et *ad intra* proposée par le pape Jean XXIII que Delhaye introduit la question des différents interlocuteurs de l'évangélisateur⁸⁹.

- *Ad extra* : « (...) même si l'on parle de pré-évangélisation, il s'agit en fait déjà de l'évangélisation puisqu'on veut toujours révéler Jésus le Christ et son Évangile⁹⁰. »
- *Ad intra* : l'évangélisation doit s'adresser à ceux qui sont déjà dans l'Église visible. Delhaye précise que c'est ici l'une des « (...) grandes prises de conscience du synode : c'est très bien de prêcher le Christ aux nations, mais il ne faut pas oublier une œuvre de perpétuelle évangélisation interne⁹¹. »

Une évangélisation en premier lieu pour soutenir la foi des fidèles (EN 54) ; et une évangélisation qui regarde les non-pratiquants (EN 56)⁹².

⁸⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 118.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 118.

⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 118.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁹¹ *Ibid.*, p. 119.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 119.

2.6. Épilogue

Le sixième thème est un épilogue. Delhaye achève sa lecture de l'exhortation – une lecture qui se veut en même temps une analyse – par une affirmation. Pour lui, « (...) l'exhortation du 8 décembre 1975 apporte une doctrine authentique au double sens de fidélité à l'Évangile et de norme de pensée⁹³. » Elle apporte selon lui « (...) une réponse de foi à des problèmes brûlants⁹⁴. » Enfin, dit-il, Paul VI, « (...) par le biais de l'évangélisation, y présente une synthèse théologique du salut par le Christ, de la promotion humaine, du rôle de l'Église, du sens de la vie chrétienne⁹⁵. »

Pour Delhaye, « (...) il serait regrettable que l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* soit seulement un texte à feuilleter (...). Son étude systématique et approfondie est nécessaire⁹⁶. »

2.7. Analyse

Pour Delhaye, l'exhortation offre une doctrine authentique, fidèle à l'Évangile et riche de normes de pensée. Une exhortation qui est une réponse de foi à certains problèmes brûlants de l'après-concile, une synthèse théologique appuyée sur les piliers de la foi par le biais de l'Évangile.

Pourtant, cette analyse proposée par Delhaye ne respecte pas la structure de l'exhortation. Il omet le dernier chapitre VII sur l'Esprit et l'évangélisation, et se concentre sur l'analyse détaillée de chacun des points doctrinaux ou normatifs de l'exhortation. En spécialiste du concile Vatican II, Delhaye les lie tantôt avec les textes majeurs du concile – en rapport au thème de l'évangélisation –, tantôt avec ceux du synode de 1974 porteurs de ce thème de l'évangélisation. C'est donc bien le contenu théologique de cette exhortation qui retient l'attention de Delhaye, analysé à la lumière du concile Vatican II et de la période postconciliaire, quitte à omettre la structure proposée par Paul VI dans son exhortation.

⁹³ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 120.

La constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Si Delhaye prend soin de montrer que l'exhortation est un *grand document*, c'est justement en raison de sa parenté avec les textes majeurs du concile. La constitution dogmatique *Lumen Gentium* offre à Paul VI cette théologie christocentrique qui traverse l'exhortation. Celle-ci reprend les fondements théologiques de la même constitution pour justifier la théologie des Églises locales comme concrétisation de l'Église universelle, pour dépasser *par le haut* la question des communautés de base, pour regarder l'acte d'évangélisation comme un acte ecclésial, pour aborder la question des ouvriers de l'Évangile dans son lien au charisme pétrinien, pour aborder le problème de l'évangélisation de l'Église dont il faut assurer une évangélisation *ad intra*. *Lumen Gentium* offre les outils théologiques qui permettent à Paul VI d'arborer le contenu de l'évangélisation sous l'angle d'une théologie ternaire. Pour Delhaye donc, cette constitution *Lumen Gentium* est le pivot théologique autour duquel Paul VI articule chacun des thèmes majeurs de l'exhortation.

La constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Delhaye retient aussi la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes*. Sa théologie accompagne la réflexion de l'exhortation sur l'évangélisation de la culture, sur l'évangélisation des cultures, et aborde des questions importantes telles celle du sécularisme que le théologien reprend.

Autres documents

Lorsque Delhaye aborde la question des ouvriers de l'Évangile, il offre un panel de documents du concile en sus de *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*. Citons : *Christus Dominus* qui est un décret du concile sur la charge pastorale des évêques dans l'Église. *Presbyterorum Ordinis* qui est un décret sur le ministère et la vie des prêtres. *Optatam Totius Ecclesiae Renovationem* qui est le décret sur la formation des prêtres. Enfin, *Apostolicam Actuositatem* qui est le décret sur l'apostolat des laïcs.

De la période postconciliaire, Delhaye retient la lettre encyclique de Paul VI *Populorum Progressio* sur le développement des peuples, en raison du lien de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* à la théologie de la libération. Mais le théologien souligne naturellement la continuité théologique entre le synode de 1974 et l'exhortation postsynodale (EN 2, 3, 4, 5, 7, 14, 15, 17, 24, 30, 31, 38, 48, 50, 53, 55, 58, 65, 75, 77, 81). Il le fait dans un premier temps en soulignant que l'exhortation rend compte du souhait du synode de voir un document officiel porter sur les thèmes abordés durant les différentes sessions du synode. Il le fait surtout en construisant lui-même son exposé autour des thèmes que le synode de 1974 aura pu mettre en opposition, sinon juxtaposer, et que l'exhortation réunifie. En effet, face aux tensions de l'aula, Paul VI réunifie mission du Christ et mission de l'Esprit ; théologie postconciliaire et théologie du concile ; cité de Dieu et réalités terrestres ; théologie de la libération et théologie du salut.

Trois points essentiels

Trois points essentiels apparaissent de cette présentation de Delhaye.

- Premièrement : le théologien articule l'exhortation postsynodale *Evangelii Nuntiandi* avec deux textes majeurs du concile : la constitution dogmatique *Lumen Gentium* ; la constitution pastorale *Gaudium et Spes*.
- Deuxièmement : Delhaye est amené à reconnaître la continuité théologique entre le synode postconciliaire (1974) et l'exhortation en question.
- Troisièmement : l'auteur rend compte de la systématisation théologique de l'exhortation par la tentative de Paul VI de dépasser les différentes tensions de l'aula. Il est pourtant peu probable que ce soit ces tensions qui justifient la structure actuelle de l'exhortation.

Quelle structure pour quel contenu ? Répondre à cette question nous semble capital pour mener à bonne fin notre recherche des bases théologiques de la nouvelle évangélisation. Mais puisque Doré propose une certaine structure à l'exhortation, il nous faut l'examiner maintenant.

3. Présentation de l'analyse de Doré

Alors que l'ouverture de ce troisième millénaire s'est encore beaucoup rapprochée et alors que, par sa propre lettre Tertio Millennio Adveniente, Jean-Paul II nous a conviés à la préparer activement, comment ne pas souhaiter que soit relue et reçue la substantielle, la marquante, la capitale exhortation Evangelii Nuntiandi de son éminent prédécesseur d'heureuse et vénérée mémoire, Paul VI⁹⁷ ?

L'épilogue de l'analyse de Doré⁹⁸ souligne très nettement le poids théologique de cette exhortation dans l'esprit du théologien. Selon lui, le contexte historique de cet écrit postconciliaire⁹⁹, « (...) le thème abordé (...), l'amplitude du public destinataire (...), l'engagement de l'autorité destinatrice (...)»¹⁰⁰, chacun de ces facteurs donne à l'écrit de Paul VI un caractère capital. À l'évidence, Doré vise essentiellement à dégager la structure de cette exhortation – même s'il synthétise son contenu à la lumière de cette structure –. Il la systématisé en différentes étapes. Présentons-les, avant que d'entreprendre une analyse critique de son travail.

3.1. Systématisation

Une fois l'importance du document établie, Doré concentre donc son effort d'analyse dans le but de présenter la structure de l'exhortation. Il l'appréhende comme « (...) une progression en sept étapes¹⁰¹. » Il qualifie les trois premiers chapitres de « plus doctrinaux¹⁰² », les trois suivants de « plus pratiques¹⁰³ », le septième et dernier, de « portée plus spirituelle¹⁰⁴ ». Pour fins d'analyse, Doré présente cette structure en cinq étapes que nous allons résumer¹⁰⁵.

⁹⁷ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 12.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 2.

⁹⁹ « (...) au terme de cette Année sainte (...) en ce dixième anniversaire de la clôture du concile Vatican II (...) un an après la III^e assemblée générale du synode des évêques consacrée à l'évangélisation. » PAUL VI. *EN*, n° 2, p. 4.

¹⁰⁰ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 2.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰² « Du Christ évangélisateur à une Église évangélisatrice » ; « Qu'est-ce qu'évangéliser ? » ; « Le contenu de l'évangélisation ». *Ibid.*, p. 2.

¹⁰³ « Les voies de l'évangélisation » ; « Les destinataires de l'évangélisation » ; « Les ouvriers de l'évangélisation ». *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁴ « L'Esprit de l'évangélisation ». *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 2.

- La première étape consiste en une mise en face à face « (...) des deux termes extrêmes pour la rencontre desquels l'évangélisation est à comprendre : d'une part Dieu lui-même, comme source et origine de toutes choses, et de l'autre le monde, que Dieu appelle à lui¹⁰⁶. »
- La seconde étape présente « (...) l'Église de Dieu envoyée dans le monde pour sa conversion¹⁰⁷. »
- La troisième étape est « (...) l'objet autour duquel est destinée à s'opérer la rencontre entre l'Église envoyée du Dieu de Jésus-Christ, et l'humanité qui vit au sein du monde¹⁰⁸. »
- La quatrième étape, s'arrête sur les sujets de l'évangélisation, « (...) tant du côté de la proposition et de l'annonce, que du côté de la destination et de l'accueil¹⁰⁹. »
- La cinquième étape enfin, regarde « (...) les méthodes générales, les moyens concrets et l'esprit de l'ensemble de l'entreprise appelée évangélisation¹¹⁰. »

3.2. Un Dieu tourné vers un monde qu'il appelle

La première étape regarde la question de « (...) Dieu tourné vers un monde qu'il appelle¹¹¹. » Doré se fait l'écho de l'une des tensions caractéristique du synode de 1974 que l'on peut résumer ainsi : puisque l'évangélisation est l'opération qui conditionne l'implantation et le développement de l'Église dans le monde, peut-on la considérer au seul bénéfice de l'Église¹¹²? Doré rappelle alors que l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* considère la mission ecclésiale d'évangélisation à l'intérieur du plan général de Dieu (...) ¹¹³ » qui, en Jésus-Christ, est « (...) tournée vers le monde (...) pour l'appeler à un destin de salut et de vie¹¹⁴. » Cette première étape regarde donc le plan de salut offert par le Christ à toute l'humanité certes, mais par l'Église. Un plan de salut¹¹⁵ qui par la

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 2.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 3. Ce sont les énoncés mêmes de la conférence que nous reprenons à chaque étape. Celui-ci est le premier. Nous les gardons, conscient que chacun introduit chaque point à analyser.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 3.

¹¹³ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 3.

gratuité qui le caractérise suscite la conversion d'une humanité aussi riche que complexe¹¹⁶. Un plan de salut qui intègre « (...) l'accomplissement du monde et sa promotion (...)»¹¹⁷ et dont la libération en est l'un « des fruits¹¹⁸ » en tant qu'elle est ultimement ordonnée « (...) au Royaume de Dieu (...)»¹¹⁹, c'est-à-dire à la « (...) primauté de la vocation spirituelle de l'homme¹²⁰. » Ceci renvoie à la vocation de l'« homme tout entier¹²¹ ».

Doré conclut cette première étape dans laquelle l'exhortation touche ce vis-à-vis entre Dieu et le monde – le monde et l'appel à la rédemption par ce Dieu de Jésus-Christ en son Église –, en précisant que le « cadre d'ensemble¹²² » dans lequel il pourra être maintenant question d'évangélisation, est dès lors fixé.

3.3. L'Église envoyée

Fidèle à son annonce de présenter les étapes de l'exhortation telle une *progression*, Doré amorce donc cette seconde étape par la considération de « (...) l'Église envoyée *dans* et *pour* l'humanité à convertir¹²³. » Tel un postulat, l'auteur affirme qu'il n'y a aucune évidence en soi à ce que le monde soit appelé à un salut par Dieu ! Une affirmation¹²⁴ qui permet à Doré d'introduire la problématique de l'émetteur ainsi que celle du récepteur de l'évangélisation. « D'abord, parce qu'un tel salut déborde tout ce que la créature peut aussi bien concevoir, qu'opérer par elle-même (...), il ne peut que lui être à la fois annoncé d'ailleurs et donné par un autre¹²⁵. » Par voie de conséquence, ce salut apporté par l'émetteur « (...) ne peut porter du fruit que s'il est accueilli par son destinataire (...) qui s'y convertit¹²⁶. » Ce syllogisme posé par Doré s'achève par la reconnaissance de la médiation de l'Église entre l'émetteur et le récepteur. Une Église donc, « (...) envoyée dans

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 3.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹²¹ *Ibid.*, p. 3. Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES. (1974). « Le document bleu. Synthèse de la deuxième partie : réflexion théologique (cardinal Wojtyła) », dans *l'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation*, Rome, Le Centurion, p. 147-158.

¹²² DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 4.

¹²³ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 4.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 4.

le monde pour annoncer et proposer à l'humanité qui y vit le salut qui finalise le plan d'ensemble que Dieu a conçu pour sa création¹²⁷. » De là, découle que « (...) la source, la nature, l'importance, la loi, la visée, et pour finir, la finalité de l'évangélisation (...)»¹²⁸, sont ancrées dans ce Dieu de Jésus-Christ et de son Église. Voici la manière dont Doré pose la nécessité de la médiation de l'Église dans l'œuvre divine du salut.

Doré articule donc cette deuxième étape autour de cette médiation de l'Église. Premièrement, reprenant le contenu de l'exhortation, il montre que la source de la mission de l'Église est le Christ lui-même¹²⁹ dans toutes les virtualités de sa « mission personnelle¹³⁰ » d'évangélisateur¹³¹. C'est au point – d'insister Doré – qu'en matière d'évangélisation « (...) il faut considérer que tout part du Christ évangélisateur¹³². » Pour preuve, dit-il, « (...) le titre du premier chapitre dans l'Édition française Téqui de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* : « Du Christ évangélisateur à une Église évangélisatrice¹³³. » Deuxièmement, Doré introduit la question de la nature de l'Église¹³⁴. Une nature que notre auteur résume de la sorte : « La nature profonde de l'Église est donc d'évangéliser, cependant que la nature profonde de l'évangélisation est de poursuivre la proposition faite par le Christ, de la Bonne Nouvelle du royaume et des moyens d'y accéder¹³⁵. » Ancrée dans sa source d'où se définit sa nature, l'importance de sa tâche est dès lors posée, à tel point que l'« ecclésialité¹³⁶ » devient la loi, le critère de validité de l'évangélisation pour l'exhortation, souligne Doré¹³⁷. Autrement dit, « (...) pendant ce *tempus Ecclesia*, c'est l'Église qui a la tâche d'évangéliser¹³⁸. » Dès lors, « (...) l'Église est finalisée hors d'elle-même¹³⁹ », dans la gloire du Dieu sauveur, qu'il lui revient de célébrer

¹²⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 4.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 4. Doré cite *EN*, n° 6 qui renvoie à Lc 4, 43.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹³² *Ibid.*, p. 5.

¹³³ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 6.

assurément ; dans le salut de toute l'humanité, au service duquel elle est appelée à se mettre¹⁴⁰.

3.4. L'objet de l'évangélisation

La troisième étape regarde « l'objet de l'évangélisation¹⁴¹ », c'est-à-dire le message évangélique. Pour l'exhortation, ce message est non seulement nécessaire, mais plus encore unique, du fait même que « (...) c'est le salut des hommes qui est en cause¹⁴². » Ce message rappelle-t-il, annonce un règne, le règne de Dieu « (...) tellement important que, par rapport à lui, tout devient le reste donné en surcroît (Mt 6, 33)¹⁴³. » Relativement à ce règne, « (...) la Bonne Nouvelle est ainsi le salut (...) définitivement acquis par la mort et la résurrection du Christ (...) devant être patiemment conduit au cours de l'histoire, pour être pleinement réalisé au jour de l'avènement définitif du Christ (...)»¹⁴⁴.

Les « deux mots-clés¹⁴⁵ » de l'Évangile de Jésus-Christ sont ainsi ce « règne » et ce « salut »¹⁴⁶ dont l'Église doit garantir une « claire proclamation », confirmée par son témoignage « simple et direct »¹⁴⁷. Ce contenu proclamé est, par ailleurs, appelé « *kérygme*¹⁴⁸ ». Doré retient alors une affirmation, considérée comme essentielle dans l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* : ce contenu ne désigne pas un « salut immanent », mais bien un « salut transcendant »¹⁴⁹. Un salut « (...) eschatologique, qui a certes son commencement en cette vie, mais qui s'accomplit dans l'éternité¹⁵⁰. » Ces caractéristiques « surnaturelles » et totalement « gratuites » se conjuguent dans l'exhortation avec celle d'« intangibilité »¹⁵¹. Dès lors, pour Doré, « (...) ni l'évangéliste individuel ni même l'Église évangélisatrice tout entière ne sont maîtres du message qu'il leur revient

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 57, p. 68-69.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁴² *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 5, p. 8.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 8, p. 11.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 9, p. 11-12.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 10, p. 12.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 6. Doré cite *EN*, n° 10, p. 12.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 7. Doré cite *EN*, n° 27, p. 32.

¹⁴⁸ PAUL VI. *EN*, n° 23, p. 27.

¹⁴⁹ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 7. Doré cite *EN*, n° 27, p. 32-33.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 7. Doré cite *EN*, n° 27, p. 33.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 7.

d'annoncer. Ce message ils l'ont reçu, il leur a été transmis : leur tâche est de transmettre à leur tour, et leur responsabilité est de le communiquer inchangé¹⁵². »

3.5. Les sujets de l'évangélisation

La quatrième étape regarde « les sujets partenaires¹⁵³ ». Puisque « (...) l'axe central de l'évangélisation (...)»¹⁵⁴ ne se réduit pas à la simple fidélité au message dont nous sommes serviteurs, mais qu'il se caractérise aussi par la rencontre des personnes à qui nous devons le transmettre intact et vivant¹⁵⁵, une quatrième étape se propose à l'analyse du théologien. Si les trois précédentes ont mis en exergue l'objet de la rencontre entre « l'humanité répandue dans le monde entier » et « l'Église envoyée du Dieu de Jésus-Christ »¹⁵⁶, Doré nous invite ici à nous arrêter sur les sujets « (...) appelés à se reconnaître partenaires et à entrer en communion à propos de l'objet¹⁵⁷. » Doré parle des acteurs et des destinataires de l'évangélisation¹⁵⁸.

Les destinataires

Le théologien commence par analyser le chapitre cinq de l'exhortation qui traite des destinataires¹⁵⁹. Il amorce cette analyse en précisant que l'exhortation en fait une présentation très attentionnée. Ancrée dans l'affirmation de la médiation de l'Église « (...) qui vise l'universalité humaine¹⁶⁰ », l'exhortation présente, dit-il, des ensembles humains que l'évangélisation ecclésiale doit particulièrement chercher à rejoindre¹⁶¹. Pourtant, elle précise aussi le rapport de l'évangélisation à la conscience. Doré reprend la terminologie du numéro dix-huit pour rappeler que la conscience collective n'est pas exaltée au point que

¹⁵² *Ibid.*, p. 7.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵⁵ Cf. PAUL VI. *EN*, n° 3, p. 6.

¹⁵⁶ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 7.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵⁸ Doré, tout en distinguant ces deux types de sujets les traite dans la même étape. L'exhortation, elle, leur offre deux chapitres distincts. Cf. PAUL VI. *EN*, n°s 49-73, p. 57-96.

¹⁵⁹ Cf. DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 7. Doré cite *EN*, n°s 49-58, p. 57-74.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 8.

soit oubliée la conscience individuelle¹⁶². « C'est pourquoi, à côté de cette proclamation de l'Évangile sous forme générale, l'autre forme de sa transmission, de personne à personne, reste valide et importante¹⁶³. » Par la suite, il reprend la question des « chrétiens eux-mêmes¹⁶⁴ », puis regarde ceux touchés par la « (...) déchristianisation, sécularisation, l'athéisme (...)»¹⁶⁵, les « (...) intellectuels qui sentent le besoin de connaître Jésus-Christ (...)»¹⁶⁶, avant de terminer, par les personnes d'autres confessions, et plus spécifiquement « (...) celles d'autres religions¹⁶⁷. »

Enfin, en ce qui concerne la thématique des destinataires, Doré aborde ce qu'il considère être au cœur de l'exhortation, mais aussi dans la ligne générale du pontificat de Paul VI¹⁶⁸. Il s'agit de l'importance d'une évangélisation profonde de la culture et des cultures de l'homme¹⁶⁹, car : « (...) pour l'Église il ne s'agit pas seulement de prêcher l'Évangile dans des tranches géographiques toujours plus vastes ou à des populations toujours plus massives, mais aussi d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement (...) qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut¹⁷⁰. » Doré finit sa présentation par la citation de la constitution apostolique *Gaudium et Spes* (n^{os} 53-62) reprise par l'exhortation : au regard de ces destinataires, il importe d'évangéliser de « (...) façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines, la culture et les cultures de l'homme (...) en partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu¹⁷¹. »

Les acteurs de l'évangélisation

Après avoir parlé des destinataires, Doré présente – en respectant l'ordre de l'exhortation¹⁷² – les acteurs de l'évangélisation¹⁷³. Considérant la nature même de l'Église,

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 8. Doré cite *E.N.*, n° 18, p. 22.

¹⁶³ PAUL VI. *EN*, n° 46, p. 52-53.

¹⁶⁴ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 8.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁶ PAUL VI. *EN*, n° 52, p. 60.

¹⁶⁷ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 8.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 8.

¹⁷⁰ PAUL VI. *EN*, n° 19, p. 23.

¹⁷¹ *Ibid.*, n° 20, p. 23-24.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, n° 19, p. 23.

il mentionne que le document insiste dès son premier chapitre sur « (...) l'ordre donné aux Douze – Allez, proclamez la Bonne Nouvelle – appliqué, quoique d'une façon différente, à tous les chrétiens¹⁷⁴. » Cette thématique donc, l'exhortation la reprend quand elle aborde le chapitre VI¹⁷⁵. Pour Paul VI, l'ensemble des tâches évangéliques est présenté par le biais « (...) structuré et hiérarchique (...)»¹⁷⁶ de l'Église. Des évêques aux prêtres, l'exhortation introduit ensuite la vocation religieuse et son témoignage de vie qui « (...) peut devenir, en même temps qu'un appel adressé au monde et à l'Église, une éloquente prédication¹⁷⁷. » Viennent ensuite les laïcs¹⁷⁸, ainsi que les familles¹⁷⁹ et les jeunes¹⁸⁰. Enfin, le théologien souligne que Paul VI offre aux ministères laïcs un substantiel développement : « Ministères non ordonnés certes, mais qui sont aptes à assurer un service spécial de l'Église¹⁸¹. »

À titre de conclusion, Doré rapporte les critères de discernement dans le but « d'évaluer » l'impact de l'Évangile dans la vie des « sujets »¹⁸². « L'annonce n'acquiert toute sa dimension que lorsqu'elle (...) fait surgir dans celui qui l'a ainsi reçue une adhésion du cœur (...)»¹⁸³. « Une telle adhésion, (...) se révèle concrètement par une entrée palpable, visible, dans une communauté de fidèles (...) ce qui se traduit notamment en (...) des gestes sacramentels¹⁸⁴. » Alors, « (...) celui qui a été évangélisé doit évangéliser à son tour. C'est là le test de vérité, la pierre de touche de l'évangélisation¹⁸⁵. »

3.6. Le comment de l'évangélisation

« Comment cela peut-il se faire¹⁸⁶ ? » Cette cinquième étape présente d'abord ce que le chapitre IV de l'exhortation appelle les voies, les méthodes ou les modes d'évangélisation,

¹⁷³ Cf. DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 9-12.

¹⁷⁴ PAUL VI. *EN*, n° 13, p. 14.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, n° 59, p. 75.

¹⁷⁶ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 9. Cf. PAUL VI. *EN*, n° 66, p. 84-85.

¹⁷⁷ *Ibid.*, n° 69, p. 89.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.*, n° 21, p. 25.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, n° 71, p. 91-92.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, n° 72, p. 92.

¹⁸¹ *Ibid.*, n° 73, p. 93.

¹⁸² DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 9-10.

¹⁸³ PAUL VI. *EN*, n° 23, p. 27-28.

¹⁸⁴ *Ibid.*, n° 23, p. 28.

¹⁸⁵ *Ibid.*, n° 73, p. 93.

¹⁸⁶ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 10.

puis ce qui fait l'objet du dernier chapitre du document¹⁸⁷, le chapitre VII sur « L'Esprit de l'évangélisation. » Doré ne dissocie donc pas ces deux chapitres, ce qui a pour conséquence d'offrir une étape en deux phases : les moyens liés à l'évangélisation ; l'esprit de l'évangélisation.

Les moyens liés à l'évangélisation

Dans un premier temps donc, revenant sur le premier numéro de ce chapitre IV, Doré met en avant l'exigence donnée par l'exhortation aux pasteurs dans l'Église de « (...) recréer (...) en toute fidélité au contenu du message évangélique, les modes les plus adaptés et les plus efficaces pour communiquer ce contenu aux hommes de notre temps¹⁸⁸. » Le « témoignage¹⁸⁹ » est abordé comme le premier moyen d'évangéliser, « (...) témoignage d'une vie authentiquement chrétienne, livrée à Dieu, dans une communion que rien ne doit interrompre (...) en un mot, la sainteté¹⁹⁰. » Doré introduit ensuite l'annonce évangélique, car « (...) le plus beau des témoignages se révélera à la longue impuissant s'il n'est pas éclairé, justifié – ce que Pierre appelait donner les raisons de son espérance – explicité par une annonce claire, sans équivoque, du Seigneur Jésus (...)»¹⁹¹. Vient alors la « collation des sacrements¹⁹² », car en effet, « (...) on n'insistera jamais assez sur le fait que l'évangélisation ne s'épuise pas dans la prédication et l'enseignement d'une doctrine. Elle doit atteindre la vie, la vie naturelle (...) et la vie surnaturelle (...) qui est l'élévation de la vie naturelle¹⁹³. »

À ces trois grandes voies d'évangélisation, Doré souligne un certain nombre de moyens concrets évoqués dans l'exhortation. La « voie du témoignage » met en valeur l'indispensabilité du « contact personnel »¹⁹⁴. Il renvoie là à l'exhortation¹⁹⁵. La « voie de la proclamation » est appelée à prendre des formes diverses : « (...) celle, initiale, du kérygme

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 10.

¹⁸⁸ PAUL VI. *EN*, n° 40, p. 45.

¹⁸⁹ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹⁹⁰ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹⁹¹ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 10.

¹⁹² *Ibid.*, p. 10.

¹⁹³ PAUL VI. *EN*, n° 47, p. 53-54.

¹⁹⁴ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 10.

¹⁹⁵ Cf. PAUL VI. *EN*, n° 46, p. 53.

ou de la pré-évangélisation »¹⁹⁶, « (...) celle de la catéchèse ou enseignement religieux systématique¹⁹⁷. » Quant à la voie sacramentelle et liturgique, son évocation appelle à un beau plaidoyer en faveur de la liturgie de la Parole, de la prédication, et de l'homélie¹⁹⁸.

L'esprit de l'évangélisation

Dans un second temps ensuite, Doré aborde l'esprit de l'évangélisation en précisant brièvement qu'il est tout d'abord l'Esprit Saint. « Si l'Esprit Saint a une place éminente dans la vie de l'Église, c'est bien dans la mission évangélique de celle-ci qu'il agit le plus¹⁹⁹. Il rappelle alors qu'il est l'agent principal de l'évangélisation et le terme de celle-ci²⁰⁰. Puis il glisse vers ce que l'exhortation appelle « (...) les attitudes intérieures qui doivent animer les ouvriers de l'évangélisation²⁰¹. »

Ces attitudes intérieures, il les nomme, mais après avoir précisé « (...) qu'elles explicitent ce qui a porté tout ce qui précède²⁰². » La première attitude est « (...) l'adaptation dans la fidélité (...)»²⁰³, précisant que la tâche évangélicatrice exige par définition qu'on cherche toujours à rejoindre le destinataire dans sa particularité, donc dans sa différence, ce qui exige une adaptation, et donc une créativité. La seconde attitude, est la « responsabilité dans l'unité²⁰⁴ ». En lien avec la précédente, il s'agit d'une responsabilité qui exige un investissement total de chaque acteur de l'évangélisation, comme un service de la naissance et de la croissance, en chaque lieu comme en chaque époque, de l'unique et une Église catholique du Dieu de Jésus-Christ²⁰⁵. Enfin, la dernière attitude est celle de l'« engagement dans la charité²⁰⁶ ».

¹⁹⁶ *Ibid.*, n° 51, p. 59-60.

¹⁹⁷ *Ibid.*, n° 44, p. 50-51 ; n° 78, p. 107-108.

¹⁹⁸ Cf. DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 11.

¹⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 11. Doré cite *EN*, n° 75, p. 97-101.

²⁰⁰ Cf. PAUL VI. *EN*, n° 75, p. 100.

²⁰¹ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 11. Doré cite *EN*, n° 75, p. 97-101.

²⁰² *Ibid.*, p. 11. Nous reviendrons sur cette affirmation dans le prochain chapitre.

²⁰³ *Ibid.*, p. 11. Doré cite *EN*, n° 76, p. 101-104.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 11. Doré cite *EN*, n°s 76-78, p. 101-109.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 11.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 11. Doré cite *EN*, n°s 79-80, p. 109-114.

3.7. Épilogue

La conclusion de Doré souligne un contraste. Celui de la richesse théologique de l'exhortation – déjà mentionnée dans l'introduction de son exposé²⁰⁷ – et le peu d'écho que le document suscite dans l'Église et le monde de la théologie. Pourtant dit-il, « (...) l'ouverture que l'exhortation manifeste selon l'esprit d'aggiornamento de Vatican II (...), son insistance sur l'appartenance constitutive de l'évangélisation à l'être même de l'Église (...), l'urgence donnée à l'annonce et à la nécessité d'en renouveler les voies et les méthodes (...), le rôle que les Églises particulières sont appelées à jouer (...), comme les communautés ecclésiales de base, comme les laïcs et les ministères qui peuvent leur être confiés (...), par tout cela, l'exhortation a livré un enseignement et ouvert des orientations dont on ne peut que déplorer qu'au bout du compte ils aient été, de fait, insuffisamment mis en œuvre dans l'Église²⁰⁸. »

L'exhortation aura elle-même exprimé, par sa conclusion²⁰⁹, le désir de voir l'évangélisation bouleverser l'humanité à la veille du prochain millénaire²¹⁰. Que « (...) la lumière de l'Année sainte (...) puisse rayonner également après le jubilé à travers un programme d'action pastorale, dont l'évangélisation est l'aspect fondamental pour ces années qui marquent la veille du troisième millénaire du christianisme²¹¹. »

3.8. Analyse

Doré reconnaît les sept chapitres à l'exhortation. Il considère les trois premiers doctrinaux, les trois autres pratiques, le dernier spirituel. Pourtant, il présente lui-même une structure en cinq étapes qu'il qualifie d'évolutive.

- La première étape considère donc le rapport entre Dieu et le monde. Tourné vers lui, il l'attire et lui propose le salut. Un salut qui implique l'accomplissement du monde et donc sa libération, une libération comme fruit du salut. En raison de la primauté de la vocation spirituelle de l'homme, et de la prise en compte de l'entièreté de

²⁰⁷ Cf. PAUL VI. *EN*, n° 5, p. 8.

²⁰⁸ DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 12.

²⁰⁹ Cf. PAUL VI. *EN*, n° 82, p. 116.

²¹⁰ Cf. DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 12.

²¹¹ PAUL VI. *EN*, n° 81, p. 115.

l'homme, ce salut est forcément spirituel. Dieu qui appelle le monde au salut : voici le cadre d'ensemble que Doré reconnaît à l'exhortation.

- La seconde étape place l'Église comme médiatrice nécessaire entre l'émetteur et le récepteur de ce salut. Une Église dont la nature est d'être envoyée par le Christ. Une Église dont la finalité est nécessairement extatique.
- La troisième étape présentée par Doré regarde l'objet de l'évangélisation. Ce message évangélique est capital, puisqu'il engage l'œuvre du salut. Salut et règne sont les deux mots clés qui synthétisent le kérygme dont l'Église a le devoir d'assurer la proclamation.
- La quatrième étape regarde alors les sujets de ce salut. Les destinataires sont analysés sous l'angle des différents ensembles humains, puis sous l'angle du rapport à la conscience et enfin des résistances à l'annonce de l'Évangile. La taxonomie concernant les acteurs de l'évangélisation est basée sur la structure et la hiérarchie de l'Église. L'écho de l'Évangile auprès de ces deux types de sujets est mesuré par trois critères. L'adhésion du cœur ; l'entrée dans la communauté ; l'appropriation de chaque sujet à annoncer à son tour l'Évangile.
- La cinquième et dernière étape s'arrête au comment évangéliser. Tout en associant à sa matière théologique l'esprit de l'évangélisation, elle regarde en premier lieu les voies d'évangélisation. Témoignage, annonce, collation des sacrements, chacune de ces voies s'ouvre à d'autres moyens : contact personnel pour ce qui est de la première voie ; pré-évangélisation, annonce kérygmatique pour ce qui est de la seconde voie ; liturgie de la Parole, homélie pour la dernière. L'esprit de l'évangélisation se caractérise par la Personne de l'Esprit. Pourtant Doré relève surtout les attitudes intérieures qui doivent animer les ouvriers de l'Évangile : adaptation dans la fidélité ; responsabilité dans l'unité ; engagement dans la charité.

De ces cinq étapes évolutives – pour reprendre le terme de Doré –, nous retenons quelques omissions significatives. En vue de les présenter, appuyons-nous sur le tableau ci-dessous (tableau I). À gauche, nous voyons les étapes présentées par Doré ; à droite nous rappelons les différents chapitres proposés par Paul VI dans l'exhortation elle-même.

- Le tableau met en évidence l'absence, dans la présentation de Doré, de deux chapitres de l'exhortation. Celui sur le contenu de l'évangélisation (chapitre III) ; celui sur l'Esprit Saint (chapitre VII).
- Le tableau met aussi en évidence certains regroupements opérés par Doré. Les sujets sont fusionnés en une seule étape (les destinataires et les ouvriers) ; l'esprit de l'évangélisation est analysé en même temps que les moyens d'évangélisation. L'ordre des chapitres n'est pas respecté.

TABLEAU I

DORÉ et PAUL VI - ÉTUDE COMPARATIVE

DORÉ (les étapes)	PAUL VI (les chapitres)
1) Un Dieu tourné vers un monde qu'il appelle 2) L'Église envoyée dans et pour l'humanité à convertir	I. Du Christ évangélisteur, à l'Église évangélisteurice
3) L'objet de l'évangélisation	II. Qu'est-ce qu'évangéliser ?
4) Les sujets partenaires	V. Des destinataires de l'évangélisation VI. Des ouvriers de l'évangélisation
5) Les moyens et l'esprit de l'évangélisation	IV. Les voies de l'évangélisation
<i>Deux chapitres absents dans l'analyse de Doré</i>	VII. L'Esprit de l'évangélisation
	III. Le contenu

De ces deux constatations – les deux tirets – qui affectent directement la structure de l'exhortation, nous observons que Doré lui cherche un cadre d'ensemble²¹² – pour reprendre son expression – et le retient en dehors de celui proposé par Paul VI. Il prête un caractère évolutif aux différents chapitres de l'exhortation – doctrinal, pratique, spirituel – considérant de facto la structure initiale obsolète, quant à son objectif de mettre à jour la richesse du contenu théologique du concept d'évangélisation.

Donc, à l'encontre de cette structure non reçue, le théologien propose des étapes qui rendent compte du caractère évolutif qu'il impose au concept d'évangélisation : de Dieu à l'humanité ; de l'Église du Christ médiatrice entre émetteur et récepteur, de l'objet autour duquel l'évolution s'opère ; des sujets pour lesquels l'objet est opérant jusqu'aux moyens par lesquels l'objet est efficace. Doré propose bien là une herméneutique séquentielle de l'évangélisation marquée par l'abstraction conceptuelle. Ce caractère *évolutif* retenu par Doré attire notre attention. S'il cristallise la différence d'approche avec Delhaye, il met surtout en exergue l'angle herméneutique emprunté par le théologien : une abstraction conceptuelle séquentielle de la théologie de l'évangélisation.

En introduction à ce chapitre-ci, nous avons souligné la différence de parenté entre les lectures de Delhaye et de Doré et la vision de Jean-Paul II sur cette théologie postconciliaire *ab interno* incarnée ici par cette exhortation. Si à l'instar de Paul VI, nos deux théologiens cherchent à articuler cette exhortation dans ses origines et dans son contexte postconciliaire, Jean-Paul II aborde cet écrit dans une vision pastorale : la recherche des bases de la nouvelle évangélisation. Cette vision commande par ailleurs notre propre acte de lecture. Si donc notre questionnement n'est pas celui de Delhaye et Doré, soulignons que les deux théologiens, habités par un même objectif de lecture, ne retiennent pas la structure du document telle que proposée par Paul VI. À nous de rester attentif à cette structure souhaitée par Paul VI pour atteindre l'objectif qui caractérise notre acte de lecture : la recherche des bases de la nouvelle évangélisation.

²¹² Cf. DORÉ. « L'enseignement... », dans *Documents...*, p. 4.

4. Conclusion

Il nous appartient de nous interroger sur l'acte de lecture de Delhaye et Doré à l'égard de ce premier référent théologique : l'exhortation apostolique postsynodale *Evangelii Nuntiandi*. Se pourrait-il, en d'autres termes, que Delhaye et Doré, aient reconnu l'importance théologique de cette exhortation apostolique, sans pour autant en saisir toutes les nuances structurelles et conséquemment toute la profondeur théologique ?

Delhaye aborde l'exhortation de Paul VI en explorant les liens de celle-ci avec le concile Vatican II et le synode de 1974 sur l'évangélisation. Ce faisant, il établit un lien systémique entre l'exhortation de Paul VI et deux textes conciliaires essentiels à son point de vue : la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Il reconnaît un même lien entre le synode de 1974 et son exhortation. De plus le théologien souligne l'effort de l'exhortation à vouloir unifier les différents sujets pastoraux abordés au synode autour de la mission du Christ.

L'analyse nous permet aussi d'affirmer que Doré accrédite les conclusions apportées par Delhaye, bien qu'il insiste particulièrement sur la structure de l'exhortation, structure qu'il modifie par ailleurs. Il la nomme évolutive et la scinde en trois parties : doctrinale, pratique et spirituelle. Comme Delhaye, il omet le chapitre sept sur l'Esprit de l'évangélisation. Plus encore – voir le tableau I –, il fait abstraction du chapitre trois de l'exhortation qui aborde la question du contenu de l'évangélisation.

L'acte de lecture des deux auteurs est marqué par leur attention à l'aspect dogmatique de l'exhortation : le premier en privilégiant le contenu théologique, le second en schématisant la structure. L'acte de lecture de Jean-Paul II, lui, est tout autre : il renvoie aux textes dans le souci d'en extraire les bases théologiques de la nouvelle évangélisation. C'est au cœur de cette tension entre l'acte de lecture de Jean-Paul II et notre acte de lecture, que nous aborderons le chapitre VIII de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* attentif à en extraire les bases théologiques de la nouvelle évangélisation.

CHAPITRE VIII

ANALYSE DU PREMIER RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE : EXHORTATION APOSTOLIQUE *EVANGELII NUNTIANDI*

1. Introduction

Le précédent chapitre nous permet d'affirmer que l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* publiée par le pape Paul VI, dix ans après la clôture du concile œcuménique Vatican II, n'est surtout pas un texte élaboré ex nihilo offert à l'Église et aux théologiens. Introduite par un imposant préambule, son originalité est probablement due aux deux sources retenues par Paul VI. Une source historique où le pape fait le lien avec le synode de 1974, et une source conciliaire où Paul VI renvoie aux textes centraux du concile Vatican II.

Ceci dit, l'acte de lecture qui justifie ce chapitre VIII de la thèse est déterminé par la recherche des bases théologiques du concept de nouvelle évangélisation. Un acte de lecture qui se qualifie d'une double tension. La première tension est celle qui naît de la rencontre entre la question qui a motivé Jean-Paul II dans sa suggestion à retenir ce texte comme référent théologique au contenu théologique de la nouvelle évangélisation et notre acte de lecture. La deuxième tension provient de la prise en compte du contenu théologique de ce référent théologique et de la conscience du monde à recevoir ce contenu. Nous la jugeons par le concept de dialogue prophétique.

Alors que nous pouvions nous attendre à une présentation apologétique de la théologie de l'évangélisation – suite aux tensions caractéristiques du synode de 1974 –, nous y découvrons en fait un texte qui, tout en assumant le contexte ecclésial postconciliaire, se caractérise par un contenu marqué et par une structure précise. Ce sont ces deux points qui guideront notre acte de lecture, offrant dès lors l'idiosyncrasie¹ des bases théologiques de la nouvelle évangélisation.

¹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

Le contenu théologique nous a été présenté par Delhaye et Doré, tandis que la structure nous est offerte par l'agencement même de l'exhortation. Il nous suffit de reprendre chacun des titres des sept chapitres, tels que proposés par l'Édition Téqui. Citons-les dans l'ordre de l'exhortation. Celui du chapitre I introduit le passage du « Christ évangéliste à une Église évangéliste. » Celui du chapitre II est une interrogation : « Qu'est-ce qu'évangéliser ? » L'énoncé du chapitre III annonce « Le contenu de l'évangélisation ». Le chapitre IV introduit « Les voies de l'évangélisation ». Le chapitre V : « Les destinataires de l'évangélisation ». Le titre du chapitre VI ouvre à la question des « Ouvriers de l'évangélisation ». Celui du chapitre VII, le dernier, à : « L'Esprit de l'évangélisation ». Pourtant, l'exhortation s'ouvre par un préambule.

2. Préambule de l'exhortation

Qu'est devenue, de nos jours, cette énergie cachée de la Bonne Nouvelle, capable de frapper profondément la conscience de l'homme ? Jusqu'à quel point et comment cette force évangélique est-elle en mesure de transformer vraiment l'homme de ce siècle ? Suivant quelles méthodes faut-il proclamer l'Évangile pour que sa puissance soit efficace² ?

2.1. Présentation

Le préambule de l'exhortation nous offre quatre points et se termine par une monition. Paul VI ouvre sa réflexion en affirmant la nécessité de maintenir « (...) l'effort pour annoncer l'Évangile aux hommes de notre temps³ », puisqu'il s'agit d'un « (...) service rendu non seulement à la communauté des chrétiens, mais aussi à toute l'humanité⁴. » Il est donc de son devoir de « successeur de Pierre » de confirmer les frères dans cette vocation⁵.

² PAUL VI. *EN*, n° 4, p. 6.

³ *Ibid.*, n° 1, p. 3.

⁴ *Ibid.*, n° 1, p. 3.

⁵ Cf. *Ibid.*, n° 1, p. 3.

Le contexte historique de l'exhortation publiée le 8 décembre 1975 est celui d'une Église qui marque trois anniversaires : l'Année sainte⁶, le dixième anniversaire du concile Vatican II⁷, et le premier anniversaire de la troisième assemblée générale du synode des évêques consacrée à l'évangélisation⁸. Paul VI situe l'exhortation dans l'effort contemporain de l'Église à s'ouvrir à l'évangélisation. Ce que le questionnement de la réunion du sacré collège des cardinaux en 1973 exprimait déjà : « Comment faire arriver à l'homme moderne le message chrétien⁹ ? »

Du point de vue théologique, l'évangélisation y est considérée comme un « (...) patrimoine de foi que l'Église a le devoir de préserver dans sa pureté intangible¹⁰ », mais avec l'exigence de le présenter « (...) aux hommes de notre temps (...) d'une façon compréhensible et persuasive¹¹. » Notons que l'exhortation présente cette double exigence comme « (...) l'axe central de l'évangélisation¹². »

C'est dans cette perspective théologique qu'elle aborde les trois questions « (...) brûlantes, que le synode de 1974 a eues constamment devant les yeux¹³. » Reproduites in extenso en exergue de notre travail, nous pouvons les résumer ainsi : au lendemain du concile, l'Église est-elle plus apte à porter l'Évangile au monde¹⁴ ?

Ce préambule s'achève par une monition qui souhaite que ce texte, nourri des richesses du synode, constitue un encouragement à l'œuvre de l'évangélisation pour l'ensemble du « (...) peuple de Dieu rassemblé dans l'Église¹⁵. » Que ce travail puisse « (...) servir d'élan nouveau à tous (...)¹⁶ », spécialement à ceux « (...) qui peinent à la parole et à

⁶ Depuis l'an 1500, le jubilé de l'incarnation du Christ est célébré dans l'Église catholique tous les vingt-cinq ans. 1975 correspond au douzième anniversaire de l'élection de Paul VI comme pape, au dixième anniversaire de la clôture du concile Vatican II, tel que nous allons le préciser.

⁷ Cf. *Ibid.*, n° 2, p. 4.

⁸ Cf. *Ibid.*, n° 2, p. 4.

⁹ *Ibid.*, n° 3, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, n° 3, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, n° 3, p. 6.

¹² *Ibid.*, n° 4, p. 6.

¹³ *Ibid.*, n° 4, p. 6.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, n° 4, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, n° 5, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, n° 5, p. 7.

l'enseignement (...)»¹⁷ » puisque « (...) la présentation du message évangélique n'est pas, pour l'Église, une contribution facultative, mais le devoir qui lui incombe, par mandat du Seigneur Jésus¹⁸. »

2.2. Analyse

Le préambule aura atteint trois objectifs : celui de présenter la publication de l'exhortation dans la ligne de l'aggiornamento postconciliaire sur l'évangélisation. Celui de nous introduire à la complexité théologique de l'évangélisation tenue de garder intact dans toute sa pureté son patrimoine de foi, tout en le présentant de façon persuasive et compréhensive pour les hommes de notre temps. Celui, enfin, de reconnaître l'Église comme la médiatrice nécessaire à cette transmission vivante de la mission du Christ. C'est ce dernier point que le texte développe dans le premier chapitre de l'exhortation apostolique.

3. Du Christ évangélisateur à une Église évangélisatrice

La première partie de ce chapitre regarde « le Christ évangélisateur » alors que la seconde partie examine la mission de l'Église dans la continuation de celle du Christ : « l'Église évangélisatrice ». C'est ce passage du Christ à l'Église qui permettra de conclure – dans une troisième partie – que l'évangélisation se réalise dans un *tempus Ecclesiae*.

3.1. Théologie de la mission du Christ

« Je dois annoncer la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu (...) c'est pour cela que j'ai été envoyé¹⁹. » Ces paroles de l'évangéliste Luc, l'exhortation les reprend, puisqu'elles disent parfaitement la mission du Christ : annoncer la Bonne Nouvelle²⁰. Il s'agit là d'un impératif évangélique²¹ confirmé par l'Esprit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi (...). Il m'a envoyé

¹⁷ *Ibid.*, n° 5, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, n° 5, p. 8.

¹⁹ *Ibid.*, n° 6, p. 9.

²⁰ Cf. *Ibid.*, n° 6, p. 9.

²¹ Cf. *Ibid.*, n° 7, p. 10.

porter la Bonne Nouvelle aux pauvres²². » Cet impératif est premièrement décliné en plusieurs épisodes de la vie du Christ : « L'incarnation elle-même, les miracles, l'enseignement, le rassemblement des disciples, l'envoi des Douze, la croix et la résurrection, la permanence de sa présence au milieu des siens²³. » L'exhortation le reprend ensuite sous l'angle de son contenu théologique. Il s'en dégage six strates théologiques. Toutes et chacune, nous les nommons impératifs évangéliques²⁴. Le dernier d'entre eux est à la jonction entre la mission du Christ et celle de l'Église.

3.2. Les impératifs évangéliques de la vie du Christ

Chacun de ces impératifs évangéliques constitue un aspect théologique de la mission du Christ comme évangéliste. Nous avons choisi, par souci de clarté, de les présenter tiret après tiret :

- Le premier impératif évangélique est « l'annonce du règne de Dieu²⁵. » Un règne à tel point important qu'à sa lumière, « (...) tout devient le reste donné par surcroît²⁶. » Règne, dont le paradoxe vient du « bonheur » qui lui est associé mais aussi du rejet et des persécutions qui lui sont opposées²⁷.
- Le second impératif de la vie évangélique du Christ est intimement lié au premier. Il s'agit de « l'annonce du salut ». Présenté comme « ce grand don de Dieu », il est qualifié de « libération ».²⁸ Libération avant tout du « péché » et du « Malin », avec pour finalité la joie de connaître Dieu et d'être connu de lui²⁹. L'annonce de ce salut est ainsi relative au règne et s'opère dans le temps. « Tout cela commence en effet durant la vie du Christ, est définitivement acquis par sa mort et sa résurrection, pour être patiemment conduit au cours de l'histoire (...)»³⁰.
- Le troisième impératif évangélique est l'exigence à la conversion car ce règne et ce salut, « (...) tout homme peut les recevoir comme grâce et miséricorde (...)»³¹. Il engage donc une vie empreinte de « l'esprit des béatitudes » qui culmine à « la

²² *Ibid.*, n° 6, p. 9.

²³ *Ibid.*, n° 6, p. 10.

²⁴ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

²⁵ *Ibid.*, n° 8, p. 11.

²⁶ *Ibid.*, n° 8, p. 11.

²⁷ Cf. *Ibid.*, n° 8, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, n° 9, p. 11.

²⁹ Cf. *Ibid.*, n° 9, p. 11.

³⁰ *Ibid.*, n° 9, p. 11-12.

³¹ *Ibid.*, n° 10, p. 12.

croix »³² dira Paul VI. Une vie donnée qui exige de tout croyant « (...) un total renversement intérieur que l'Évangile désigne sous le nom de *metanoia*, une conversion radicale, un changement profond du regard et du cœur³³. »

- Le quatrième impératif évangélique est la prédication. Car pour que ce salut soit offert à tous, il faut que la Parole soit annoncée, au travers d'une « prédication infatigable³⁴. » Parole « (...) dont on dira qu'elle ne trouve d'égale nulle part ailleurs³⁵. » Paroles qui dévoilent « (...) le secret de Dieu (...) et changent par là le cœur de l'homme et son destin³⁶. »
- Le cinquième impératif évangélique fait suite au quatrième. Il correspond à l'ensemble des signes évangéliques. Principalement les foules et particulièrement les petits et les pauvres³⁷. Ces signes « complètent » et « confirment » la « révélation »³⁸ que le Christ fait de lui-même. Pourtant, ce sont bien « sa mort et sa résurrection », ainsi que « l'envoi de l'Esprit de vérité »³⁹, qui demeurent les signes par excellence.
- Le sixième et dernier impératif réalise – nous l'avons mentionné – la jonction entre la première et la seconde partie de ce premier chapitre de l'exhortation. La réunion de ceux qui ont accueilli « (...) avec sincérité la Bonne Nouvelle (...) »⁴⁰ est constitutive d'une Église composée de ceux qui « (...) au nom de Jésus cherchent le règne, le construisent, le vivent⁴¹. » Se dessine dès lors une communauté qui, un jour, ira « proclamer la Bonne Nouvelle⁴² » : cette « Bonne Nouvelle du règne qui vient », cette Bonne Nouvelle qui une fois reçue doit être communiquée à tous les hommes de tous les temps⁴³.

Amorce d'analyse

Chacun de ces six impératifs évangéliques – annonce du royaume, annonce du salut, appel à la conversion, prédication infatigable, signes évangéliques, constitution d'une communauté évangélisatrice – désigne une strate du contenu théologique de la mission

³² *Ibid.*, n° 10, p. 12.

³³ *Ibid.*, n° 10, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, n° 11, p. 12.

³⁵ *Ibid.*, n° 11, p. 12-13.

³⁶ *Ibid.*, n° 11, p. 13.

³⁷ Cf. *Ibid.*, n° 12, p. 13.

³⁸ *Ibid.*, n° 11, p. 13.

³⁹ *Ibid.*, n° 12, p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, n° 13, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, n° 13, p. 14.

⁴² *Ibid.*, n° 13, p. 14.

⁴³ Cf. *Ibid.*, n° 13, p. 14-15.

évangélisatrice du Christ. Ce contenu, l'exhortation le regarde maintenant en tant qu'il est remis à l'Église. C'est l'objet de la seconde partie du chapitre.

3.3. Une Église évangélisatrice

« Évangélisation, vocation propre de l'Église⁴⁴ », tel est le titre de la seconde partie de ce chapitre I de l'exhortation. Paul VI amorce ainsi sa réflexion par un acte de foi magistral : « L'Église le sait⁴⁵. » Elle a « (...) une vive conscience que la Parole du Sauveur – je dois annoncer la Bonne Nouvelle du royaume de Dieu – s'applique en toute vérité à elle⁴⁶. » Confirmée par son ancrage dans l'Écriture – saint Paul – et par cet autre ancrage dans l'histoire récente du synode – l'assemblée d'octobre 1974⁴⁷ –, l'Église contemporaine sait qu'elle existe pour évangéliser, c'est-à-dire « (...) pour prêcher et enseigner⁴⁸. » Évangéliser pour l'Église, c'est « annoncer » de façon « infatigable » la promesse d'un « royaume », un « salut », une « vie donnée », avec des « signes » qui accompagnent l'« annonce de cette Parole », et l'émergence d'une « communauté chrétienne »⁴⁹.

Ainsi, par la thématique de l'Église, Paul VI reprend chacun des six impératifs évangéliques tout en respectant l'ordre exposé dans la première partie du chapitre de l'exhortation. Cette application à l'Église de l'ensemble des impératifs évangéliques, nous l'avons nommée l'angle d'analyse. Puisque celui-ci respecte à la lettre l'ordre des impératifs évangéliques exposés en première partie de chapitre, nous parlons d'*angle d'analyse formel*⁵⁰.

De façon cursive, le pape Paul VI poursuit son analyse affirmant que parce que « (...) l'Église reste dans le monde, lorsque le Seigneur de gloire retourne au Père (...)»⁵¹, elle devient le « (...) signe à la fois opaque et lumineux d'une nouvelle présence de Jésus, de

⁴⁴ *Ibid.*, n° 14, p. 15.

⁴⁵ *Ibid.*, n° 14, p. 15.

⁴⁶ *Ibid.*, n° 14, p. 15.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, n° 14, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 14, p. 15-16.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, n° 14, p. 15-16.

⁵⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁵¹ *Ibid.*, n° 15, p. 16.

son départ et de sa permanence⁵². » L'exhortation pose ici un regard théologique sur l'Église évangélisatrice comme Église signe. Évangéliser pour l'Église, dit-elle, c'est être signe d'un royaume, signe d'un salut offert par une vie donnée, signe d'une prédication infatigable, signe enfin d'une communauté chrétienne qui naît et qui croît. Nous constatons que Paul VI reprend ici l'ensemble des six impératifs évangéliques, mais selon un autre regard d'analyse. Puisqu'il y considère l'Église comme signe, et qu'il y reprend l'ensemble des impératifs évangéliques, nous parlons d'*angle d'analyse selon l'exemplarité*⁵³.

L'exhortation fait ensuite allusion au contenu de l'évangélisation en tant que celui-ci est remis à l'Église. « Les promesses de l'Alliance nouvelle en Jésus-Christ, l'enseignement du Seigneur et des apôtres, la Parole de vie, les sources de la grâce et de la bénignité de Dieu, le chemin du salut, tout cela a été confié à l'Église⁵⁴. » Ce contenu évangélique, l'Église doit « (...) le garder, souligne Paul VI, comme un dépôt vivant et précieux, non pour le tenir caché mais pour le communiquer⁵⁵. » Nous constatons, là encore, que Paul VI regarde, bien que de façon synthétique, l'ensemble des impératifs évangéliques remis à l'Église mais sous un troisième angle d'analyse : l'angle d'analyse sur le contenu. Ce troisième angle d'analyse nous en parlons donc comme de l'*angle d'analyse selon le contenu*⁵⁶. Un contenu dont l'Église est appelée à se laisser imprégner : « Évangélisatrice, l'Église commence par s'évangéliser elle-même⁵⁷. »

« Envoyée et évangélisée, l'Église elle-même envoie des évangélistes⁵⁸. » Cet envoi, l'Église l'opère en exhortant à garder l'ensemble des impératifs évangéliques : « L'Église, rappelle Paul VI, met dans la bouche des évangélistes la Parole qui sauve, elle leur explique le message dont elle-même est dépositaire, elle leur donne le mandat qu'elle-même a reçu et les envoie prêcher⁵⁹. » Ce quatrième et dernier angle d'analyse posé par l'exhortation sur l'Église évangélisatrice est celui d'une Église qui envoie dans le but de

⁵² *Ibid.*, n° 15, p. 16.

⁵³ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁵⁴ *Ibid.*, n° 15, p. 18.

⁵⁵ *Ibid.*, n° 15, p. 18.

⁵⁶ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 15, p. 17.

⁵⁸ *Ibid.*, n° 15, p. 18.

⁵⁹ *Ibid.*, n° 15, p. 18.

transmettre et de faire vivre l'ensemble des impératifs évangéliques. Cette constatation nous permet de reconnaître l'*angle d'analyse selon l'efficience*⁶⁰.

Angle d'analyse formel (1), angle d'analyse selon l'exemplarité (2), angle d'analyse sur le contenu (3), angle d'analyse selon l'efficience (4), Paul VI livre dès le début de son exhortation la structure à partir de laquelle il analyse le contenu théologique de toute son exhortation. Car il s'agit bien à chaque fois du même contenu théologique analysé – les six impératifs évangéliques qui commandent le contenu théologique de l'évangélisation –, sous quatre angles d'analyse différents. D'ailleurs, dans un souci de synthèse, le pape les réunit autour d'une dernière citation :

*L'Église met dans leur bouche la Parole qui sauve [3], elle leur explique le message dont elle-même est dépositaire [2]. Elle leur donne le mandat qu'elle-même a reçu et les envoie prêcher [4]. Prêcher non leurs propres personnes ou leurs idées personnelles, mais un Évangile dont ni eux ni elle ne sont maîtres et propriétaires absolus pour en disposer à leur gré, mais dont ils sont ministres pour le transmettre avec une extrême fidélité*⁶¹[1].

Quelques éléments épistémologiques

Cette seconde partie du chapitre aborde donc la théologie de l'évangélisation *in tempus ecclesiae*. Pour ce faire, après avoir décrit ce que nous avons nommé les impératifs évangéliques, Paul VI emprunte un autre paradigme : du mode descriptif, il passe au mode analytique. Il analyse le même contenu théologique – les six impératifs évangéliques –, selon différents angles d'analyse⁶². Dans l'Édition publiée par Téqui, ces différents angles sont distingués les uns des autres par une succession de différents tirets⁶³. Si chacun d'eux correspond à un regard d'analyse particulier, chacun d'eux reprend pourtant, à chaque fois, la totalité du contenu théologique de l'évangélisation : les six impératifs évangéliques. Nous aurons l'occasion de revenir plus en avant sur ces constatations qui trahissent déjà la structure d'analyse utilisée par Paul VI.

⁶⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁶¹ *Ibid.*, n° 15, p. 18-19.

⁶² Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁶³ Cf. *Ibid.*, n° 15, p. 16-19.

3.4. Le *tempus Ecclesiae* et son Principe

L'exhortation prend le soin de sceller le « (...) lien profond qui existe entre le Christ, l'Église et l'évangélisation (...) »⁶⁴ afin de nous introduire à ce qui occupe notre troisième partie : le « *tempus Ecclesiae*⁶⁵ ».

Le Christ Principe

Elle analyse ce mouvement du Christ évangélisateur à l'Église évangélisatrice sans se détacher de la mission du Christ. C'est ici ce qui caractérise ce *tempus Ecclesiae*. Le contenu théologique demeure celui de la mission du Christ et la présentation de chaque angle d'analyse prend soin de le réaffirmer nettement. De fait :

- Pour l'angle d'analyse formel, l'exhortation affirme : « l'Église naît de l'action évangélisatrice de Jésus et des douze. Elle en est le fruit normal, voulu (...). Allez donc, de toutes les nations faites des disciples⁶⁶. »
- Pour l'angle d'analyse selon l'exemplarité, l'exhortation rappelle que l'Église est envoyée par Jésus dont elle reçoit la mission⁶⁷.
- Pour l'angle d'analyse sur le contenu évangélique, le texte insiste sur la nécessité pour l'Église de « s'évangéliser elle-même », en étant à nouveau « convoquée et réunie par lui »⁶⁸.
- Quant à l'angle d'analyse selon l'efficacité, l'exhortation indique en amont la mission du Christ : « Envoyée et évangélisée, l'Église elle-même envoie des évangélisateurs⁶⁹. »

3.5. Analyse

Les impératifs évangéliques présentés dans la première partie de ce chapitre sont une présentation théologique de la mission du Christ évangélisateur. Dès la seconde partie, Paul

⁶⁴ *Ibid.*, n° 16, p. 19.

⁶⁵ *Ibid.*, n° 16, p. 19.

⁶⁶ *Ibid.*, n° 15, p. 16.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, n° 15, p. 16.

⁶⁸ *Ibid.*, n° 15, p. 16.

⁶⁹ *Ibid.*, n° 15, p. 18.

VI passe de la description à l'analyse, l'inscrivant dans un *tempus Ecclesiae*. Ce sont les mêmes impératifs évangéliques qui sont analysés, mais à partir de l'Église évangélisatrice. Chaque angle d'analyse reprend l'ensemble de ces impératifs évangéliques. Le premier est formel. Le second, exemplaire. Le troisième porte sur le contenu, alors que le dernier s'attarde à l'efficience. L'analyse porte donc sur le même contenu théologique : le Christ comme Principe d'évangélisation⁷⁰, mais avec des angles d'analyses différents, qui, nous allons le voir, s'imposent comme structure à l'ensemble de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*.

Les axiomes

À ce stade-ci de notre étude, cette analyse de la théologie de l'évangélisation en ce *tempus Ecclesiae*, nous dit trois choses.

- La première : qu'aborder la théologie de l'évangélisation s'opère – via l'Église – dans une analyse polymorphe, sous l'angle formel, sous l'angle exemplaire, sous l'angle du contenu, sous l'angle de l'efficience.
- La seconde : que chaque angle d'analyse – attentif au même contenu théologique – est rattaché à son Principe, le Christ évangélisateur. Ce qui signifie que ce Principe, en ce *tempus Ecclesiae*, unifie en amont l'analyse polymorphe du concept de l'évangélisation.
- La troisième : que chaque angle d'analyse – fort de ce Principe unificateur – est analogique.

Ces angles d'analyse, à ce stade-ci de notre recherche, nous les appelons des axiomes⁷¹, dont la première qualité reconnue est l'analogie⁷². Le texte nous en propose quatre : l'*axiome formel*, l'*axiome exemplaire*, l'*axiome sur le contenu*, l'*axiome efficient*. Nous parlons d'analogie du fait que chaque axiome est différent en raison de la spécificité de l'angle d'analyse, quoique identique par la matière traitée : l'ensemble des impératifs

⁷⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁷¹ Concept présenté au chapitre V de la thèse. Notons que Paul VI lui-même utilise ce terme. Cf. PAUL VI. *EN*, n° 42, p. 48.

⁷² Dans son ensemble, l'analyse proposera trois qualités spécifiques à ces axiomes : le premier est l'analogie. Concept présenté au chapitre V de la thèse.

évangéliques. Puisqu'il s'agit du même contenu théologique unifié par le Christ Principe, ce caractère analogique appelle l'articulation des différents angles d'analyse entre eux.

3.6. Prospective

La structure même de l'exhortation⁷³ – titres, sous-titres, tirets – nous autorise un regard prospectif sur l'ensemble de l'exhortation que nous serons attentif à confirmer ou non au fil de l'analyse.

En reprenant en effet les sept chapitres de l'exhortation énoncés en introduction, nous constatons que l'ensemble de l'œuvre est structurée par ces mêmes axiomes mis à jour à ce stade-ci de notre analyse : l'axiome formel de l'évangélisation donne le titre du prochain chapitre de l'exhortation : « Qu'est-ce qu'évangéliser ? » L'axiome sur le contenu de l'évangélisation structure le chapitre trois de l'exhortation. Quant à l'axiome efficient, son contenu théologique se retrouve au chapitre VI : « Les ouvriers de l'évangélisation ». Les chapitres IV et V de l'exhortation, quant à eux, semblent prolonger l'analyse déterminée par l'axiome qui porte sur le contenu de l'évangélisation.

Il semblerait donc que le pape utilise le même paradigme pour structurer l'ensemble de son exhortation, ainsi que chacun des chapitres qui la composent. Dans chaque chapitre, l'ensemble du contenu théologique de l'évangélisation nous serait ainsi donné, mais avec un angle d'analyse différent. Angle dorénavant qualifié d'analogique.

Pourtant, attentif aux titres des différents chapitres de l'exhortation cités en introduction, nous remarquons que la structure de l'ensemble de l'exhortation ne retient pas le deuxième axiome, celui qui porte sur l'exemplarité. Nous verrons que ce concept d'exemplarité s'efface à partir de la deuxième partie du chapitre premier de l'exhortation : c'est à travers la thématique de l'Église que le contenu du concept d'évangélisation est analysé par les trois autres axiomes abordés tout au long de l'exhortation. Que nous regardions le contenu de l'évangélisation – les six impératifs évangéliques – sous l'angle formel, du contenu ou efficient, Paul VI offre son analyse *in tempus Ecclesiae*. L'exemplarité liée à l'Église est

⁷³ Rappelons que notre travail s'effectue à partir de l'Édition Téqui.

donc inclusive à chacun des trois axiomes et devient une thématique transversale. L'Église est considérée tel un milieu de vie appelé à garder ce que Paul VI désigne le dépôt de la foi, les impératifs évangéliques. Par cohérence avec l'exhortation donc, nous ne retenons pas l'exemplarité qui lui est attachée comme axiome.

Plus en avant, nous verrons que ce sont les trois axiomes restants – en tant qu'ils sont appréhendés dans leur milieu de vie, la vie ecclésiale – qui constitueront les trois bases théologiques de la nouvelle évangélisation.

Pour ce qui est du chapitre VII de l'exhortation, nous verrons qu'il correspond en fait à la théologie de la mission de l'Esprit Saint. Mission qui, en suscitant les attitudes intérieures du chrétien – pour paraphraser Doré –, accomplit la mission du Christ remise à l'Église. L'exhortation est ainsi encadrée des deux missions divines, garantes l'une comme l'autre de la dynamique de l'évangélisation.

Dans cette recherche des bases théologiques de la nouvelle évangélisation, arrêtons-nous à l'analyse de chacun des autres chapitres qui composent l'exhortation.

4. Qu'est-ce qu'évangéliser ?

L'axiome formel est ici abordé sous l'angle d'une question : « Qu'est-ce qu'évangéliser ? » Cette maïeutique inscrite en titre de l'exhortation, nous fait prendre conscience de la richesse, mais aussi de la complexité du concept théologique de l'évangélisation. Nous reconnaissons dans le texte trois segments que nous allons présenter l'un après l'autre. Mais ce travail exige que nous retenions aussi en fin d'analyse certains thèmes transversaux à ces trois segments.

4.1. Un concept d'évangélisation, riche, complexe et dynamique

Les « différents éléments⁷⁴ » qui composent l'évangélisation, Paul VI refuse d'en mettre un seul en exergue : l'annonce, la prédication, la catéchèse, le baptême et autres sacrements⁷⁵. Une définition formelle du concept d'évangélisation est impossible tant qu'on ne « (...) cherche pas à embrasser du regard tous ses éléments essentiels⁷⁶. »

Premier segment : définition formelle

Regardons le premier segment, la définition formelle. La mise en garde de Paul VI est claire : « Aucune définition partielle et fragmentaire ne donne raison de la réalité riche, complexe et dynamique qu'est l'évangélisation (...) »⁷⁷. Dès lors, Paul VI propose une définition exhaustive du concept : « Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même : voici que je fais l'univers nouveau⁷⁸. »

Si apporter la Bonne Nouvelle définit formellement ce qu'est l'évangélisation, le rapport de cette annonce dynamique à tous les milieux de l'humanité rend compte de la complexité de l'évangélisation. Le texte opère un glissement, de « l'univers » vers « l'homme »⁷⁹. Car, « (...) il n'y a pas d'humanité nouvelle s'il n'y a pas d'abord d'hommes nouveaux⁸⁰. » Ils seront hommes nouveaux par la « nouveauté du baptême », la « vie de l'Évangile »⁸¹ qui entraîne un « changement intérieur » de la « conscience personnelle » et « collective » des hommes, ainsi que de leur « vie » et de leurs « activités »⁸². L'évangélisation est appelée à toucher certes « (...) des tranches géographiques toujours plus vastes et des populations toujours plus massives (...) »⁸³, mais surtout à bouleverser précisément la profondeur de l'être humain, « (...) les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt,

⁷⁴ *Ibid.*, n° 17, p. 21.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, n° 17, p. 21.

⁷⁶ *Ibid.*, n° 17, p. 21.

⁷⁷ *Ibid.*, n° 17, p. 21.

⁷⁸ *Ibid.*, n° 18, p. 22.

⁷⁹ *Ibid.*, n° 18, p. 22.

⁸⁰ *Ibid.*, n° 18, p. 22.

⁸¹ *Ibid.*, n° 18, p. 22.

⁸² *Ibid.*, n° 18, p. 22.

⁸³ *Ibid.*, n° 19, p. 23.

les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité⁸⁴. » Par écho, la culture est directement concernée puisqu'il « (...) importe d'évangéliser de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines la culture et les cultures de l'homme (...)»⁸⁵. » L'« Évangile » et l'« évangélisation » sont, tout en étant dissociés de la « culture », invités à « l'imprégner », sans s'y « asservir »⁸⁶. C'est ce qui justifie les « (...) efforts en vue d'une généreuse évangélisation de la culture, plus exactement des cultures (...)»⁸⁷, car « (...) la rupture entre Évangile et culture (...) » est considérée dans l'exhortation comme « (...) sans doute le drame de notre époque. »⁸⁸

Second segment : le témoignage

Regardons le second segment, le témoignage. Il est présenté par Paul VI comme un « (...) élément essentiel de l'évangélisation (...) généralement le tout premier⁸⁹. » À tel point que l'authentique témoignage chrétien⁹⁰ « (...) est déjà une proclamation silencieuse mais très forte et efficace de la Bonne Nouvelle (...)»⁹¹, permettant à tous les chrétiens d'être de véritables évangélistes⁹². Avec promptitude, l'exhortation s'empresse pourtant à articuler témoignage et annonce évangélique. Évitant l'absolutisation du témoignage, elle réaffirme que « (...) la Bonne Nouvelle proclamée par le témoignage de vie devra (...) être tôt ou tard proclamée par la parole de vie⁹³. » Ce lien semble tellement fort que l'exhortation affirme qu'il n'y a pas « (...) d'évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu ne sont pas annoncés⁹⁴. »

L'exhortation justifie le couple annonce-témoignage, par le lien avec le vécu de l'Évangile. L'annonce « (...) n'acquiert toute sa dimension que lorsqu'elle est entendue, accueillie,

⁸⁴ *Ibid.*, n° 19, p. 23.

⁸⁵ *Ibid.*, n° 20, p. 23.

⁸⁶ *Ibid.*, n° 20, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.*, n° 20, p. 24.

⁸⁸ *Ibid.*, n° 20, p. 24.

⁸⁹ *Ibid.*, n° 21, p. 26.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, n° 21, p. 25-26.

⁹¹ *Ibid.*, n° 21, p. 25.

⁹² Cf. *Ibid.*, n° 21, p. 26.

⁹³ *Ibid.*, n° 22, p. 26-27.

⁹⁴ *Ibid.*, n° 22, p. 27.

assimilée (...) et qu'elle fait surgir dans celui qui l'a ainsi reçue une adhésion du cœur⁹⁵. » Une adhésion qui concerne non seulement les « vérités révélées », mais plus encore un « programme de vie »⁹⁶, car il s'agit bien d'une adhésion au « règne », au « monde nouveau », « à la nouvelle manière d'être, de vivre, de vivre ensemble »⁹⁷, inaugurée par l'Évangile. C'est ici que le sixième impératif évangélique est introduit : la naissance d'une communauté de fidèles, dans ce passage du vivre au vivre ensemble. Ceci – précise l'exhortation – parce que l'adhésion n'est pas « abstraite », « désincarnée ». Les « gestes sacramentels » précédés par l'« adhésion à l'Église »⁹⁸ deviennent alors un soutien par la grâce qui y est donnée.

Troisième segment : l'engagement

Regardons le troisième segment, l'engagement. Il est, quant à lui, considéré par l'exhortation comme un test de vérité. « C'est là le test de vérité, la pierre de touche de l'évangélisation : il est impensable qu'un homme ait accueilli la Parole et se soit donné au règne sans devenir quelqu'un qui témoigne et qui annonce à son tour⁹⁹. »

« Annonce » (1), « témoignage » d'un Évangile « vécu » dans « l'Église » (2), engagement (3), chacun des éléments de l'évangélisation qui structurent ce chapitre II, le pape ressent la nécessité de les réaffirmer fort de l'expérience du synode de 1974 :

L'évangélisation, avons-Nous dit, est une démarche complexe, aux éléments variés : renouveau de l'humanité, témoignage [2], annonce explicite [1], adhésion du cœur, entrée dans la communauté, accueil des signes, initiative d'apostolat [3]. Ces éléments peuvent apparaître contrastants, voire exclusifs. Ils sont en réalité complémentaires et mutuellement enrichissants. Il faut toujours envisager chacun d'eux dans son intégration aux autres. La valeur du récent synode a été de nous avoir constamment invités à composer ces éléments, plutôt qu'à les opposer entre eux (...) pour avoir la pleine compréhension de l'activité évangélisatrice de l'Église¹⁰⁰.

⁹⁵ *Ibid.*, n° 23, p. 27-28.

⁹⁶ *Ibid.*, n° 23, p. 28.

⁹⁷ *Ibid.*, n° 23, p. 28.

⁹⁸ *Ibid.*, n° 23, p. 28.

⁹⁹ *Ibid.*, n° 23, p. 28.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n° 24, p. 29-30.

4.2. Analyse

Le titre de ce chapitre II de l'exhortation annonçait une analyse formelle du concept d'évangélisation, qualifié dès l'introduction du texte de « riche », de « complexe » et de « dynamique »¹⁰¹. C'est donc sous cet angle formel que l'ensemble du chapitre est conduit. Nous en poursuivons l'analyse à partir de ses trois caractéristiques : richesse, complexité, dynamique.

Richesse

Le premier segment met ainsi en garde contre une définition partielle du concept d'évangélisation. La richesse de l'évangélisation se caractérise par la prise en compte de tous ses éléments, chacun considéré comme essentiel. À l'instar du titre de ce chapitre qui, par le questionnement, manifeste son objectif de définir formellement ce qu'est l'évangélisation, le premier segment emprunte l'angle d'analyse formel qui renvoie au premier axiome – l'axiome formel –. Par surcroît d'analyse, cet axiome permet de comprendre que précisément l'évangélisation vise la conscience de l'homme, et non pas abstraitement l'humanité, que c'est par la conversion de la conscience que le changement intérieur du cœur de l'homme s'opère jusqu'à modifier ses activités dans les différentes cultures où il vit.

Complexité

Le second segment s'attarde à la complexité de l'évangélisation en raison justement de son rapport à l'homme. Il est traversé par la thématique du témoignage, ce témoignage chrétien qui est considéré comme une première annonce et qui pourtant, en appelle une autre plus explicite. Paul VI souligne alors que le témoignage n'est total que lorsqu'il intègre le sixième impératif évangélique – la réunion des croyants –. Nous reconnaissons là le second axiome – l'axiome sur le contenu –, regardé en un *tempus Ecclesiae* : le témoignage d'un contenu vécu. L'apport de cet axiome vient enrichir et nuancer l'axiome formel qui regarde l'ensemble du chapitre. Il s'agit du caractère analogique de chaque axiome déjà souligné.

¹⁰¹ *Ibid.*, n° 17, p. 21.

Pour le même contenu théologique, l'angle d'analyse formel – premier axiome – est revisité par le second : les six impératifs évangéliques vécus. Nous verrons l'impact de cette articulation des axiomes entre eux sur le plan pastoral plus en avant dans la thèse. En fait, Paul VI l'introduit quand il dit que le témoignage est déjà une annonce. Regard analogique que nous pouvons articuler dès à présent avec le dialogue interreligieux, par exemple. Fort de ce jeu analogique, Paul VI introduit le dernier regard d'analyse : l'axiome formel est aussi visité par l'axiome efficient. Il s'agit du dernier segment de ce chapitre. Ainsi, si formellement, l'évangélisation est l'annonce de l'ensemble des impératifs évangéliques, l'axiome sur le contenu conduisant au témoignage vient nuancer cette affirmation. Analogiquement, il existe une autre manière d'annoncer : le témoignage. L'un comme l'autre appellent le troisième axiome puisque l'annonce et le témoignage concernent l'ensemble du corps ecclésial.

Dynamique

L'annonce, riche et complexe, est en même temps dynamique. Cette annonce suscite l'engagement de tout ce corps ecclésial. Nous reconnaissons là le troisième et dernier axiome : celui de l'efficience. Il vient conforter le regard analogique. Bien qu'il s'agisse – comme à chaque fois – du même contenu théologique, ce chapitre-ci l'analyse sous l'angle formel, mais nuance cet aspect formel par le témoignage et l'efficience, c'est-à-dire par l'engagement de tous à l'annonce ou au vivre.

La question initiale du chapitre « Qu'est-ce que l'évangélisation ? » – l'axiome formel – est visitée coup sur coup par les trois axiomes. L'axiome formel révèle la richesse du contenu de l'évangélisation. L'axiome sur le contenu manifeste la complexité de l'évangélisation et appelle au témoignage du dépôt de la foi remis à l'Église. Celui sur l'efficience met en avant la dynamique de l'évangélisation qui sollicite tout le corps ecclésial. L'articulation des différents axiomes autour de l'axiome formel provoque une appréhension analogique du concept d'évangélisation. On ne peut ici opposer les axiomes entre eux, bien plus ils s'appellent mutuellement (*EN 24*) pour se décliner au plan pastoral selon les circonstances apostoliques : c'est leur dynamique. Le témoignage est déjà une annonce, disait Paul VI.

D'autres éléments épistémologiques

Retenons quelques autres éléments épistémologiques. L'analyse du deuxième chapitre de l'exhortation, comme celle du premier chapitre, reconnaît l'utilisation de l'ensemble des trois axiomes pour accompagner l'analyse : axiome formel, axiome sur le contenu, axiome efficient. L'axiome exemplaire s'efface – en ce *tempus Ecclesiae* – faisant de l'Église le milieu au sein duquel l'ensemble des axiomes sont appelés à s'articuler analogiquement.

Comme la partie prospective présentée en amont le souligne¹⁰², Paul VI structure son exhortation en utilisant le même paradigme – les axiomes – au cœur de chaque chapitre, comme pour l'ensemble des chapitres de l'exhortation. L'utilisation des trois axiomes se situe dès lors à deux niveaux. Au niveau de l'ensemble de l'exhortation : nous parlons de « macrostructure ». À l'intérieur même de chaque chapitre : nous parlons de « microstructure».¹⁰³

La dernière citation proposée dans ce chapitre de thèse et issue de l'exhortation (*EN 24*) offre une synthèse de l'articulation des axiomes autour de l'axiome formel. Pourtant cette citation rappelle aussi la place de l'Église dans l'évangélisation en ce *tempus Ecclesiae*. « Tous ces éléments de l'évangélisation, nous sommes constamment invités à les articuler entre eux, plutôt qu'à les opposer entre eux (...) pour une pleine compréhension de l'activité évangélisatrice de l'Église¹⁰⁴. » Cette citation confirme deux points déjà introduits dans notre analyse :

- L'aspect analogique inhérent à l'analyse de Paul VI – tous ces éléments de l'évangélisation, nous sommes constamment invités à les articuler entre eux, plutôt qu'à les opposer entre eux –.
- L'Église, comme thématique transversale¹⁰⁵ à l'exhortation. Ce milieu de vie au sein duquel les axiomes s'articulent – tous ces éléments, en pleine compréhension évangélisatrice de l'Église –.

¹⁰² Nous renvoyons à l'analyse prospective présentée dans ce chapitre-ci de thèse.

¹⁰³ Concepts présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁰⁴ PAUL VI. *EN*, n° 24, p. 29-30.

¹⁰⁵ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

Plus encore, une seconde thématique transversale semble s'imposer à notre analyse. Il s'agit en effet du concept de témoignage. Attaché dans l'exhortation à l'axiome sur le contenu de l'évangélisation, il nous est présenté dans ce chapitre comme la manière de vivre ce contenu : les six impératifs évangéliques. Il n'y a pas totale adéquation entre le contenu comme axiome et le témoignage. Le premier est un axiome, le second correspond à la manière dont il est vécu par l'Église. Le témoignage est toujours en deçà de son contenu analysé.

Nous ne voulons omettre ni la structure ni le contenu du premier chapitre de l'exhortation : « Du Christ évangélisateur à l'Église évangélisatrice ». Le Principe de l'évangélisation demeure le Christ actif dans l'Église. C'est autour de ce Principe que l'exhortation décrit chacun des six impératifs évangéliques. C'est dans ce *tempus Ecclesiae* que l'exhortation passe de la description à l'analyse à partir de différents angles. Nous les avons systématisés par des axiomes : celui formel, celui sur le contenu, celui sur l'efficacité. Ensemble, ces axiomes structurent la totalité de l'exhortation, c'est-à-dire la macrostructure de l'exhortation. Ensemble, ces axiomes visitent la matière de chaque chapitre, c'est-à-dire la microstructure de l'exhortation. Parce que chacun de ces axiomes porte sur la même matière théologique – les six impératifs évangéliques, à savoir le Christ évangélisateur comme Principe remis à l'Église évangélisatrice –, mais selon des angles d'analyse différents, le caractère de chacun d'eux est analogique. Tantôt, il s'agit de l'annonce directe, tantôt du témoignage. Pourtant, un autre caractère s'ajoute à ces axiomes. En effet, parce que chacun d'eux porte sur la même matière théologique, chacun d'eux possède un caractère holistique.

À la lecture et à l'analyse de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, dans cette mise en lumière des bases théologiques de la nouvelle évangélisation, nous retenons pour chacun des concepts déjà présentés dans notre chapitre V de thèse : le caractère analogique et holistique des bases. Nous verrons qu'un dernier caractère s'ajoute aux deux premiers, celui de l'ordre.

5. Le contenu de l'évangélisation

En cohérence avec la macrostructure de son exhortation, Paul VI introduisait déjà dans le précédent chapitre l'annonce de l'examen attentif du « contenu de l'évangélisation¹⁰⁶. » Après l'axiome formel, l'exhortation regarde donc l'axiome sur le contenu. Dans ce contenu évangélique, l'exhortation distingue ses éléments essentiels et ses éléments « secondaires », au risque sinon, de « dénaturer gravement »¹⁰⁷ l'évangélisation elle-même¹⁰⁸. Au plan de la microstructure donc – comme dans le précédent chapitre –, Paul VI organise son chapitre à partir de chaque angle d'analyse, les trois axiomes.

Nous l'avons mentionné dans la partie prospective de ce chapitre, si l'exhortation distingue ce chapitre de l'exhortation qui porte sur le contenu de l'évangélisation, de ceux sur les voies de l'évangélisation (chap. IV) et sur les destinataires (chap. V), l'analyse de chacun d'entre eux nous aura montré que le choix de Paul VI se justifie, plus par une question de traitement des données que par une question structurelle. Nous allons le constater : les voies de l'évangélisation comme les destinataires de l'Évangile sont au cœur du contenu théologique de l'évangélisation.

5.1. Le contenu : la salut et le règne

Après avoir distingué les éléments secondaires de l'évangélisation – ceux qui changent avec les circonstances –, de ceux qui lui sont essentiels, l'exhortation nous introduit directement dans la théologie du témoignage. « Témoigner du Dieu révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint (...) » ; témoigner que « (...) dans son Fils il a aimé le monde (...) », et que « (...) dans le Verbe incarné il a donné l'être à toute chose et a appelé les hommes à la vie éternelle. »¹⁰⁹ Après avoir abordé le contenu de l'évangélisation par l'axiome sur le contenu – le témoignage étant le contenu vécu dans l'Église –, l'exhortation prolonge son analyse avec l'axiome formel. Elle la conduit avec les deux « mots clefs¹¹⁰ »

¹⁰⁶ *Ibid.*, n° 24, p. 30.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n° 25, p. 31.

¹⁰⁸ Cf. *Ibid.*, n° 25, p. 31.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n° 26, p. 31.

¹¹⁰ *Ibid.*, n° 10, p. 12.

que nous reconnaissons être les deux premiers impératifs évangéliques : le règne de Dieu et son salut.

Premier segment : le salut

Arrêtons-nous au premier segment. Le premier mot clé proposé par le texte est le salut. Salut proclamé et réalisé par le Fils. Sous l'impulsion de l'Esprit, l'évangélisation offre une claire proclamation de ce salut en Jésus-Christ à tout homme comme « (...) don de la grâce et de la miséricorde de Dieu (...) »¹¹¹, – et l'exhortation de préciser que ce salut bien qu'« immanent », est avant tout un salut « transcendant »¹¹², eschatologique, « (...) qui a certes son commencement en cette vie, mais qui s'accomplit dans l'éternité »¹¹³. » Il s'agit d'une « (...) annonce prophétique d'un au-delà (...) »¹¹⁴ qui définit « la vocation définitive »¹¹⁵ de l'homme pourtant déjà amorcée ici-bas. Pour l'exhortation, le vecteur de ce salut est l'Église. À tel point que « (...) la totalité de l'évangélisation, au-delà de la prédication d'un message, consiste à implanter l'Église, laquelle n'existe pas sans cette respiration qu'est la vie sacramentelle culminant dans l'eucharistie (...) »¹¹⁶, et c'est cette vie de la grâce qui transforme la vie « (...) personnelle et sociale de l'homme »¹¹⁷. » Le synode de 1974¹¹⁸ avait largement abordé la question théologique de la libération, et Paul VI reprend ici cette thématique à la lumière de ce chapitre sur le contenu de l'évangélisation – contenu visité par l'impératif évangélique qu'est le salut – dans ce couple immanent-transcendant. Le pape dresse ainsi une liste de certains lieux de misère qui condamnent « (...) les peuples à rester en marge de la vie (...) » avant de préciser que l'Église a le devoir d'en favoriser l'éradication « (...) jusqu'à ce qu'elle soit totale »¹¹⁹. Pourtant, fort de ce couple immanent-transcendant, Paul VI introduit le second mot clef : le règne. Le salut est ordonné à un règne spirituel. Deuxième segment que l'exhortation présente.

¹¹¹ *Ibid.*, n° 27, p. 32.

¹¹² *Ibid.*, n° 27, p. 32-33.

¹¹³ *Ibid.*, n° 27, p. 33.

¹¹⁴ *Ibid.*, n° 28, p. 33.

¹¹⁵ *Ibid.*, n° 28, p. 33.

¹¹⁶ *Ibid.*, n° 28, p. 34.

¹¹⁷ *Ibid.*, n° 29, p. 34-35.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, n° 30, p. 35.

¹¹⁹ *Ibid.*, n° 30, p. 35.

Second segment : le règne

Arrêtons-nous au second segment. Il se caractérise par le second mot clé du duo présenté : le règne. Le pape approfondit par sa réflexion ce que nous venons de conclure : « En prêchant la libération et en s’associant à ceux qui œuvrent et souffrent pour elle, l’Église réaffirme la primauté de sa vocation spirituelle, elle refuse de remplacer l’annonce du règne par la proclamation des libérations humaines, et elle proclame que même sa contribution à la libération est incomplète si elle néglige d’annoncer le salut en Jésus-Christ¹²⁰. » Il s’agit là de ce que l’exhortation considère comme « (...) une vision évangélique de l’homme¹²¹. » À la lumière de ce royaume à venir, l’exhortation affirme « (...) qu’il ne suffit pas d’instaurer la libération, de créer le bien-être et le développement, pour que le règne de Dieu arrive¹²². » « Toute libération temporelle » doit être ordonnée à sa « dimension spirituelle », et elle a pour but la « béatitude en Dieu »¹²³.

5.2. Analyse

Le chapitre trois est clairement déterminé par l’axiome qui porte sur le contenu de l’évangélisation. Avant même d’aborder le premier segment qui structure le chapitre, Paul VI aborde ce contenu évangélique par la thématique du témoignage. Pourtant, les deux segments qui suivent structurent l’exposé par les deux mots clés retenus des impératifs évangéliques. Le premier mot clé est le salut. Son lien à la transcendance est attesté par son rapport à l’anthropologie comme à la théologie¹²⁴. Une anthropologie qui aborde « l’homme tout entier¹²⁵ », une théologie rédemptrice¹²⁶. L’exposé présente ensuite le second mot clé : le royaume.

¹²⁰ *Ibid.*, n° 34, p. 39.

¹²¹ *Ibid.*, n° 35, p. 40.

¹²² *Ibid.*, n° 35, p. 40.

¹²³ *Ibid.*, n° 35, p. 40-41.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, n° 32, p. 38.

¹²⁵ *Ibid.*, n° 33, p. 39.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, n° 30, p. 36.

Quatre points

Nous reconnaissons à ce chapitre une structure identique à celle du précédent. Ce chapitre regarde le contenu de l'évangélisation au plan théologique. Appliquée à ce chapitre-ci, selon la microstructure de l'exhortation, l'analyse de Paul VI le structure à partir de deux axiomes. C'est encore l'axiome sur le contenu de l'évangélisation – mais au niveau microstructure –, et l'axiome formel qui reprennent dans un ordre donné les deux mots clés qui résument le contenu : le salut et le règne. Cette structure du texte nous pousse à quatre remarques.

- Premièrement : nous constatons que, autant au niveau macrostructure qu'ici au niveau microstructure de l'exhortation, l'axiome sur le contenu de l'évangélisation est associé à la thématique transversale du témoignage chrétien. Le témoignage, c'est la manière de vivre l'Évangile. Autrement exprimé, c'est le *vécu* du contenu évangélique.
- Deuxièmement : au niveau microstructure, l'apport contigu de l'axiome formel à celui sur le contenu comme vécu de l'Évangile, permet d'ordonner le contenu de l'évangélisation. La thématique de la libération est ainsi visitée par la théologie du salut et par celle du règne, mais dans cet ordre-là. Ceci fait appel à une certaine anthropologie et à une certaine théologie. Lors de sa première énonciation originelle des impératifs évangéliques, le pape Paul VI avait cité le règne avant le salut. Ici, cet ordre est inversé en raison de l'articulation de l'axiome formel autour de celui qui compose ce chapitre-ci.

Si nous récapitulons ces deux premiers points, nous pouvons affirmer qu'au niveau microstructure, l'axiome formel aura visité ce chapitre III afin de rappeler que le vécu de l'Évangile est toujours en deçà de son contenu ; mais il aura aussi visité le thème de la libération pour marquer l'anthropologie et la théologie de son sceau formel.

- Troisièmement : contrairement à la structure du chapitre précédent, l'axiome qui porte sur l'efficience semble absent de l'analyse. Pourtant, nous remarquons que le chapitre suivant de l'exhortation (ch. IV) porte sur les « voies de l'évangélisation », et que celui qui le suit (ch. V) approfondit la question des « destinataires » de l'évangélisation. Deux chapitres qui analysent le contenu de l'évangélisation à la lumière de l'axiome efficient. Cela conforte notre analyse prospective¹²⁷.

¹²⁷ Nous pensons que Paul VI a distingué les chapitres IV et V de l'exhortation en raison de la quantité de matière à traiter et non pour une raison structurelle à l'exhortation. Nous voyons d'ailleurs que le chapitre IV aborde la question délicate de la libération ; le chapitre V, la question des communautés de base. Autant de questions qu'il aurait été difficile de regrouper en un seul chapitre.

- Quatrièmement : Ce chapitre-ci est lui aussi marqué par les deux thématiques transversales. Le témoignage va de pair avec l'axiome sur le contenu de l'évangélisation, nous venons de le souligner. L'Église elle, est le vivier au sein duquel tous les axiomes s'articulent. Les deux thématiques, différemment, renvoient à l'omniprésence de la structure et du contenu du chapitre premier de l'exhortation dans l'analyse de chaque chapitre. Le Christ est Principe : l'Église en est le vecteur ; le témoignage, une voie d'évangélisation. Nous allons confirmer ce dernier point immédiatement.

5.3. Les voies

« L'importance évidente du contenu de l'évangélisation ne doit pas cacher l'importance des voies et des moyens¹²⁸ » qui sont la manière de transmettre avec efficacité le contenu de l'Évangile. L'exhortation souligne là l'importance de cette problématique dans l'évangélisation, puisque « (...) les façons d'évangéliser varient suivant les diverses circonstances de temps, de lieu, de culture, et qu'elles offrent par là un certain défi à notre capacité de découvrir et d'adapter¹²⁹. » L'évangéliste doit donc « (...) recréer avec audace et sagesse », en « toute fidélité à son contenu », les « modes les plus adaptés » et « les plus efficaces » pour « communiquer le message évangélique »¹³⁰ au monde contemporain. L'exhortation présente les « (...) voies qui, pour une raison ou pour une autre, ont une importance fondamentale¹³¹. » Pour respecter la structure du texte, nous les regardons segment après segment. Le premier rappelle l'ancrage de ces voies dans le contenu de l'évangélisation. Le second les aborde formellement.

Premier segment

Arrêtons-nous au premier segment. « Pour l'Église, le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne (...) est le premier moyen d'évangélisation¹³². » Selon Paul VI, le témoignage est donc le premier moyen pour évangéliser puisque « (...) l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres¹³³. » Et pour confirmer cette vue, l'exhortation reprend les paroles de saint Pierre alors qu'il évoquait le

¹²⁸ *Ibid.*, n° 40, p. 45.

¹²⁹ *Ibid.*, n° 40, p. 45.

¹³⁰ *Ibid.*, n° 40, p. 45.

¹³¹ *Ibid.*, n° 40, p. 45.

¹³² *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹³³ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

spectacle d'une vie pure « (...) gagnant sans paroles même ceux qui refusent de croire à la Parole¹³⁴. » C'est donc « (...) par sa conduite, par sa vie, que l'Église en premier lieu évangélisera le monde (...)»¹³⁵. » Témoignage de « fidélité au Seigneur Jésus », de « pauvreté et détachement », de « (...) liberté face aux pouvoirs de ce monde, (...) en un mot, de sainteté. »¹³⁶

Second segment

Arrêtons-nous au second segment. Pourtant, insiste le pape, le témoignage ne peut remplacer une prédication vivante. Car, « comment croire sans avoir entendu ? Et comment entendre sans prédicateur¹³⁷ ? » L'exhortation parle donc ici de la nécessité de la « proclamation verbale d'un message¹³⁸ » dans un contexte contemporain où la science du verbe est relativisée¹³⁹. De plus, l'exhortation insiste sur les moyens qui touchent la transmission de la Parole : « liturgie de la Parole¹⁴⁰ », « homélie¹⁴¹ ». Mais une homélie « (...) simple, claire, directe, adaptée, profondément attachée à l'enseignement évangélique et fidèle au magistère de l'Église, animée d'une ardeur apostolique (...)»¹⁴². » L'exhortation apostolique aborde ensuite la catéchèse en tant qu'« enseignement catéchétique¹⁴³ ». À travers chacune de ces formes, il s'agit de « (...) fixer dans la mémoire, l'intelligence et le cœur, les vérités essentielles qui devront imprégner la vie tout entière¹⁴⁴. »

Du témoignage à l'enseignement, l'exhortation nous conduit aux sacrements de l'Église. Ils sont présentés en troisième lieu comme les moyens par excellence pour évangéliser¹⁴⁵. « (...) on n'insistera jamais assez sur le fait que l'évangélisation ne s'épuise pas dans la prédication, affirme Paul VI (...). La prédication doit atteindre la vie naturelle (...) et la vie

¹³⁴ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹³⁵ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹³⁶ *Ibid.*, n° 41, p. 46.

¹³⁷ *Ibid.*, n° 42, p. 47.

¹³⁸ *Ibid.*, n° 42, p. 47.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, n° 42, p. 47.

¹⁴⁰ *Ibid.*, n° 43, p. 48.

¹⁴¹ *Ibid.*, n° 43, p. 48.

¹⁴² *Ibid.*, n° 43, p. 49.

¹⁴³ *Ibid.*, n° 44, p. 50.

¹⁴⁴ *Ibid.*, n° 44, p. 51.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, n° 48, p. 54.

surnaturelle¹⁴⁶. » Un dépassement, qui « (...) trouve son expression vivante dans les sept sacrements et dans l'admirable rayonnement de grâce et de sainteté qui est le leur¹⁴⁷. » C'est donc par cette conjonction et en même temps par ce dépassement de la parole vers la vie de la grâce que le pape situe les sacrements comme moyens parfaits d'évangélisation : « L'évangélisation déploie ainsi toute sa richesse lorsqu'elle réalise la liaison la plus intime (...) entre la Parole et les sacrements¹⁴⁸. » À tel point, rappelle Paul VI, qu'il « (...) est équivoque d'opposer (...) l'évangélisation et la sacramentalisation¹⁴⁹. » L'évangélisation doit conduire à vivre les « (...) sacrements comme de véritables sacrements de la foi¹⁵⁰. »

5.4. Analyse

Le premier segment de ce chapitre IV considère le témoignage comme premier moyen efficace – efficient – d'évangélisation. Le chapitre III, qui porte sur le contenu de l'évangélisation, a donc été analysé sur le plan microstructure de l'exhortation : par l'axiome sur le contenu de l'évangélisation et par l'axiome formel. Il est maintenant analysé – dans ce chapitre IV qui fait suite au chapitre III – par l'axiome efficient : le témoignage est efficace en lui-même. Mais le second segment – de ce même chapitre IV – nous renvoie à l'axiome formel. L'annonce de ce contenu demeure nécessaire. À cette constatation, retenons que :

- Ce chapitre IV de l'exhortation regarde les voies de l'évangélisation et rejoint ainsi l'axiome efficient. Dès le premier segment, le texte regarde le contenu de l'évangélisation dans son efficacité, apportant au chapitre III l'axiome manquant. Ceci justifie notre vision déjà annoncée d'associer ces deux chapitres en un seul. Le deuxième segment de ce chapitre IV respecte la structure d'analyse de l'exhortation faisant appel alors à l'axiome formel.
- Dans ce chapitre IV, cet axiome efficient portant sur le contenu évangélique se trouve ainsi attaché en amont à l'axiome formel et à l'axiome sur le contenu. Trois axiomes qui, au niveau microstructure de l'exhortation, regardent avec complémentarité le contenu théologique du concept d'évangélisation. Les caractères analogique et holistique inhérents à chacun de ces axiomes impliquent directement une dimension pastorale à ce concept d'évangélisation tel que présenté par Paul VI.

¹⁴⁶ *Ibid.*, n° 47, p. 53-54.

¹⁴⁷ *Ibid.*, n° 47, p. 54.

¹⁴⁸ *Ibid.*, n° 47, p. 54.

¹⁴⁹ *Ibid.*, n° 47, p. 54.

¹⁵⁰ *Ibid.*, n° 47, p. 54.

- Enfin, soulignons que les deux thématiques transversales à ce chapitre – l'Église et le témoignage – renvoient constamment au Maître de l'évangélisation : le Christ évangélisateur. À l'instar des différents axiomes, ces thématiques rappellent que c'est dans ce Principe que le témoignage, la Parole, les sacrements, sont reconnus comme les moyens efficaces ordonnés à rejoindre leurs destinataires, ces destinataires qui font l'objet du chapitre V de l'exhortation.

5.5. Les destinataires

« Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures¹⁵¹. » Ce précepte qui scelle l'Évangile de Marc (Mc 16, 15), l'exhortation le reconnaît comme le « (...) programme d'action¹⁵² » donné aux apôtres jusqu'à aujourd'hui. Si tout « (...) au long de vingt siècles d'histoire, les générations chrétiennes ont affronté périodiquement divers obstacles à cette mission universaliste (...)»¹⁵³, l'Église, « (...) ranime toujours son inspiration la plus profonde, celle qui lui vient directement du Maître¹⁵⁴. » C'est ce qu'elle a fait lors du synode de 1974, tel un appel à ne pas emprisonner l'annonce évangélique – commente Paul VI –.

Premier segment

Arrêtons-nous au premier segment. L'Évangile ne reconnaît aucune frontière à l'évangélisation. Depuis « (...) le matin de la Pentecôte, le programme fondamental que l'Église a reçu de son Fondateur¹⁵⁵ (...) », et qui traverse le Nouveau Testament, spécialement les Actes des apôtres durant toute l'histoire de l'Église¹⁵⁶, est un programme d'annonce efficace. Une « (...) première annonce de Jésus-Christ (...) », désignée quelquefois sous le nom de « pré-évangélisation », mais que l'exhortation considère déjà comme un stade initial d'« évangélisation »¹⁵⁷.

¹⁵¹ *Ibid.*, n° 49, p. 57.

¹⁵² *Ibid.*, n° 49, p. 57.

¹⁵³ *Ibid.*, n° 50, p. 58.

¹⁵⁴ *Ibid.*, n° 50, p. 58.

¹⁵⁵ *Ibid.*, n° 51, p. 59.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, n° 51, p. 59.

¹⁵⁷ *Ibid.*, n° 51, p. 59.

Après avoir abordé la première annonce et la problématique de la déchristianisation¹⁵⁸, le texte considère longuement les religions non chrétiennes. Si l'Église les « (...) respecte et les estime (...) », c'est parce qu'elles sont « (...) l'expression vivante de l'âme de vastes groupes humains (...) », c'est parce qu'elles « (...) portent en elles l'écho de millénaires de recherche de Dieu (...) », c'est parce qu'elles « (...) possèdent un patrimoine impressionnant de textes profondément religieux (...) », c'est parce qu'elles ont « (...) appris à des générations de personnes à prier (...) », c'est parce qu'elles « (...) sont toutes parsemées d'innombrables semences du Verbe (...) »¹⁵⁹, selon l'expression consacrée d'Eusèbe de Césarée reprise par le concile Vatican II. Des « non-chrétiens¹⁶⁰ » aux religions non chrétiennes, Paul VI aborde la religion de Jésus comme un Évangile sans frontière qui doit toucher ces multitudes. Tous ont le droit de connaître « (...) la richesse du mystère du Christ (...) » qui est le mystère « (...) de la Paternité divine qui se penche vers l'humanité¹⁶¹. »

Mais ce serait sous-estimer l'attention de l'Église à l'égard de tout homme que de faire fi de sa sollicitude pour « (...) ceux qui ont reçu la foi et qui, souvent depuis des générations, sont en contact avec l'Évangile¹⁶². » Pour le pape, l'Église cherche aussi « (...) à approfondir, consolider, nourrir, rendre toujours plus mûre la foi de ceux qu'on appelle déjà fidèles (...) »¹⁶³. Confrontée au sécularisme et à l'athéisme, cette foi est en butte aux épreuves, elle est « assiégée et combattue », elle risque de « périr par asphyxie »¹⁶⁴. L'évangélisation regarde donc aussi cette « communication de la foi aux fidèles » par une « catéchèse adaptée », sans oublier les « (...) chrétiens qui ne sont pas encore en pleine communion avec elle. »¹⁶⁵ Pour Paul VI, la « (...) montée de l'incroyance dans le monde moderne (...) », la réalité des « non-pratiquants »¹⁶⁶ et du « sécularisme¹⁶⁷ » qui conduit à

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, n° 52, p. 60.

¹⁵⁹ *Ibid.*, n° 53, p. 60-61.

¹⁶⁰ *Ibid.*, n° 53, p. 61.

¹⁶¹ *Ibid.*, n° 53, p. 62.

¹⁶² *Ibid.*, n° 54, p. 63.

¹⁶³ *Ibid.*, n° 54, p. 63.

¹⁶⁴ *Ibid.*, n° 54, p. 63.

¹⁶⁵ *Ibid.*, n° 54, p. 64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, n° 54, p. 64-68.

¹⁶⁷ *Ibid.*, n° 54, p. 63.

« l'athéisme¹⁶⁸ », sont un « drame » pour le « monde moderne » qui se « débat »¹⁶⁹ sur le plan spirituel.

« Athées et incroyants d'un côté, non-pratiquants de l'autre, tous opposent donc à l'évangélisation des résistances non négligeables¹⁷⁰ » qui touchent un grand nombre de couches sociales : les adultes et les jeunes, l'élite et la masse, tous les secteurs culturels, vieilles et jeunes Églises¹⁷¹. C'est à l'Église – insiste Paul VI – de « (...) chercher les moyens et le langage adéquats pour leur proposer – ou leur proposer à nouveau – la révélation de Dieu et la foi en Jésus-Christ¹⁷². »

Deuxième segment

Arrêtons-nous au second segment. À cette question des destinataires, s'ajoute la délicate question des « petites communautés » ou bien des « communautés de base ». Paul VI les considère autant comme des « (...) destinataires spéciales d'évangélisation (...) » que comme des communautés « évangélisatrices »¹⁷³. Pour l'exhortation, l'authenticité des communautés de bases dépend de leur lien avec l'Église institutionnelle. Les petites Églises évangélisatrices doivent « (...) surgir et se développer (...) à l'intérieur de l'Église, en étant solidaires de sa vie, nourries de son enseignement, attachées à ses pasteurs¹⁷⁴. » Quatre éléments peuvent susciter ces entités ecclésiales :

- Elles peuvent surgir à partir « (...) du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Église (...) » ou bien à partir « (...) du désir et de la recherche d'une dimension plus humaine. »¹⁷⁵
- Elles peuvent naître – deuxième possibilité – de l'expérience de petites communautés humaines qui éprouvent le besoin de prolonger leur expérience humaine « (...) au niveau spirituel et religieux¹⁷⁶. »

¹⁶⁸ *Ibid.*, n° 55, p. 65.

¹⁶⁹ *Ibid.*, n° 55, p. 65.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n° 56, p. 67.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, n° 56, p. 68.

¹⁷² *Ibid.*, n° 56, p. 68.

¹⁷³ *Ibid.*, n° 58, p. 69.

¹⁷⁴ *Ibid.*, n° 58, p. 70.

¹⁷⁵ *Ibid.*, n° 58, p. 70.

¹⁷⁶ *Ibid.*, n° 58, p. 70.

- Elles peuvent apparaître en raison de la prise en compte de communautés homogènes formées par des facteurs tels que « (...) l'âge, la culture, l'état civil ou la situation sociale¹⁷⁷. »
- Elles peuvent s'imposer en raison d'une « pénurie de prêtres¹⁷⁸ » qui peut favoriser la constitution de ces communautés ecclésiales.

Pour Paul VI, les « Églises particulières » comme « l'Église universelle » ne seront renouvelées que si ces « communautés de base »¹⁷⁹ vivent de critères bien définis.

- Le premier critère étant le rapport de ces communautés à « la Parole de Dieu ». Elles évitent dès lors « (...) de se laisser emprisonner par la polarisation politique (...) » comme aussi par « la contestation systématique. »¹⁸⁰
- Le deuxième de ces critères regarde l'attachement de ces petites communautés ou communautés de base à « (...) l'Église locale dans laquelle elles s'insèrent, et à l'Église universelle, évitant ainsi le danger de s'isoler en elles-mêmes (...) »¹⁸¹. Paul VI dénonce le risque de voir ces communautés de base « (...) se croire l'unique authentique Église du Christ (...) », et « (...) d'anathématiser les autres communautés ecclésiales »¹⁸².
- Le troisième de ces critères est celui de la communion. Communion avec « (...) les pasteurs donnés par le Seigneur à l'Église » et avec « (...) le magistère que l'Esprit du Christ leur a confié »¹⁸³.
- Enfin le dernier critère, est celui de la croissance de ces communautés en « (...) conscience, zèle, engagement et rayonnement missionnaire », croissance dans leur universalisme qui s'enracine dans le fait que ces petites communautés ne se prennent jamais pour « l'unique destinataire » ou « l'unique agent » d'évangélisation, puisque l'Église est beaucoup « plus vaste »¹⁸⁴.

L'exhortation considère ces critères comme étant ceux nécessaires pour que ces communautés de base puissent être non seulement « auditrices de l'Évangile¹⁸⁵ », mais aussi annonciatrices de ce même Évangile.

¹⁷⁷ *Ibid.*, n° 58, p. 70-71.

¹⁷⁸ *Ibid.*, n° 58, p. 71.

¹⁷⁹ *Ibid.*, n° 58, p. 72.

¹⁸⁰ *Ibid.*, n° 58, p. 72-73.

¹⁸¹ *Ibid.*, n° 58, p. 73.

¹⁸² *Ibid.*, n° 58, p. 73.

¹⁸³ *Ibid.*, n° 58, p. 73.

¹⁸⁴ *Ibid.*, n° 58, p. 73.

¹⁸⁵ *Ibid.*, n° 58, p. 74.

5.6. Analyse

L’amorce d’analyse portant sur le chapitre III de l’exhortation – le contenu de l’évangélisation – soulignait une articulation des axiomes entre eux symptomatique de l’idiosyncrasie du concept d’évangélisation. Le thème de la libération – au cœur même du contenu de l’évangélisation – est ainsi revisité par l’axiome formel, établissant un ordre entre salut et règne porteur d’une vision anthropologique et théologique de l’évangélisation.

L’amorce d’analyse du chapitre IV présentait les voies de l’évangélisation. Du témoignage à la liturgie de la Parole, jusqu’à l’homélie et la catéchèse, le vécu de l’Évangile – axiome sur le contenu – et la Parole de vie proclamée – axiome formel – l’un et l’autre sont efficaces. Ils appellent un autre regard d’analyse : l’axiome efficient qui vient compléter les deux autres avec les deux caractéristiques analogique et holistique. Ce chapitre IV prolonge le chapitre III.

Le chapitre V détaille, quant à lui, les destinataires de cette libération. De la pré-évangélisation aux hommes déchristianisés, des religions non chrétiennes aux fidèles appesantis dans leur foi, des résistances multiples jusqu’à celles de l’athéisme anthropocentrique, le règne vient rejoindre chaque être humain. Quelle que soit son existence, chaque personne est l’objet d’une évangélisation que l’efficacité veut rejoindre. Ce chapitre V fait donc suite au précédent, en tant qu’il est conduit par l’axiome efficient. Il complète aussi le chapitre III.

Émergence de l’idiosyncrasie du concept d’évangélisation

Le chapitre III de l’exhortation – au niveau macrostructure – est conduit par l’axiome sur le contenu de l’évangélisation. Celui-ci est visité – au niveau microstructure – par l’axiome sur le contenu, puis par l’axiome formel. Nous y avons rattaché les chapitres IV et V, puisque ceux-ci prolongent l’analyse sur le contenu de l’évangélisation à partir de l’axiome efficient. Le thème de la libération et le thème des communautés de base constituent deux applications pastorales qui permettent au lecteur de saisir l’incidence de l’articulation des axiomes entre eux sur le plan pastoral.

Premièrement donc, ce chapitre III aborde le contenu de l'évangélisation de manière contemporaine et au lendemain du synode de 1974, par le thème de la libération. L'axiome formel permet à Paul VI de présenter une théologie de la libération caractérisée par son ordonnance au règne de Dieu, nous l'avons dit. Mais l'apport des deux autres chapitres enrichit cette analyse de par son caractère analogique.

Pour l'exhortation, « les sacrements » – abordés dans le chapitre IV – sont caractéristiques de l'axiome efficient. La prise en compte de ce dernier axiome permet par l'analogie d'affiner l'analyse du chapitre III, qui, déjà traversé par l'axiome sur le contenu puis par l'axiome formel, est ainsi revisité par l'axiome efficient. Analogiquement, la libération est donc celle d'un contenu (1) holistique, avant tout ordonné à un règne transcendantal (2), mais déjà efficace (3). Sur un sujet profondément pastoral comme celui de la libération – sujet de tension au synode en 1974 –, l'idiosyncrasie de l'exhortation est manifeste. Le thème tout aussi polémique des communautés ecclésiales de base profite également de la même idiosyncrasie.

Deuxièmement donc, le second segment du chapitre V – chapitre que nous avons rattaché avec le chapitre IV au chapitre III – porte sur les communautés ecclésiales de base : les éléments qui les suscitent, les critères qui les différencient. Nous retenons les quatre critères d'authenticité de ces communautés, nécessaires à notre analyse subséquente : le lien à la Parole de Dieu, l'attachement à l'Église locale – et par elle à l'Église universelle –, le mystère de la communion ecclésiale et le critère de la croissance ecclésiale.

Parce que ces petites communautés – appelées aussi les communautés de base – sont des cellules, définies formellement ci-avant par quatre critères d'authenticité, qui apportent le contenu de l'Évangile au monde entier, elles manifestent l'axiome efficient. Comme pour celui de la libération, le thème des communautés de base peut être analysé sous l'angle d'un contenu. Paul VI reconnaît ce contenu évangélique, l'ordonne et en souligne l'efficacité. La communauté de base n'est pas uniquement un contenu spirituel vécu. Elle n'est pas simplement une sentinelle formelle gardienne d'une doctrine. Elle n'est pas univoquement un lieu d'envoi. En manifestant l'idiosyncrasie de l'exhortation, l'articulation des axiomes entre eux manifeste l'aspect analogique de l'évangélisation autour de son Principe, le Christ

Évangéliste. L'Église est à la fois gardienne d'un dépôt de foi (1), ordonné à une transcendance (2), et efficace (3). Nous retrouvons l'application pastorale de cette analyse scientifique dans une publication que nous avons produite aux Éditions du Cerf¹⁸⁶.

6. Les ouvriers de l'évangélisation

Au niveau de sa macrostructure, l'exhortation consacre son chapitre II à l'axiome formel de l'évangélisation, ses chapitres III, IV et V à l'axiome sur le contenu et ce sixième chapitre aux ouvriers de l'évangélisation : l'axiome efficient.

« Si des hommes proclament dans le monde l'Évangile du salut, c'est par ordre (...). Comment prêcher si l'on n'a pas d'abord reçu mission¹⁸⁷ ? » Nous venons de conclure la présentation du second axiome – macrostructure de l'exhortation – sur le contenu de l'évangélisation. La thématique de l'Église en émerge à nouveau. Le dernier axiome de l'exhortation – l'efficience – enracine également sa théologie dans la même thématique : l'Église renvoie à la lumière de son Principe : le Christ. C'est par ce « (...) mandat divin qu'il incombe à l'Église d'aller dans le monde entier et d'annoncer l'Évangile à toute créature (...)»¹⁸⁸. Ce lien entre l'Église et l'évangélisation est ici qualifié de « liaison intime¹⁸⁹ ». La première partie de ce chapitre VI reprend ce lien à l'Église, alors que la seconde partie de ce même chapitre se subdivise en deux segments : l'enracinement des ouvriers de l'Évangile dans son Principe énoncé ; la présentation des différentes catégories d'ouvriers qui en découlent.

6.1. Les Églises particulières

Cette liaison intime entre l'Église et l'évangélisation s'enracine dans son Principe : le Christ évangéliste. Ce qui permet à Paul VI d'affirmer que « (...) lorsque l'Église annonce le règne de Dieu et le construit, elle s'implante elle-même au cœur du monde

¹⁸⁶ Cf. BARREAU. « Lecture critique... », p. 8-16, dans *Esprit et Vie*, n° 239, 64 p.

¹⁸⁷ PAUL VI. *EN*, n° 59, p. 75.

¹⁸⁸ *Ibid.*, n° 59, p. 75.

¹⁸⁹ *Ibid.*, n° 59, p. 76.

comme signe et instrument de ce règne qui est et qui vient¹⁹⁰. » Deux convictions – l'évangélisation comme acte ecclésial¹⁹¹, et l'évangélisation comme service à l'Église¹⁹² – qui permettent ensuite au pape d'aborder la question des Églises particulières. Elles sont ce qui permet à l'Église universelle de s'enrichir de « (...) telle ou telle portion d'humanité concrète, parlant telle langue, tributaire d'un héritage culturel, d'une vision du monde, d'un passé historique, d'un substrat humain déterminé (...) », aimantées par ce lien en amont à l'Église universelle et au mandat reçu du « Maître »¹⁹³. Elles sont pourtant « (...) l'Église universelle, qui, par vocation et par mission, jetant ses racines dans la variété des terrains culturels, sociaux, humains, prend dans chaque portion du monde des visages, des expressions extérieures diverses¹⁹⁴. » Cette vision demande « (...) une attention permanente aux deux pôles de l'Église afin de percevoir la richesse de ce rapport entre Église universelle et Églises particulières¹⁹⁵. »

Au regard de ces « deux pôles », l'exhortation s'arrête à la vocation universelle de l'Église à garder intact le contenu de l'Évangile. C'est aux « (...) Églises particulières (...) » d'« (...) assimiler l'essentiel du message évangélique, pour le transposer, sans la moindre trahison de sa vérité essentielle, dans le langage que ces hommes comprennent, puis de l'annoncer dans ce même langage¹⁹⁶. » Effriter ce « (...) contenu de l'Évangile (...) », c'est détruire « l'unité » de l'Église sans laquelle il n'y a plus d'« universalité ». Or, « (...) seule une Église qui garde la conscience de son universalité et montre qu'elle est en fait universelle peut avoir un message capable d'être entendu par tous, au-delà des limites régionales. »¹⁹⁷ Pour Paul VI, cet équilibre ne doit pas laisser croire à une opposition. « Une légitime attention aux Églises particulières ne peut qu'enrichir l'Église. Elle est indispensable et urgente¹⁹⁸. » Pourtant, « (...) cet enrichissement exige que les Églises particulières gardent leur ouverture profonde à l'Église universelle¹⁹⁹. » Les gens simples le

¹⁹⁰ *Ibid.*, n° 59, p. 76.

¹⁹¹ Cf. *Ibid.*, n° 60, p. 76.

¹⁹² Cf. *Ibid.*, n° 60, p. 78.

¹⁹³ *Ibid.*, n° 62, p. 78-79.

¹⁹⁴ *Ibid.*, n° 62, p. 79.

¹⁹⁵ *Ibid.*, n° 62, p. 79.

¹⁹⁶ *Ibid.*, n° 63, p. 80.

¹⁹⁷ *Ibid.*, n° 63, p. 81.

¹⁹⁸ *Ibid.*, n° 63, p. 81.

¹⁹⁹ *Ibid.*, n° 64, p. 81-82.

savent²⁰⁰. L'histoire le démontre²⁰¹, conclut-il. Rappelant la clôture de la troisième assemblée du synode de 1974, l'exhortation peut introduire la seconde partie du chapitre. Il s'agit du « (...) rôle du successeur de Pierre comme Principe visible, vivant et dynamique de l'unité entre les Églises et donc de l'universalité de l'Église²⁰². »

6.2. Un retour au Principe

Nous y reviendrons subséquemment, mais nous décelons déjà combien la première partie de ce chapitre VI illustre l'idiosyncrasie de l'exhortation. Ce chapitre VI – qualifié de l'axiome de l'efficience – est, sur le plan de la microstructure, visité par l'axiome sur l'efficience et par l'axiome sur le contenu. C'est ce dernier d'ailleurs qui justifie le fait que les Églises particulières ne peuvent s'émanciper de l'Église universelle : il s'agit du même contenu. Paul VI visite maintenant ce même chapitre VI à partir de l'axiome formel. Garder intact le contenu de la foi ; proclamer et enseigner la vérité révélée²⁰³ !

Le pape renvoie là à la « responsabilité » du successeur de Pierre qui, uni à « (...) ses frères dans l'épiscopat, consiste à garder inaltérable le contenu de la foi catholique que le Seigneur a confié aux apôtres (...)»²⁰⁴. Sa vocation à garder intact le dépôt de la foi²⁰⁵ est ici regardée en tant que lien d'unité entre l'Église universelle et les Églises particulières²⁰⁶.

Premier segment

Arrêtons-nous au premier segment. L'exhortation souligne que « (...) le successeur de Pierre est (...) par la volonté du Christ, chargé du ministère prééminent d'enseigner la vérité révélée²⁰⁷. » Si « (...) toute l'Église est appelée à évangéliser (...)»²⁰⁸, c'est enracinée dans le choix du Christ pour ses apôtres qu'il a « (...) formés durant plusieurs

²⁰⁰ Cf. *Ibid.*, n° 64, p. 82.

²⁰¹ Cf. *Ibid.*, n° 64, p. 82.

²⁰² *Ibid.*, n° 65, p. 84.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, n° 65-67, p. 84-85.

²⁰⁴ *Ibid.*, n° 65, p. 84.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, n° 65, p. 84.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, n° 66, p. 84-85.

²⁰⁷ *Ibid.*, n° 67, p. 85.

²⁰⁸ *Ibid.*, n° 66, p. 84.

années d'intimité, constitués et mandatés comme témoins et maîtres autorisés du message du salut²⁰⁹. » Ce sont eux qui, à leur tour, « (...) ont envoyé leurs successeurs, qui dans la lignée apostolique, continuent à prêcher la Bonne Nouvelle²¹⁰. » Conduit par l'axiome formel, Paul VI visite dans un ordre donné les différents types d'ouvriers de l'Évangile.

Deuxième segment

Arrêtons-nous au second segment. Fidèlement attachée à cette succession apostolique²¹¹, l'exhortation présente les différents ouvriers de l'Évangile. En vue de l'analyse ultérieure, nous en donnons ici la synthèse.

- Les évêques : « maîtres de la foi », c'est ainsi que l'exhortation présente les évêques. « Unis au successeur de Pierre (...), successeurs des apôtres, les évêques reçoivent par la force de leur ordination épiscopale l'autorité pour enseigner dans l'Église la vérité révélée²¹². »
- Les prêtres : dans ce ministère de l'évangélisation confié aux évêques, sont « (...) responsables à un titre spécial ceux qui par l'ordination sacerdotale tiennent la place du Christ²¹³. » Du successeur de Pierre aux évêques jusqu'aux prêtres et diacres, les pasteurs sont responsables plus « (...) que tout autre membre de l'Église, de ce devoir d'annoncer l'Évangile²¹⁴. » À tel point que « l'unité » et « la singularité » du service sacerdotal, s'enracinent dans « (...) ce but présent en toute action : annoncer l'Évangile de Dieu. »²¹⁵
- Les religieux : ils « (...) incarnent particulièrement l'Église désireuse de se livrer au radicalisme des béatitudes²¹⁶. » En cela, ils ont une place particulière dans l'œuvre d'évangélisation, premièrement par le témoignage de leur vie. Ce témoignage est vécu par certains dans la « (...) prière, le silence, la pénitence, le sacrifice. » Par d'autres, « (...) directement dans l'annonce du Christ. »²¹⁷

²⁰⁹ *Ibid.*, n° 66, p. 85.

²¹⁰ *Ibid.*, n° 66, p. 85.

²¹¹ Le texte souligne, s'appuyant sur le concile Vatican II, que le mandat du Christ de prêcher l'Évangile à toute créature regarde en premier lieu les évêques avec Pierre et sous la conduite de Pierre. Cf. *Ibid.*, n° 67, p. 86.

²¹² *Ibid.*, n° 68, p. 86.

²¹³ *Ibid.*, n° 68, p. 86.

²¹⁴ *Ibid.*, n° 68, p. 87.

²¹⁵ *Ibid.*, n° 68, p. 87.

²¹⁶ *Ibid.*, n° 68, p. 88.

²¹⁷ *Ibid.*, n° 69, p. 88.

- Les laïcs : par « (...) leur vocation spécifique, ils sont au cœur du monde à la tête des tâches temporelles les plus variées²¹⁸. » Ceci les invite à « (...) exercer par là-même une forme singulière d'évangélisation²¹⁹. » Car, « (...) leur tâche première et immédiate n'est pas l'institution et le développement de la communauté ecclésiale (...) mais la mise en œuvre de toutes les possibilités chrétiennes et évangéliques cachées déjà présentes et actives dans les choses du monde²²⁰. »
- La famille : l'exhortation place la famille « (...) au sein de l'apostolat évangélisateur des laïcs²²¹. » « Église domestique », tels sont les mots par lesquels le concile Vatican II en parlait. Paul VI en rappelle le sens²²². « En chaque famille chrétienne, devraient se retrouver les divers aspects de l'Église entière²²³. » L'Évangile doit y être transmis, doit y rayonner. « Tous les membres de la famille évangélisent et sont évangélisés²²⁴. »
- Les jeunes : le pape mentionne ensuite que l'Église porte « (...) une attention particulière (...) » aux jeunes en raison de leur « montée numérique », de leur « présence croissante dans la société », et des « problèmes qui les assaillent ». Mais l'exhortation souligne aussi que « (...) l'Église compte beaucoup sur eux » et demande qu'ils « (...) deviennent toujours davantage les apôtres de la jeunesse. »²²⁵

L'exhortation achève sa présentation par les ministères diversifiés²²⁶. Revenant sur l'importance des laïcs dans l'évangélisation, le texte souligne que leur place est « (...) dans les réalités temporelles²²⁷. » Mais l'exhortation regarde ensuite la « (...) collaboration des laïcs avec leurs pasteurs au service de la communauté ecclésiale (...) », selon la « grâce » et les « charismes » de chacun pour la croissance et la vie « de la communauté ecclésiale »²²⁸. Cette ouverture à trouver de nouvelles formes de « ministères ecclésiaux », Paul VI la présente dans cet effort à annoncer de manière efficace l'Évangile. « L'Église reconnaît » donc à « coté des ministères ordonnés », la place des « ministères non ordonnés », aptes à « assurer un service spécial de l'Église »²²⁹. Ancrés dans l'histoire de l'Église²³⁰, ces ministères non ordonnés doivent s'ouvrir « (...) aux besoins actuels de l'humanité et de

²¹⁸ *Ibid.*, n° 70, p. 90.

²¹⁹ *Ibid.*, n° 70, p. 90.

²²⁰ *Ibid.*, n° 70, p. 90.

²²¹ *Ibid.*, n° 71, p. 91.

²²² Cf. *Ibid.*, n° 71, p. 91.

²²³ *Ibid.*, n° 71, p. 91.

²²⁴ *Ibid.*, n° 71, p. 91.

²²⁵ *Ibid.*, n° 72, p. 92.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, n° 73, p. 92.

²²⁷ *Ibid.*, n° 73, p. 92.

²²⁸ *Ibid.*, n° 73, p. 93.

²²⁹ *Ibid.*, n° 73, p. 93.

²³⁰ Cf. *Ibid.*, n° 73, p. 94.

l'Église²³¹. » L'exhortation en donne alors plusieurs exemples : « Les ministères de catéchètes, d'animateurs de la prière et du chant, le service de la Parole de Dieu ou l'assistance des frères dans le besoin, le ministère de chefs de petites communautés, des responsables de mouvements apostoliques ou autres responsables²³². »

6.3. Analyse

Le titre de ce chapitre VI est sans équivoque : « Les ouvriers de l'évangélisation ». Pourtant, sa première partie consiste à préciser – comme dans le premier chapitre de l'exhortation – la liaison intime qui unit l'Église et l'évangélisation et qui prend son origine dans le mandat divin qu'elle a reçu. Cette ecclésiologie, tout en affirmant que l'ouvrier de l'Évangile n'est jamais isolé et qu'il est toujours envoyé, commande le regard sur les Églises particulières et sur leur efficience.

Elles sont considérées comme différents visages de la même Église du Christ. Il importe donc que ces Églises particulières gardent à tout prix le contenu de l'Évangile, afin de pouvoir en transmettre la vérité essentielle. Effriter ce contenu, c'est enfreindre l'unité de l'Église, affirme Paul VI, c'est donc amputer son universalité pourtant garante de l'efficacité de l'évangélisation de tous les peuples. C'est ce souci d'unité, au service de la vérité, qui introduit la seconde partie du chapitre. Elle s'enracine dans le charisme du « successeur de Pierre » qui professe et garantit la vérité révélée pour maintenir l'unité de l'Église, son universalité et donc son efficacité. Fort de ces considérations, un second segment présente chaque type d'ouvriers avant de conclure sur les différents ministères à entrevoir pour l'avenir de l'évangélisation.

Comme pour les chapitres II et III de l'exhortation, l'énoncé du chapitre VI dicte l'axiome qui le structure. Ici, l'axiome efficient dans la macrostructure de la lettre. Comme pour les chapitres II et III de l'exhortation, le contenu du chapitre est visité par chacun des trois axiomes – microstructure –. Reprenant l'une des deux thématiques transversales, l'Église à travers le thème des Églises particulières, Paul VI introduit donc un axiome efficient :

²³¹ *Ibid.*, n° 73, p. 94.

²³² *Ibid.*, n° 73, p. 94-95.

l'envoi. Mais il s'agit de transmettre un contenu évangélique : l'axiome sur le contenu. Pourtant, celui-ci est transmis dans un ordre conceptuel défini : l'axiome formel. Ce troisième axiome traité au niveau macrostructure – celui de l'efficacité – est ainsi analysé au niveau de la microstructure de ce chapitre VI par les trois axiomes reconnus jusqu'à maintenant comme structure à l'exhortation.

Porté par l'axiome efficace qui constitue le sujet de ce chapitre VI, Paul VI prolonge l'analyse à partir de l'axiome formel. Un ordre existe au sein des ouvriers de l'évangélisation. Certes, du successeur de Pierre aux évêques, aux prêtres, aux religieux, aux laïcs, jusqu'aux familles et jeunes, chaque ouvrier de l'Évangile est engagé à garder et à vivre la totalité du contenu évangélique : axiome sur le contenu sous l'angle de la thématique transversale du témoignage. Pourtant, certains de ces ouvriers – à l'instar du successeur de Pierre et en lien étroit avec lui – reçoivent un charisme particulier pour le transmettre : axiome formel. Pourtant, certains de ces ouvriers – à l'instar de la vie religieuse – reçoivent un charisme particulier pour le vivre. L'axiome formel distingue deux catégories de types d'ouvriers de l'Évangile : ceux appelés en premier lieu à transmettre ce contenu évangélique et ceux appelés en premier lieu à le vivre. L'ensemble des types de vocation ne forme donc pas une typologie scalaire, non plus en figures de puzzle, il est configuré par l'aspect analogique et holistique de chacun des axiomes.

- Si les ministères ordonnés – selon l'exhortation – ont vocation en premier lieu à garder et annoncer le dépôt de la foi, ils sont eux-mêmes appelés à vivre ce message évangélique. Si les ministères non ordonnés sont prioritairement appelés à vivre ce message, ils sont aussi appelés à le proclamer. L'articulation des axiomes entre eux, de par leurs caractéristiques analogique et holistique, permet cette affirmation dont les impacts pastoraux sont considérables²³³. Il en est de même pour la thématique des Églises particulières déjà abordée dans ce chapitre.
- Si les *Églises particulières* – selon l'exhortation – ont vocation en premier lieu à dialoguer avec le monde, elles sont pourtant en lien avec l'Église universelle. Si l'*Église universelle* est appelée à transmettre la vérité, elle est pourtant en lien intime avec les Églises particulières dans leur imbrication avec le monde. L'articulation des axiomes entre eux, de par leurs caractéristiques analogique et holistique, permet cette affirmation dont les impacts pastoraux sont là encore considérables.

²³³ Cf. *Ibid.*, n° 73, p. 94-96.

Que ce soit pour la question des ministères ou pour celle des Églises, progressivement la structure axiologique utilisée par Paul VI tout au long de l'exhortation révèle les caractères analogique, holistique et ordonné des axiomes²³⁴. Nous aurons l'occasion de systématiser ces trois caractères plus en avant de ce chapitre-ci.

7. L'esprit de l'évangélisation

Le dernier chapitre se focalise sur l'esprit de l'évangélisation qui doit habiter l'évangéliste. Dès le début de ce chapitre, Paul VI inscrit les attitudes intérieures qui caractérisent cet esprit dans leur lien à la personne de l'Esprit Saint. Sur un ton pastoral, Paul VI y exhorte ceux qui sont de véritables évangélistes « (...) grâce aux charismes de l'Esprit et au mandat de l'Église (...)»²³⁵, à être dignes de leur vocation²³⁶. Des apôtres aux fidèles de l'Église, Paul VI enracine théologiquement cette vocation dans la vie terrestre du Christ. Les attitudes intérieures de l'évangéliste sont ainsi à saisir sur le plan théologique des deux missions divines : du Christ comme Principe et de l'Esprit, qui dans le *tempus Ecclesiae*, conduit vers ces attitudes intérieures. Ensuite, le chapitre offre trois segments de réflexion.

7.1. Les deux missions divines

Parce qu'il n'y a « (...) jamais d'évangélisation possible sans l'action de l'Esprit Saint (...)»²³⁷, l'Esprit descend sur Jésus de Nazareth lors de son baptême et « (...) lui manifeste de façon sensible son élection et sa mission²³⁸. » C'est aussi conduit par l'Esprit qu'il part au désert vivre ce temps d'épreuve qui précède sa mission²³⁹. C'est encore avec la puissance de l'Esprit qu'il revient en Galilée et inaugure sa prédication à Nazareth²⁴⁰. Jésus

²³⁴ Nous avons ici les trois caractères des axiomes reconnus : analogique, holistique et ordonné. Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

²³⁵ *Ibid.*, n° 74, p. 97.

²³⁶ Cf. *Ibid.*, n° 74, p. 97.

²³⁷ *Ibid.*, n° 75, p. 97.

²³⁸ *Ibid.*, n° 75, p. 98.

²³⁹ Cf. *Ibid.*, n° 75, p. 98.

²⁴⁰ Cf. *Ibid.*, n° 75, p. 98.

y affirme que c'est à lui-même que s'applique ce passage d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi²⁴¹. »

Pour ce qui est de la vie des apôtres, celle des fidèles et de l'Église, le texte fait référence au chapitre XX de l'évangéliste Jean. Le Christ souffle sur les apôtres et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint²⁴². » La venue de l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte est présentée comme l'élément déclencheur de la « (...) grande œuvre d'évangélisation de l'Église (...)»²⁴³ : pour les apôtres, pour les fidèles qui sont là pour écouter²⁴⁴, pour ces personnes et pour l'Église. Si cette Église s'accroît, c'est encore par l'Esprit Saint, car « (...) il est l'âme de l'Église²⁴⁵. » Il « explique » aux fidèles le sens profond de « l'enseignement de Jésus et son mystère », il agit depuis toujours en chaque « évangéliste », il « dispose »²⁴⁶ l'âme de celui qui écoute.

Aussi, aucune « (...) technique d'évangélisation ne peut remplacer l'action discrète de l'Esprit²⁴⁷. » Du Christ aux apôtres, des fidèles à l'Église, Paul VI présente la mission de l'Esprit comme ordonnée à celle du Christ, Principe de l'évangélisation. C'est donc relativement à ce Principe que l'Esprit agit auprès des apôtres et dans l'Église.

Premier segment

Arrêtons-nous au premier segment. Cette réflexion sur la mission de l'Esprit rappelle que le synode des évêques de 1974 y a consacré une importante réflexion, et invite les « pasteurs et théologiens » à en étudier la « nature » et le « mode »²⁴⁸ dans l'évangélisation d'aujourd'hui. Ici, dans un chapelet d'affirmations, le pape Paul VI le présente comme l'agent principal de l'évangélisation.

²⁴¹ *Ibid.*, n° 75, p. 98.

²⁴² *Ibid.*, n° 75, p. 98.

²⁴³ *Ibid.*, n° 75, p. 98-99.

²⁴⁴ Le texte renvoie au passage des Actes des apôtres (Ac 10, 44) dans lequel l'Esprit qui fait parler Pierre, Paul ou les Douze, tombe aussi sur ceux qui écoutent la Parole. Cf. *Ibid.*, n° 75, p. 99.

²⁴⁵ *Ibid.*, n° 75, p. 99. Le texte renvoie au passage des Actes des apôtres (Ac 9, 31)

²⁴⁶ *Ibid.*, n° 75, p. 99.

²⁴⁷ *Ibid.*, n° 75, p. 98.

²⁴⁸ *Ibid.*, n° 75, p. 101.

- « Le grand départ de l'évangélisation pour l'Église se réalise le matin de Pentecôte » puisque l'Esprit est « (...) l'agent principal de l'évangélisation. »²⁴⁹ Touchant les « tréfonds des consciences²⁵⁰ » jusqu'à comprendre la Parole du salut, il pousse « chacun à annoncer l'Évangile²⁵¹ ». Comme à l'origine, il est également au « terme²⁵² » de l'évangélisation, suscitant la « nouvelle création », « l'humanité nouvelle » à « laquelle l'évangélisation doit aboutir »²⁵³. Gardien de l'unité dans la variété des communautés chrétiennes, il fait aussi pénétrer au cœur du monde l'Évangile en y discernant les « signes des temps », « signes de Dieu »²⁵⁴ à mettre en valeur.

Deuxième segment

Arrêtons-nous au second segment. Le théologien Doré avait reconnu les attitudes intérieures offertes par l'exhortation. Mais notre lecture nous montre combien Paul VI les aborde en lien étroit à la personne de l'Esprit, dans sa mission ecclésiale²⁵⁵. Réunies autour de la thématique du témoignage de l'Église²⁵⁶, ces attitudes sont au nombre de trois :

- Remémorant chacune des vocations citées au précédent chapitre, Paul VI exige d'elles « une véritable sainteté de vie », source du « zèle évangéliste »²⁵⁷. La première attitude intérieure est donc celle de la sainteté. Elle se forge dans la vie de prière et crédibilise l'évangéliste dans un « (...) monde qui réclame des évangélistes qui lui parlent d'un Dieu qu'ils connaissent et fréquentent comme s'ils voyaient l'invisible²⁵⁸. »
- En sus, le témoignage de sainteté appelle celui de l'unité. Sans l'unité ecclésiale, « (...) la force de l'évangélisation se trouvera diminuée²⁵⁹. » Faisant référence au « testament spirituel du Seigneur », Paul VI rappelle que l'unité des disciples « (...) n'est pas seulement la preuve que nous sommes siens », mais aussi qu'elle est la preuve « qu'il est envoyé du Père. »²⁶⁰ Pour le pape, « (...) le sort de l'évangélisation est lié au témoignage d'unité donné par l'Église²⁶¹. » C'est cette certitude qui lui fait appréhender avec gravité les divisions présentes au sein de

²⁴⁹ *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵⁰ *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵¹ *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵² *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵³ *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵⁴ *Ibid.*, n° 75, p. 100.

²⁵⁵ Cf. *Ibid.*, n° 76, p. 101.

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, n° 76, p. 102.

²⁵⁷ *Ibid.*, n° 76, p. 103.

²⁵⁸ *Ibid.*, n° 76, p. 103.

²⁵⁹ *Ibid.*, n° 77, p. 104.

²⁶⁰ *Ibid.*, n° 77, p. 105.

²⁶¹ *Ibid.*, n° 77, p. 105.

l'Église²⁶² et lui fait faire sien le vœu du synode de 1974 de voir restaurer cette pleine unité afin de rendre le Christ présent dans le monde²⁶³.

- La « vérité qui rend libres²⁶⁴ » exige du « prédicateur » une « recherche de vérité permanente » qu'il ne peut dissimuler par « (...) souci de plaire aux hommes, d'étonner ou de choquer. »²⁶⁵ Les « pasteurs du peuple fidèle », les « docteurs » et les « parents et maîtres »²⁶⁶ sont concernés. Les premiers sont appelés à être saisis par « l'amour de la vérité » jusque dans leur service pastoral. Les seconds servent « l'œuvre d'évangélisation qui a besoin de leur infatigable labeur de recherche (...) », et de leur « (...) attention à la délicatesse dans la transmission de la vérité (...) toujours plus grande que le cœur de l'homme. »²⁶⁷ Les derniers doivent à tout prix conduire chaque jeune « (...) dans la découverte de la vérité, y compris de la vérité religieuse et spirituelle²⁶⁸. »

Les trois attitudes intérieures sont donc : celle de la sainteté, celle de l'unité ecclésiale, celle de la recherche de la vérité. Toutes les trois sont l'œuvre de la mission de l'Esprit dans le cœur des croyants.

Troisième segment

Arrêtons-nous au troisième segment. « L'amour fraternel²⁶⁹ » est considéré comme le moyen par excellence pour répandre l'Évangile, tel est ce que Paul VI explicite dans ce troisième segment. Cet amour-même qui poussait « (...) l'apôtre Paul à écrire aux Thessaloniens (...). Telle était notre tendresse pour vous que nous aurions voulu vous livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers²⁷⁰. » Cette affection, l'exhortation la qualifie de « (...) celle d'une mère²⁷¹. » C'est « (...) cette affection que le Seigneur attend de chaque prédicateur de l'Évangile, de chaque bâtisseur de l'Église²⁷². » Ce précepte rencontre nécessairement des obstacles alors même qu'il exige un effort constant. L'exhortation considère que le plus important d'entre

²⁶² Cf. *Ibid.*, n° 77, p. 106.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, n° 77, p. 106-107.

²⁶⁴ *Ibid.*, n° 78, p. 107.

²⁶⁵ *Ibid.*, n° 78, p. 107-108.

²⁶⁶ *Ibid.*, n° 78, p. 108.

²⁶⁷ *Ibid.*, n° 78, p. 108.

²⁶⁸ *Ibid.*, n° 78, p. 109.

²⁶⁹ *Ibid.*, n° 79, p. 109.

²⁷⁰ *Ibid.*, n° 79, p. 109.

²⁷¹ *Ibid.*, n° 79, p. 109.

²⁷² *Ibid.*, n° 79, p. 109.

eux est le « manque de ferveur », obstacle dont Paul VI déplore qu'il vienne du « dedans » de l'Église, et qui se manifeste par la « fatigue », le « désenchantement », la « routine », le « désintérêt » et surtout le manque de « joie » et d'« espérance » des « évangelisateurs »²⁷³. Pour le pape, il s'agit donc de se démarquer des « alibis » qui peuvent détourner de l'évangélisation²⁷⁴ et dont les plus « insidieux » semblent « trouver appui dans tel ou tel enseignement du concile²⁷⁵. » À cette affirmation, deux exemples :

- Le premier exemple serait la peur d'« imposer une vérité », « une voie », qui s'opposerait à la « liberté religieuse », d'autant que le salut vient de la « droiture du cœur »²⁷⁶.
- Le second exemple serait de dire qu'il est inutile d'annoncer l'Évangile là où l'on sait qu'il est déjà présent dans les « semences du Verbe²⁷⁷ » que « le Seigneur lui-même y a jetées²⁷⁸ ».

À ces deux exemples, Paul VI répond nettement que « (...) ce serait certes une erreur d'imposer quoi que ce soit à la conscience de nos frères. Mais que c'est tout autre chose de proposer à cette conscience la vérité évangélique et le salut en Jésus-Christ²⁷⁹. » Pour Paul VI en fait, il s'agit d'un « droit des hommes » que de pouvoir recevoir l'annonce de la « Bonne Nouvelle »²⁸⁰. En effet, dit-il, si Dieu peut accomplir ce salut « (...) en qui il veut par des voies extraordinaires que lui seul connaît (...) »²⁸¹, son Fils est venu « (...) précisément pour nous révéler par sa parole et par sa vie les chemins ordinaires du salut²⁸². » Les hommes peuvent donc se « (...) sauver 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 ou par suite d'idées fausses nous omettons de l'annoncer²⁸³ ? »

²⁷³ *Ibid.*, n° 80, p. 111.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*, n° 80, p. 111.

²⁷⁵ *Ibid.*, n° 80, p. 111.

²⁷⁶ *Ibid.*, n° 80, p. 111-112.

²⁷⁷ *Ibid.*, n° 80, p. 112.

²⁷⁸ *Ibid.*, n° 80, p. 112.

²⁷⁹ *Ibid.*, n° 80, p. 112-113.

²⁸⁰ *Ibid.*, n° 80, p. 113.

²⁸¹ *Ibid.*, n° 80, p. 113.

²⁸² *Ibid.*, n° 80, p. 113.

²⁸³ *Ibid.*, n° 80, p. 113-114.

7.2. Analyse

Si l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* titre le chapitre VII « l'Esprit de l'évangélisation²⁸⁴ », c'est pour focaliser sa réflexion théologique sur cette conjonction des deux missions divines : Jésus et l'Esprit. Cette théologie commande les attitudes intérieures de l'apôtre et donc l'esprit de l'évangélisation.

Fort de cet ancrage théologique, le texte nous offre trois segments. Le premier d'entre eux reprend quelques nervures théologiques essentielles à cette théologie de la donation de l'Esprit. Formellement et relativement à la théologie de l'évangélisation, l'Esprit Saint est l'agent principal de l'évangélisation. Il est à son départ, il l'accompagne, il la provoque, jusqu'à en susciter le terme : la nouvelle création. Mais le second segment du texte considère l'appel de toutes les vocations chrétiennes – déjà énoncées précédemment – à vivre ces attitudes intérieures qui caractérisent l'esprit de l'évangélisation, – et Paul VI insiste sur le témoignage de l'unité. Que ce soit les pasteurs dans l'Église, les docteurs, les maîtres ou les parents, tous sont appelés – selon leur mode propre – à rechercher la vérité de l'Évangile et à en témoigner. C'est alors, troisième segment, que Paul VI aborde la théologie de la charité fraternelle comme étant le moyen à privilégier pour transmettre l'Évangile. S'il s'agit de charité, il est donc aussi question de vérité, de dévouement, de respect. Autant de façons pour proposer de manière respectueuse « (...) le Christ et son Royaume, ce qui est plus qu'un droit, mais un devoir pour l'évangéliste²⁸⁵. »

Tout au long de ce chapitre VII, l'exhortation situe la personne de l'Esprit Saint au cœur même du processus de l'évangélisation. Agent principal de l'évangélisation, il a accompagné l'œuvre du Christ pendant sa vie terrestre, il accompagne dorénavant l'Église en ce *tempus Ecclesiae*. C'est ce que Paul VI analyse, fort de l'idiosyncrasie reconnue à l'exhortation.

- Dans le premier segment qui constitue le dernier chapitre de l'exhortation – et fort de cette mission de l'Esprit –, le pape analyse sous l'angle formel cette mission de l'Esprit dans l'évangélisation. Il s'agit de l'axiome formel.

²⁸⁴ *Ibid.*, n° 74, p. 97.

²⁸⁵ *Ibid.*, n° 80, p. 112-113.

- Dans le second segment, il analyse sous l'angle du contenu de l'évangélisation cette mission de l'Esprit dans l'évangélisation. Nous y reconnaissons l'axiome sur le contenu de l'évangélisation.
- Dans le dernier segment, Paul VI analyse la manière dont l'Évangile se propage par ce qu'il nomme la charité fraternelle. Nous y reconnaissons l'axiome sur l'efficience.

La structure de l'exhortation apostolique postsynodale *Evangelii Nuntiandi* avait laissé présager l'enveloppement de l'ensemble de l'exhortation par les deux missions divines – nous l'avions induit dans notre analyse prospective –, mais son chapitre VII nous en offre une synthèse.

En effet, ce chapitre VII reprend la même structure d'analyse que l'ensemble de l'exhortation, mais ici, par la mission de l'Esprit. Comprenons : si le chapitre I de l'exhortation enracinait l'ensemble de la réflexion théologique dans la mission du Christ remise à l'Église, le chapitre VII plonge la réflexion théologique dans la mission de l'Esprit en ce *tempus Ecclesiae*.

- Sur le plan macrostructure, le chapitre I de l'exhortation regardait ce contenu théologique – la mission du Christ –. Le chapitre II, par l'axiome formel. Les chapitres III, IV, V, par l'axiome sur le contenu. Le chapitre VI, par l'axiome efficient.
- Sur le plan microstructure, le chapitre VII de l'exhortation regarde ce même contenu théologique par la mission de l'Esprit –. Le premier segment : par l'axiome formel. Le second segment : par l'axiome sur le contenu. Le troisième et dernier segment : par l'axiome efficient.

L'Esprit Saint est la personne divine qui assure la pérennité de l'annonce de la Parole : premier axiome. Il est celui qui en fait vivre le contenu, le témoignage : deuxième axiome. Il est enfin celui qui envoie sans fin les ouvriers de l'Évangile : troisième axiome. Dans ce condensé, la théologie de l'évangélisation reconnaît la personne de l'Esprit Saint comme agent principal de l'évangélisation, et la personne du Christ comme son Principe. C'est justement parce que le Christ est le Principe, et que l'Esprit Saint y conduit, que l'exhortation peut affirmer que l'agir de l'Esprit Saint consiste à susciter les attitudes intérieures caractéristiques de l'évangéliste. Le titre de ce chapitre parle de l'esprit de

l'évangélisation. L'Esprit Saint est l'agent principal de l'évangélisation en tant qu'il configure le croyant au Christ évangélisateur dans son Église : « Du Christ évangélisateur à l'Église évangélisatrice ». Notons que la reconnaissance d'une même structure pour l'ensemble de l'exhortation que pour le chapitre VII de l'exhortation accrédite l'analyse offerte tout au long de ce chapitre-ci. Autant sur le plan de la macrostructure que de la microstructure de l'exhortation, l'idiosyncrasie est la même. Avec trois axiomes qualifiés chacun semblablement d'holistique, d'analogique et d'ordonné.

8. Épilogue

Une année après le synode général sur l'évangélisation, le 8 décembre 1975, Paul VI publie l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*. Comment ne pas rappeler qu'elle a voulu être l'expression d'« un cri qui monte des cœurs », qu'elle a voulu être « un écho à la voix »²⁸⁶ de la troisième assemblée générale du synode des évêques ? À la veille « du troisième millénaire du christianisme », le pape exhortait l'Église entière à traduire l'élan postconciliaire « (...) à travers un programme d'action pastorale (...) » dont « (...) l'évangélisation est l'aspect fondamental. »²⁸⁷ Jean-Paul II rappelle à la mémoire du théologien que la présence des bases théologiques de la nouvelle évangélisation se situe au cœur de cette exhortation. De l'axiome aux bases, notre analyse finale veut en conduire la reconnaissance.

9. Résumé et analyse

À l'issue de cette présentation et analyse de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*, nous aurions pu aboutir à la conclusion que le concept théologique sur l'évangélisation consiste en une annonce kérygmatique, comme il se voit dans certaines communautés évangéliques ou pentecôtistes. Différemment, on aurait pu découvrir ledit concept coloré par la spiritualité du témoignage chrétien, à la manière de tel ou tel grand spirituel contemporain, ou bien

²⁸⁶ *Ibid.*, n° 81, p. 115.

²⁸⁷ *Ibid.*, n° 81, p. 115.

encore développé comme une évangélisation de l'engagement, voire comme une praxis, à l'image de certains pans de l'Église qui s'y sont essayés. Mais il n'en est rien ! Paul VI nous a prévenus que les différents éléments théologiques de l'évangélisation, les impératifs évangéliques, « (...) nous sommes constamment invités à les articuler entre eux, plutôt qu'à les opposer (...) pour une pleine compréhension de l'activité évangélisatrice de l'Église²⁸⁸. » Cette articulation : c'est ce que proposent les différents angles d'analyse qui traversent cette exhortation de part en part.

Récapitulons donc l'essentiel de ces éléments afin de mettre en relief les différents niveaux d'articulation structurelle proposés par Paul VI. Nous pourrons ensuite faire le lien avec les crêtes de notre recherche dans le but de définir les bases théologiques de la nouvelle évangélisation. Ces éléments – dont le préambule de l'exhortation a tenu à préciser la complexité –, nous les avons appelés impératifs évangéliques. Ils sont le contenu théologique de la vie apostolique du Christ : annonce du royaume, annonce du salut, conversion, prédication infatigable, signes évangéliques, constitution d'une communauté évangélisatrice. Dépôt de foi – disait Doré – qui appartient à l'Église en ce *tempus Ecclesiae*. Elle a vocation à le vivre et à le transmettre.

- Macrostructure : Paul VI va reprendre l'ensemble de ces impératifs évangéliques caractéristiques de la mission du Christ, à chaque chapitre de l'exhortation. Reprise structurée par des angles d'analyse que nous avons appelés axiomes. Axiome formel pour le chapitre II. Axiome sur le contenu pour les chapitres III, IV, V. Axiome efficient pour le chapitre VI. Parce que chacun de ces axiomes regarde l'ensemble des impératifs, chacun d'eux est marqué du caractère holistique. Parce que chacun de ces axiomes regarde le même contenu théologique, mais sous des angles d'analyses distincts, chacun d'eux est marqué du caractère analogique. Parce que chacun de ces axiomes est utilisé de manière ordonnée, chacun d'eux est marqué du caractère ordonné.
- Microstructure : Paul VI va reprendre l'ensemble de ces impératifs évangéliques dans le *tempus Ecclesiae*. C'est-à-dire, à partir de la mission de l'Esprit : chapitre VII de l'exhortation. Il le fait à partir de la même structure d'analyse : l'angle d'analyse formel, l'angle d'analyse sur le contenu, l'angle d'analyse efficient. Soulignons : cette microstructure axiologique est celle-là même qui construit chacun des chapitres II ; III-IV-V ; VI.

²⁸⁸ *Ibid.*, n° 24, p. 29-30.

Tant sur le plan de la macrostructure que sur celui de la microstructure, deux thématiques transversales informent l'exhortation :

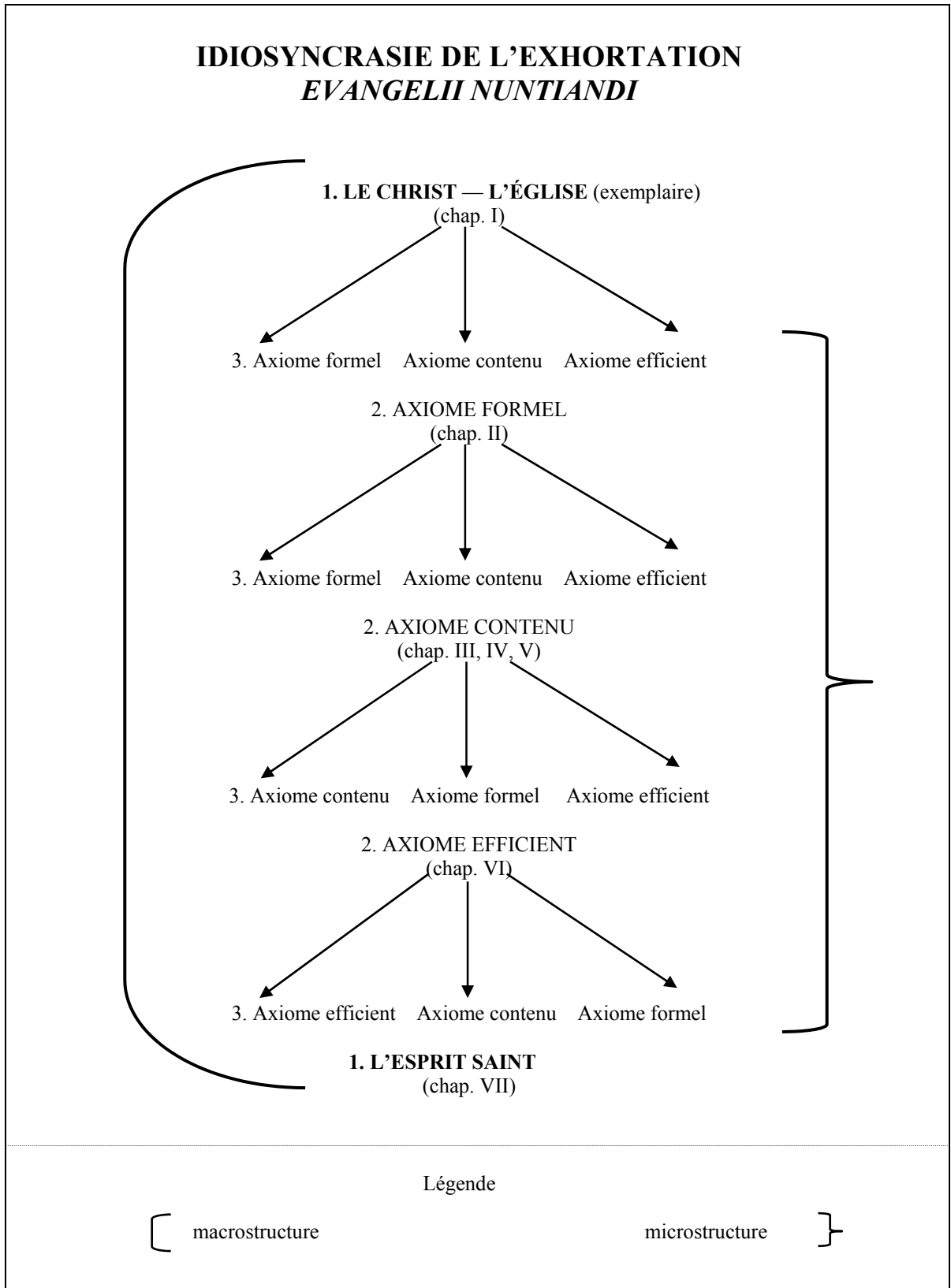
- L'Église, ce milieu dans lequel le dépôt de la foi – l'ensemble des impératifs évangéliques – est appréhendé.

- Le témoignage, cette attitude fondamentale à partir de laquelle chacune des trois attitudes intérieures suscitées par l'Esprit peut interpeller.

Afin de mettre à jour les bases théologiques de la nouvelle évangélisation, nous présentons ci-après un tableau récapitulatif qui reprend la structure même de l'exhortation avec les trois *zones* d'articulation du concept théologique sur l'évangélisation. Dans un premier temps, décrivons l'ensemble du tableau, puis dans un deuxième temps présentons chacune de ses zones structurelles.

Les trois attitudes intérieures sont donc : celle de la sainteté, celle de l'unité ecclésiale, celle de la recherche de la vérité. Toutes les trois sont l'œuvre de la mission de l'Esprit dans le cœur des croyants. Elles portent et accompagnent ce que Paul VI considère le moyen par excellence de l'évangélisation : la charité fraternelle.

TABLEAU II



La première zone structurelle (1) met en lumière – en haut du tableau – la remise de ce contenu théologique du Christ à l'Église. En bas du tableau, la remise du même contenu dans un *tempus Ecclesiae*, de l'Esprit Saint vers le Principe, le Christ. La seconde zone structurelle (2) correspond à la macrostructure de l'exhortation. Elle est la reconnaissance de trois angles d'analyse différents au niveau de l'ensemble de l'exhortation. La dernière zone structurelle (3) correspond à la microstructure de l'exhortation. Elle regarde *l'intérieur* de chaque chapitre et y reconnaît la reprise ordonnée des mêmes trois angles d'analyse, les axiomes.

- La première zone structurelle du tableau manifeste le caractère christocentrique de l'exhortation. Si la structure du premier chapitre de l'exhortation correspond à l'effacement du Christ devant l'Église, le dernier chapitre sur la mission de l'Esprit Saint analyse le même contenu théologique de l'Église au Christ. Nous avons parlé dans l'analyse, du Christ comme Principe puisqu'il unifie tous les éléments théologiques de l'évangélisation.
- La deuxième zone structurelle du tableau est celle de la macrostructure de l'exhortation. Elle manifeste que l'ensemble de l'exhortation est structuré par trois angles d'analyse différents – les axiomes – qui chacun regarde le même contenu théologique – les impératifs évangéliques vécus par le Christ – selon les trois angles d'analyse reconnus.
- La troisième zone structurelle du tableau – à l'instar de la structure du chapitre VII de l'exhortation – est celle de la microstructure de l'exhortation. Chaque chapitre reprend, dans un ordre défini, l'ensemble de son contenu théologique mais visité et donc structuré par les trois mêmes angles d'analyse : les trois axiomes.

L'idiosyncrasie de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* tient donc au lien indéfectible inscrit par Paul VI entre sa structure et son contenu²⁸⁹. L'usage de ce même paradigme autour du Principe reconnu, autant sur le plan de la macrostructure de l'exhortation que sur celui de sa microstructure, nous permet de reconnaître à chacun des axiomes les caractères analogique, holistique et ordonné.

- Analogique : car chaque angle d'analyse est différent quoique porté sur le même contenu théologique, c'est-à-dire le Principe décliné dans l'ensemble des six impératifs évangéliques.

²⁸⁹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

- Holistique : car il s'agit toujours du même contenu théologique analysé, le Christ évangélisateur que la description du chapitre I de l'exhortation décline en impératifs évangéliques.
- Ordonné : car nous sommes dans une analyse théologique qui se caractérise en premier lieu par l'analyse formelle. Sur le plan de la macrostructure, Paul VI amorce donc l'analyse par l'axiome formel, avant de poursuivre par celui sur le contenu, et de terminer par l'axiome efficient. Sur le plan de la microstructure, Paul VI commence l'analyse de chaque chapitre par l'axiome qui définit le titre de la question au plan macrostructure.

10. Des axiomes aux bases théologiques de la nouvelle évangélisation

Au cœur de l'analyse conduite par ce paradigme axiologique, nous avons reconnu deux thématiques : l'Église et le témoignage. Ce sont eux qui nous donnent à considérer l'ensemble des axiomes dans leur concrétude. Le lieu où les qualités analogique, holistique et ordonnée des axiomes se vérifient en ce *tempus Ecclesiae* est l'Église appelée au témoignage. Du Principe analysé jusqu'alors, la prise en compte de ces deux thématiques nous invite à regarder – sous le prisme analytique du paradigme axiologique maintenant reconnu – l'ensemble des impératifs évangéliques sous l'angle de la mission de l'Esprit. Du Principe à l'Esprit, il s'agit de la mission du Christ systématisée par l'ensemble des impératifs évangéliques et analysée par les différents axiomes appelés maintenant à la concrétude.

Si nous pouvons nous permettre une métaphore, ce serait celle qui a tant marqué la lecture d'une certaine philosophie helléniste. L'âme est saisie comme *principe* de vie, pourtant, quand ce même principe de vie est abordé dans sa concrétude, soit son rapport au corps, l'âme n'est plus principe mais bien *cause* de vie. Les bases sont donc aux axiomes ce que la cause est ici au principe. L'ecclésiologie comme *âme* de l'évangélisation opère ce passage vers le *corps* ecclésial – précisément la vocation de l'Église au témoignage –, nous reconnaissons là les deux thématiques transversales à l'exhortation.

C'est bien ce passage du principe à la cause, de l'âme au corps ecclésial, qui nous donne le droit de substituer le terme de base à celui d'axiome. Dorénavant, nous parlerons des bases théologiques de la nouvelle évangélisation.

- La première base théologique de la nouvelle évangélisation est celle de l'annonce de la Parole.
- La seconde base théologique de la nouvelle évangélisation est celle du vécu évangélique de cette même Parole de vie.
- La troisième et dernière base de la nouvelle évangélisation correspond à l'envoi universel au nom de la Parole faite chair.

Ces bases théologiques de la nouvelle évangélisation sont appelées à enrichir la théologie pastorale de leurs caractères analogique, holistique et ordonné. Conscient des tensions qui ont animé le synode préparatoire²⁹⁰ à cette exhortation *Evangelii Nuntiandi*, observons la manière dont ces bases et leurs trois caractéristiques résolvent ces tensions. Ce sera là notre conclusion, avant que de présenter le regard synoptique I.

11. Conclusion

À la suite de Delhaye, Doré avait souligné la continuité de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* publiée par le pape Paul VI le 8 décembre 1975 avec les textes conciliaires, et avec ceux du synode préparatoire de 1974. Il avait tenu à exprimer les tensions inhérentes au dit synode. Sans trop insister, chapitre après chapitre, l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* résout une à une ces tensions vécues au synode préparatoire de 1974.

Voir comment Paul VI le réalise, à travers le paradigme des axiomes devenus bases théologiques, c'est se familiariser dès maintenant avec ces bases théologiques, mais c'est surtout, ou tout autant, souligner l'acte de lecture qui a été le nôtre afin de le confronter

²⁹⁰ Cf. Karol WOJTYLA. (1975), Jacques POTIN et Charles EHLINGER (trad.), « Le Document bleu », p. 147-163, dans *L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du synode des évêques. Rome, septembre-octobre 1974*, Paris, Le Centurion, 254 p.

avec celui de Jean-Paul II²⁹¹. La double tension qui caractérise notre démarche herméneutique ouvrira au regard synoptique I.

Application

La base formelle qui structure le chapitre II de l'exhortation tend à répondre à la tension qui divisait l'aula autour du thème théologique de l'annonce kérygmaticque. La base sur le contenu qui conduit les chapitres III, IV, V de l'exhortation tend à éclairer les tensions autour de la théologie de la libération et des communautés de base – mais par volonté de synthèse, nous ne retiendrons pas la tension liée aux communautés de base –. La base efficiente qui traverse le chapitre VI de l'exhortation visite la tension autour des ministères.

Annonce kérygmaticque

Le chapitre II de l'exhortation est structuré par *la base formelle* de l'évangélisation – macrostructure –. Il définit clairement l'évangélisation comme une annonce de la Parole : le kérygme. L'évangélisation peut-elle se résoudre à cette définition univoque ? La microstructure de la question vient visiter la racine de cette tension grâce aux trois bases. Revisitant cette première base par la base formelle (1), Paul VI précise ce qu'est l'évangélisation avant d'ouvrir le concept à sa dimension analogique en y associant la seconde base puis la troisième base. Le témoignage (2) est déjà annonce. Les deux remis à la responsabilité de tout baptisé (3). Chacune de ces bases, parce que systématiquement liée aux autres par le Principe, est analogique et holistique, mais ordonnée ici sous l'angle formel.

Libération

Les chapitres III, IV, V de l'exhortation sont structurés par *la base sur le contenu* de l'évangélisation – macrostructure –. Ils définissent clairement l'évangélisation comme un contenu évangélique qui libère : la libération. L'évangélisation peut-elle se refermer sur cette définition univoque ? La microstructure vient visiter la racine de cette tension grâce

²⁹¹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 18, p. 24.

aux trois bases. Revisitant cette deuxième base par celle sur le contenu, Paul VI rappelle que la libération ne peut s'étudier qu'à la lumière de l'ensemble des impératifs évangéliques comme contenu théologique (2). Il précise ensuite la dimension analogique du concept en y associant la première base puis la troisième base. La libération s'appréhende dans un ordre donné : celui d'un royaume à venir par un salut offert (1), bien que cette libération qualifiée de sa dimension transcendante soit déjà efficace et remise à tout baptisé (3). Chacune des bases, parce que systématiquement liée aux autres par le Principe, est analogique et holistique, mais ordonnée ici sous l'angle du contenu.

Ministères

Le chapitre VI de l'exhortation est structuré par *la base efficiente* de l'évangélisation – macrostructure –. Il définit clairement l'évangélisation comme une participation de tous les ministères à l'annonce de l'Évangile. L'évangélisation peut-elle se confiner dans cette définition univoque ? La microstructure de la question vient visiter la racine de cette tension grâce aux trois bases. En revisitant cette troisième base par la base efficiente (3), Paul VI convoque l'ensemble des vocations qui constituent le corps ecclésial à évangéliser, mais il ouvre le concept à sa dimension analogique en y associant la deuxième base puis la première base. Le contenu du message évangélique (2) est remis à l'ensemble des ministères selon un ordre déterminé par le charisme pétrinien (1). Chacune des bases, parce que systématiquement liée aux autres par le Principe, est analogique et holistique, mais ordonnée ici sous l'angle de l'efficacité.

Herméneutique

Deux tensions caractérisent et qualifient notre démarche herméneutique. Celle qui regarde la différence entre l'acte de lecture de Jean-Paul II et le nôtre, celle qui regarde la conjonction entre la richesse théologique du texte lui-même – le triptyque Écriture-Tradition-Dogme – et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui. Ces deux tensions seront étudiées à travers les concepts de dialogue : dialogue wojtylien et dialogue prophétique. Le regard synoptique I proposé dans le chapitre IX traitera de ce point particulier.

CHAPITRE IX

REGARD SYNOPTIQUE I

Cette fidélité à un message dont nous sommes les serviteurs, et aux personnes à qui nous devons le transmettre intact et vivant, est l'axe central de l'évangélisation (...). Mais qu'est devenue, de nos jours, cette énergie cachée de la Bonne Nouvelle, capable de frapper profondément la conscience de l'homme¹ ?

1. Introduction

Le second objectif spécifique de notre thèse est celui d'analyser chacun des trois référents théologiques retenus. Nous venons d'amorcer ce chantier par l'analyse du premier : l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*. Mais nous gardons à l'esprit que notre troisième objectif spécifique de thèse est de proposer conjointement et progressivement – précisément après l'analyse de chaque référent théologique – une synthèse du concept de nouvelle évangélisation dans le but de le systématiser par la reconnaissance de dominantes théologiques. Nous avons donc trois lieux que nous nommons les regards synoptiques I, II, III pour écrire cette synthèse graduelle. Voici donc le premier des trois, le regard synoptique I, dont le chapitre V nous disait qu'il avait pour but de conduire la synthèse de la théologie des bases de la théologie de la nouvelle évangélisation suite à l'exposé du premier référent théologique : l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI.

Par définition, les bases théologiques de la nouvelle évangélisation sont le fondement du concept étudié², mais aucunement l'expression de l'ensemble de son contenu. De ce fait, le regard synoptique I ne peut offrir que les prémices théologiques du concept de nouvelle évangélisation. Dans un premier temps, nous présenterons une synthèse de la théologie de ces bases à la lumière de notre acte de lecture. Dans un deuxième temps, nous visiterons ce contenu théologique mis à jour à partir des concepts essentiels issus de l'état de la question. Dans un troisième temps, nous nous arrêterons sur les perspectives qui s'en dégagent en lien à notre démarche herméneutique.

¹ PAUL VI. *EN*, n° 4, p. 6.

² Concept présenté au chapitre V de la thèse.

2. Théologie des bases de la nouvelle évangélisation

Bien que l'un soit plus attentif au contenu et l'autre à la structure de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, Delhaye et Doré retiennent essentiellement deux constitutions du concile Vatican II comme contenu théologique à l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* : la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. La matière théologique de l'exhortation est ainsi apparentée à ces deux textes phares du concile Vatican II (EN 17). Quant à Paul VI, il offre un concept organique (EN 17) du concept d'évangélisation. L'idiosyncrasie³ qui qualifie notre acte de lecture articule structure et contenu théologique dévoilant dès lors les bases de la théologie de la nouvelle évangélisation.

Parce que l'exhortation unifie ce contenu théologique autour d'une christologie – la mission du Christ évangélisteur Principe⁴ de l'évangélisation (EN 7) –, parce qu'elle articule cette mission du Christ avec celle de l'Esprit *in tempus Ecclesiae* (EN 74-80) – articulation confirmée par la lecture que nos théologiens font du concile Vatican II –, chacune des trois bases théologiques de la nouvelle évangélisation est enracinée dans cette christologie, dans cette ecclésiologie, dans cette pneumatologie, chacune est qualifiée de son caractère analogique, holistique et ordonné⁵.

Le Christ Principe vit – deuxième base – ce qu'il annonce – première base –. Il fonde l'Église dans le but que tous – troisième base – participent à l'annonce et au témoignage de l'Évangile, deux sources⁶ de l'évangélisation. C'est donc dans cette lumière que nous visitons à nouveau les trois bases théologiques pour accompagner ce regard synoptique I dans son effort de synthèse.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

2.1. Première base de la nouvelle évangélisation

La première base théologique de la nouvelle évangélisation se définit comme le fait de « (...) porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, de transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même. Voici que je fais l'univers nouveau (Ap 21, 5)⁷ ! »

Jean-Paul II atteste cette première base quand il considère l'annonce comme le « (...) nœud vital de la nouvelle évangélisation⁸. » En effet, systématisé en quatre paliers⁹, le concept de nouvelle évangélisation se définit formellement par ce nœud vital¹⁰.

Le chapitre VIII de notre thèse nous a montré que, pour Paul VI, les caractères analogique, holistique et ordonné des bases appellent systématiquement les deux autres bases qui sont le vivre – ou le témoignage –, et l'universalité de cette mission. Le regard synoptique II mettra en évidence l'inflexion de la première base au bénéfice de la seconde base divulguant alors les dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation.

2.2. Deuxième base de la nouvelle évangélisation

Regardons comment le premier référent théologique articule les bases entre elles et en même temps, dans un regard prospectif, commençons à percevoir comment l'ensemble des référents théologiques retenus dans notre thèse, induisent un autre type d'articulation.

Pour le premier référent analysé, la première base – l'annonce – transforme le milieu par son impact (EN 18). Portée par cette théologie du concile Vatican II et par celle de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi*, caractérisée d'une christologie, d'une ecclésiologie et

⁷ PAUL VI. *EN*, n° 18, p. 22.

⁸ JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 66, p. 120.

⁹ Pour faciliter notre lecture de la thèse, résumons l'ensemble des paliers qui définissent le concept de nouvelle évangélisation dans la théologie de Jean-Paul II. Le premier regarde l'annonce comme nœud vital de la nouvelle évangélisation. Le second palier définit la nouvelle évangélisation dans sa prise en compte du caractère nouveau de la culture. Prise en compte qui suscite un nouveau programme d'évangélisation ayant pour objectif des structures articulant communion et mission ecclésiale. Le troisième situe le concept en lien avec une évangélisation *ad intra*. Le quatrième intègre le regard de Wojtyła sur le concile Vatican II.

¹⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

d'une pneumatologie, cette théologie développée par Paul VI regarde l'Église comme le premier milieu à devoir être transformé (*EN 15*). La deuxième base est donc le vécu *ad intra*. Paul VI justifie cette priorité par son ecclésiologie, et Jean-Paul II valide cette vision dans une prise en compte de la culture appelée dans cette thèse postchrétienne. Jean-Paul II considérera en effet que :

- Le changement culturel du monde contemporain exige un nouveau programme qui a pour objectif d'articuler la communion ecclésiale – il s'agit de l'évangélisation *ad intra* – et la mission *ad gentes*¹¹. C'est là le second palier dans la systématisation du concept de nouvelle évangélisation¹².
- La situation interne de l'Église exige de « (...) revitaliser la foi des croyants routiniers (...) »¹³. Il s'agit là aussi de l'évangélisation *ad intra*. C'est là le troisième palier dans la systématisation du concept de nouvelle évangélisation¹⁴.

Ainsi, le premier référent théologique articule les deux premières bases à partir d'une ecclésiologie conciliaire et postconciliaire – l'Église communion (*LG 3 ; 7*)¹⁵ –. Jean-Paul II justifie lui aussi ce mouvement à partir de l'ecclésiologie de communion, mais plus spécifiquement encore par le lien à la mission *ad gentes* qui met en contact l'Église et la culture postchrétienne. Nous renvoyons au deuxième palier du concept proposé par Jean-Paul II, palier qui s'inscrit dans la ligne du concile Vatican II (*GS 76*)¹⁶. Le chapitre X de la thèse le confirmera.

De l'Église communion, aux attitudes ecclésiales

Le concept d'attitudes apparaît dès le premier référent théologique, il prendra une place importante avec le second référent théologique. Ce concept d'attitudes précise l'articulation entre les deux premières bases de la nouvelle évangélisation et la troisième base.

¹¹ CF. JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 66, p. 120.

¹² Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹³ *Ibid.*, *EAm*, n° 74, p. 138.

¹⁴ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁵ « La communion est une notion tenue en grand honneur dans (...) l'Église (...). On ne l'entend pas de quelque vague sentiment, mais d'une réalité organique, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité (*LG 3*). »

¹⁶ « Mais il est juste que l'Église puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sociale, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes (*GS 76*). »

Paul VI parle des attitudes intérieures (*EN 74*) : celle de la sainteté (*EN 54*), celle de l'unité ecclésiale (*EN 32*), celle de la recherche de vérité (*EN 67*) et dont la quintessence est la charité fraternelle (*EN 77*). Wojtyła parlera d'attitudes ecclésiales. C'est dans une vision pastorale unifiée¹⁷ du concile Vatican II qu'il développera chacune de ces attitudes : quatrième palier conceptuel¹⁸ de la nouvelle évangélisation que développera le chapitre X à venir.

Voyons comment l'annonce et le vécu évangélique *ad intra* – s'exprimant dans les attitudes évangéliques – s'articulent avec la troisième base de la nouvelle évangélisation : la vocation de tous à évangéliser.

2.3. Troisième base de la nouvelle évangélisation

Autant pour l'ecclésiologie du concile Vatican II introduite par nos théologiens Delhaye et Doré, que pour celle présentée par Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi*, les laïcs se situent au cœur du processus d'évangélisation (*EN 76*). Il s'agit de la troisième base de la nouvelle évangélisation présentée par Paul VI.

Qualifiée par ses caractères analogique, holistique et ordonné, cette troisième base consacre l'ensemble des vocations baptismales à l'annonce du message évangélique et au témoignage évangélique.

Paul VI et Jean-Paul II la justifieront à partir de la théologie conciliaire : la pleine participation des laïcs à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Christ (*LG 10 ; 11 ; 12 ; 34*). Mais nous verrons comment Jean-Paul II l'associe à son regard pastoral sur le concile Vatican II. C'est là le quatrième palier de la définition du concept de nouvelle évangélisation que nous traiterons dès le prochain chapitre¹⁹.

¹⁷ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cf. JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 28.

2.4. Synthèse

Dès lors, nous pouvons affirmer que les bases théologiques de la nouvelle évangélisation indiquées par Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*²⁰ et mises à jour dans notre premier référent théologique fondent le concept de nouvelle évangélisation comme suit :

- La première base de la nouvelle évangélisation est l'annonce de l'Évangile. Il s'agit là du *nœud vital* de la nouvelle évangélisation, elle se transformera en dialogue.
- La seconde base de la nouvelle évangélisation est celle du témoignage de l'Église, qualifié par la vision pastorale de Jean-Paul II à travers la théologie des attitudes. Cette inflexion vers une évangélisation *ad intra*, Jean-Paul II la justifie autant par le contexte culturel du monde qui se présente comme un stimulus, que par la perte de la foi des croyants. La nouvelle évangélisation ne se coupe donc pas de la mission *ad gentes*.
- La troisième base de la nouvelle évangélisation est la convocation de l'ensemble des vocations de l'Église pour faire œuvre d'évangélisation. Jean-Paul II développe la question de la pleine participation des laïcs à la mission prophétique, sacerdotale et royale du Christ à partir des attitudes ecclésiales.

Ancrée dans une christologie, une ecclésiologie et une pneumatologie, chacune de ces trois bases honore les caractères analogique, holistique et ordonné. Autour du Christ Principe, c'est l'ensemble des impératifs évangéliques que tous sont appelés à vivre, dans des attitudes évangéliques *ad intra* que la mission *ad gentes* de l'Église provoque.

Guidé par notre attention à faire émerger les dominantes théologiques²¹ du concept de nouvelle évangélisation, le regard synoptique II sera attentif à mettre en évidence l'évolution des bases de la nouvelle évangélisation. Notons dès maintenant que la vision pastorale de Jean-Paul II est particulièrement attentive à la théologie du *kairos*²², c'est ce point précis qui donne raison à l'attention portée au facteur culturel. Nous verrons les conséquences de l'articulation de cette vision pastorale sur la systématisation du concept de nouvelle évangélisation au regard synoptique III.

²⁰ Cf. *Ibid.*, TMA, n° 21, p. 28.

²¹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

²² *Ibid.*

3. Retour sur l'état de la question

La conclusion de l'état de la question avait pour but de proposer une systématisation de la matière théologique apportée par les différents auteurs cités. Nous avons retenu une définition du concept de nouvelle évangélisation par l'aspect chronologique, par l'aspect de la mission *ad gentes*, par le trépied ardeur-méthode-expression, par l'aspect culturel, par celui organique, et celui vitaliste.

De l'ensemble de ces définitions qui se complètent, nous avons fait le choix de retenir trois niveaux d'analyse proposés par Illanes²³ récapitulés au chapitre V de la thèse²⁴. Le premier niveau est chronologique, le second niveau considère l'évangélisation nouvelle par son ardeur, ses méthodes et son expression. Le troisième niveau provient de l'angle d'analyse qualitatif. Il intègre dans un premier temps la notion de culture postchrétienne. Puis, il s'arrête à l'objet de l'annonce lui-même comme essentiellement salvateur.

Ce troisième niveau, Illanes le lie à ce qu'il appelle l'anthropologie de Jean-Paul II. Assumant les autres niveaux d'analyse, cette anthropologie qualifie l'épithète « nouvelle » à partir de l'objet de l'annonce – objet salvateur – dans son rapport vital à la culture. Dès lors, la théologie de la nouvelle évangélisation se définit comme une constante attention et un dialogue avec toute culture dans le but d'y offrir – avec cette exigence de saisir ce que chaque période culturelle a de propre – la lumière du Christ et ce, selon deux niveaux.

- Le premier niveau, Illanes le nomme verbal ou expressif du fait que le message transmis doit rentrer en connexion avec les catégories conceptuelles et linguistiques de chaque culture et de chaque temps.
- Le second niveau, Illanes le nomme vital et praxique²⁵, car le message, s'il doit être reçu, doit aussi prendre forme, ce qui exige un vécu.

Si nous faisons le lien entre les trois bases mises en lumière par l'analyse du premier référent théologique, nous nous souvenons que ce premier référent reconnaît trois bases de

²³ ILLANES. "Perspectivas...", in *Scripta Theologica*, p. 750-755.

²⁴ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

²⁵ Nous assumons ce néologisme.

la nouvelle évangélisation et qu'il les qualifie de trois caractères : celui analogique, celui holistique et celui ordonné.

Pourtant, la prise en compte de la totalité des affirmations de Jean-Paul II sur la nouvelle évangélisation qui sont systématisées en quatre paliers²⁶, laisse présager une articulation des bases de la nouvelle évangélisation différente de ce que suggère ce premier référent théologique.

Enfin, l'analyse qualitative de l'épithète « nouvelle » suggérée par Illanes dans l'état de la question laisse penser à une inversion des bases. La nouvelle évangélisation s'exprimerait de façon verbale et praxique. Jean-Paul II parlera lui-même de capillarité (*EAm* 22) pour expliquer la diffusion des valeurs évangéliques par le vécu évangélique, ce qui renvoie à la seconde base de la nouvelle évangélisation.

Le chapitre X de la thèse liera le concept verbal avec le concept de dialogue et le concept de praxis avec le concept d'attitudes. Deux niveaux garants de la transmission de l'*ethos* du Christ qui donnent, par surcroît, une lumière sur les deux axes thématiques développés dans l'état de la question à partir du travail de Philibert.

Nous avons là le plan à venir du regard synoptique II. Mais regardons pour terminer ce regard synoptique I, combien ce concept de dialogue cristallise la démarche herméneutique qui guide chacun des actes de lecture qui sont les nôtres.

²⁶ Le premier palier regarde l'annonce comme nœud vital de la nouvelle évangélisation, le second palier définit la nouvelle évangélisation dans sa prise en compte du caractère nouveau de la culture, le troisième palier situe le concept en lien avec une évangélisation *ad intra*, le quatrième palier intègre le regard de Wojtyla sur le concile Vatican II. Systématisation et concepts présentés au chapitre V de la thèse.

4. La démarche herméneutique

Deux tensions conduisent notre démarche herméneutique. La première, nous l'avons dit, entre la question initiale et notre acte de lecture. La seconde, entre la richesse du texte – caractérisée par le triptyque Écriture-Tradition-Dogme issu du concile Vatican II – et son rapport vital au monde et à sa conscience. La première donc se cristallise autour de la recherche des bases théologiques de la nouvelle évangélisation, la seconde se concentre sur le rapport de leur contenu théologique avec la conscience du monde.

Si nous restons attaché aux bases théologiques riches de leurs caractères analogique, holistique et ordonné, l'annonce demeure la première base. Elle risque alors de provoquer un rapport frontal avec cette culture qualifiée de postchrétienne. Si nous accompagnons l'analyse induite par l'auteur Illanes à partir de son analyse qualitative de l'épithète « nouvelle » – elle rejoint la vision pastorale de Wojtyla sur le concile Vatican II telle que développée au deuxième référent théologique –, l'annonce devient verbale et vitale, dialogique et praxique. Notre herméneutique peut donc se concentrer sur le concept de dialogue : une tension entre le concept wojtylien du dialogue et le concept de dialogue prophétique²⁷. De fait, pour Wojtyla, le fondement de ce dialogue avec le monde consiste en la prise en considération du dialogue entre Dieu et l'homme. Noyau ontologique de l'histoire humaine, ce dialogue se perpétue sacramentellement dans la vie de l'Église et interpelle le monde. Wojtyla parle de l'*ethos* du Christ. Pour Bevans et Schroeder, le dialogue prophétique²⁸ a pour fondement le triple dialogue²⁹. Dialogue avec le pauvre, dialogue avec la culture, dialogue avec les autres religions. Alors que Wojtyla amorce sa vision à partir du rapport de Dieu avec l'homme, Bevans et Schroeder enracinent leur vision à partir du monde pour aller à Dieu. Cette seconde tension inhérente à notre démarche herméneutique nous met ainsi face à un véritable hiatus. Soit le dialogue privilégie une démarche inductive, soit il favorise une vision déductive à partir du noyau ontologique auquel Wojtyla se réfère continuellement. C'est là où se cristallise la critique que nous aurons l'occasion de développer dès le regard synoptique II.

²⁷ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

CHAPITRE X

PRÉSENTATION ET ANALYSE DU DEUXIÈME RÉFÉRENT THÉOLOGIQUE : *AUX SOURCES DU RENOUVEAU*

La nouvelle évangélisation de Jean-Paul II (...) n'invite pas à une nouvelle confrontation entre la foi et la raison moderne dont l'enjeu serait une ré-évangélisation, prônée par les intégristes, ou une sortie plus radicale du religieux, envisagée par les posthumanistes. La nouvelle évangélisation ne consisterait-elle pas en fait, en une refonte de la foi et de l'humanisme se découvrant capable de se renouveler mutuellement dans la liberté et la fidélité à soi-même¹ ?

1. Introduction

Ce chapitre X de thèse aborde le second référent théologique. Nous venons de le constater : notre méthode de travail consiste à analyser chaque référent théologique à partir d'auteurs choisis et déjà présentés au chapitre V de la thèse, puis à proposer une synthèse de « l'état d'avancement de l'objectif général de notre thèse » par un regard synoptique à chaque fois adjacent à l'un des trois référents théologiques. Dès lors, nous répondons simultanément au deuxième et au troisième objectif spécifique de thèse en analysant chacun des référents théologiques, pour ce qui est du second objectif spécifique de thèse et en proposant une synthèse de l'analyse de ces différents référents théologiques grâce aux regards synoptiques, pour ce qui est du troisième objectif de thèse.

Référent théologique après référent théologique, la synthèse qui en est proposée dans le regard synoptique qui lui est attaché fait émerger les dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation selon la systématisation qui est la nôtre. Parce que nous abordons dans ce chapitre X le deuxième référent théologique, nous pouvons affirmer que le regard synoptique II laisse apparaître les prémices des dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation.

Ce second référent théologique est *Aux sources du renouveau*², ouvrage où Wojtyla explicite sa vision pastorale sur le concile Vatican II. Dans *La pensée de Karol Wojtyla*³,

¹ GUGGENHEIM. *Pour un nouvel humanisme...*, p. 12.

² Cf. WOJTYLA. (1981), *Aux sources...*, 355 p.

³ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, 426 p.

Buttiglione en fait une analyse fouillée. Nous retenons donc cet ouvrage pour conduire l'analyse de ce second référent théologique⁴. Optant pour l'angle de lecture suggéré par Wojtyła lui-même, Buttiglione laisse en amont de son analyse un certain nombre de présupposés que nous croyons utile de résumer dans cette introduction. Nous les présentons en tant que postulats⁵, avant d'écrire le plan de ce chapitre et de l'ancrer dans notre démarche herméneutique.

Postulats

Le premier postulat consiste à reconnaître que nous abordons l'humanisme⁶ de Wojtyła, non en philosophie, mais assumé par sa vision pastorale. Une affirmation qui rattache ce postulat à notre second objectif spécifique de thèse, celui d'analyser le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* à travers les trois référents théologiques qui nous sont donnés dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente*.

Le second postulat tient en une précision sémantique. Parce que le second ouvrage qui forme le corpus de textes de ce chapitre est *La pensée de Karol Wojtyła* et que Buttiglione y emploie de façon équivoque les concepts d'anthropologie et de personnalisme⁷, nous parlerons, quant à nous, d'onto-phénoménologie, terme que nous aurons l'occasion de justifier.

⁴ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁵ *Ibid.*

⁶ Nous empruntons ce terme à Guggenheim sans aucune référence aux différents mouvements humanistes qui ont marqué divers courants de pensée comme celui constitutif de la Renaissance (né en Italie au XIV^e siècle). Buttiglione, lui, parle de personnalisme sinon d'anthropologie, termes que nous ne retiendrons pas.

⁷ Ce flottement sémantique laisse penser que l'auteur éprouve de la difficulté à situer Wojtyła dans une catégorie intellectuelle précise. Mais n'est-ce pas là toute l'originalité de la pensée philosophique du futur pape, et par conséquent, la difficulté à en proposer une synthèse ? De fait, Wojtyła semble développer une interprétation originale de l'existence humaine. Réconciliant philosophie de l'être et philosophie de l'existence, dans une synthèse originale qui utilise la phénoménologie et l'ontologie, il se confronte avec l'existentialisme – dont il retient la distinction de l'être et de l'avoir chère à Gabriel Marcel – et la structure personnaliste de l'existence. Pour fin de notre étude, et suite aux apports sémantiques précisés par Buttiglione dans son ouvrage retenu pour notre étude, nous situons cette vision wojtylienne plus en avant de notre analyse comme une onto-phénoménologie. En effet, il ne nous semble pas possible de classer cette voie originale dans celle de la scolastique, ni dans celle du courant du personnalisme français du début du XX^e siècle. Nous sommes conscient que de défendre philosophiquement l'onto-phénoménologie wojtylienne comme une voie médiane à une ontologie et à une phénoménologie – sinon en réaction à une scolastique et à un existentialisme –, ferait l'objet d'une thèse en soi, qui se situerait, elle, dans un autre cadre conceptuel.

Le troisième postulat est conséquent des deux premiers et sous-entendu à la fois dans l'affirmation de Guggenheim et dans l'analyse à venir de Buttiglione. Parce que la pensée de Wojtyla lors du concile Vatican II est celle d'un pasteur et qu'elle est qualifiée d'une onto-phénoménologie, nous la considérons comme une anthropo-théologie. C'est ce que dit Buttiglione quand il souligne que l'ouvrage majeur de Wojtyla en philosophie – *Personne et acte* – est pensé et écrit durant et pour le concile⁸. Ce postulat appliqué à ce chapitre-ci de la thèse concerne pour autant l'ensemble de l'œuvre de Jean-Paul II. Ce qui nous conduit au prochain et dernier postulat.

Ce quatrième postulat consiste, de fait, à reconnaître une continuité de pensée entre Wojtyla et Jean-Paul II, autrement dit, à considérer que ce pasteur est resté fidèle durant la totalité de son pontificat à sa pensée anthropo-théologique développée et appliquée durant le concile. Ce postulat est confirmé par l'analyse que nous avons conduite de la lettre *Tertio Millennio Adveniente* – au chapitre VI de cette thèse – et qui renvoie au second référent théologique ici traité : *Aux sources du renouveau*.

Structure

C'est donc dans son ouvrage *Aux sources du renouveau* – second référent théologique – que Jean-Paul II livre sa vision pastorale sur le concile Vatican II ; nous l'aborderons à partir de l'ouvrage *La pensée de Karol Wojtyla* de Buttiglione. Avec cet auteur, nous traverserons le cadre conceptuel nécessaire à l'ensemble de notre analyse, deuxième partie du chapitre. Nous analyserons l'application de ce cadre conceptuel aux deux constitutions conciliaires où Wojtyla laisse particulièrement son empreinte : la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, troisième partie du chapitre. À travers l'analyse de *Aux sources du renouveau* suggérée par Buttiglione dans *La pensée de Wojtyla*, nous circonscrivons le regard de Wojtyla sur le concile Vatican II, quatrième partie du chapitre. Nous proposerons un résumé en cinquième partie avant que de conclure le chapitre. Ce résumé sera repris dans le chapitre XI de thèse, celui qui propose le regard synoptique II.

⁸ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 264.

Herméneutique

Si la conclusion du regard synoptique I nous a permis de souligner la pertinence de l'analyse qualitative de l'épithète « nouvelle » proposée par Illanes, elle nous a aussi autorisé à conduire la dimension critique inhérente à notre démarche herméneutique autour du concept de dialogue puisque l'analyse du théologien rejoint la vision pastorale de Wojtyla développée dans ce chapitre X. La conclusion de ce second référent théologique confirmera la pertinence de ce regard critique autour des concepts de dialogue, avant que d'en développer les conséquences dès le regard synoptique II. La conclusion du chapitre XII, elle, s'appliquera à circonscrire les raisons épistémologiques du formalisme du concept de dialogue wojtylien, alors que le regard synoptique III offrira une synthèse de cette vision critique imbriquée dans notre démarche herméneutique.

Rappelons que, pour Wojtyla, le fondement de ce dialogue avec le monde consiste en la prise en considération du dialogue entre Dieu et l'homme. Noyau ontologique de l'histoire humaine, ce dialogue se perpétue sacramentellement dans la vie de l'Église et interpelle le monde. Wojtyla parle de l'*ethos* du Christ. Alors que pour Bevans et Schroeder, le dialogue prophétique⁹ a pour fondement le triple dialogue¹⁰ : dialogue avec le pauvre, dialogue avec la culture, dialogue avec les autres religions. Alors que Wojtyla amorce sa vision à partir du rapport de Dieu à l'homme, Bevans et Schroeder enracinent leur vision à partir du monde pour aller à Dieu. Soit le dialogue privilégie une démarche inductive, soit il favorise une vision déductive à partir du noyau ontologique auquel Wojtyla se réfère continuellement.

2. L'ouvrage *La pensée de Karol Wojtyla*

Comme notre démarche herméneutique le veut, cette deuxième partie de chapitre regarde l'analyse de *Aux sources du renouveau* telle que conduite par Buttiglione lui-même au chapitre VI de son ouvrage. Après avoir situé Wojtyla dans le contexte du XX^e siècle, Buttiglione souligne certains points biographiques considérés par l'auteur comme centraux.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

Son chapitre III s'attarde alors à la formation académique du futur pape polonais, avant d'aborder, en trois chapitres distincts, trois ouvrages majeurs de son avant-pontificat. Il s'agit de *Amour et responsabilité* ; *Personne et acte* ; et *Aux sources du renouveau*. L'ouvrage s'achève par une synthèse sur l'œuvre poétique de Wojtyła et par une conclusion qui met la pensée du pape en relation avec les pensées contemporaines.

C'est donc au chapitre VI de son ouvrage que Buttiglione analyse *Aux sources du renouveau*. Ce travail est précédé d'une présentation des concepts qui précisent la vision pastorale de Wojtyła sur le concile. Nous la nommons : cadre conceptuel.

2.1. Cadre conceptuel

Si « (...) toute l'œuvre philosophique de Wojtyła a pour centre le concile œcuménique Vatican II¹¹ », son ouvrage philosophique *Personne et acte* écrit durant ce concile, développe, selon Buttiglione, l'aspect théorique « (...) de la conception de l'homme présumée par les documents conciliaires¹². » Ainsi, *Aux sources du renouveau* – dont la matière est explicitement la vision pastorale anthropo-théologique de Wojtyła sur le concile Vatican II – assume la vision théorique de *Personne et acte*, en appliquant au concile les concepts qui regardent la personne. L'onto-phénoménologie de Wojtyła émerge durant le concile jusqu'à en nourrir les textes à tel point qu'onto-phénoménologie et anthropo-théologie s'entremêlent dans la vision pastorale de Wojtyła. À l'instar de Buttiglione, et pour fin de présentation, distinguons l'une et l'autre.

Une onto-phénoménologie

Le « (...) nœud de l'événement conciliaire construit par Wojtyła (...)»¹³ est, selon notre auteur, la « (...) reconnaissance de la liberté de conscience comme héritage de *Personne et acte* (...)»¹⁴. En effet, précise Buttiglione dans son ouvrage, la personne est analysée dans son agir qui est défini sous l'angle de la liberté et de la conscience. La liberté, corollaire

¹¹ *Ibid.*, p. 251.

¹² *Ibid.*, p. 251.

¹³ *Ibid.*, p. 251.

¹⁴ *Ibid.*, p. 251.

chez Wojtyla de la vérité¹⁵, renvoie la volonté dans sa dépendance à la vérité ontologique et de ce fait à la transcendance. La conscience, elle, renvoie l'agir à la vérité existentielle et donc à l'immanence. L'*acte*, développé dans *Personne et acte*, est ce mouvement qui qualifie l'agir de la personne et fonde l'*ethos* comme diffusion capillaire et axiologique de la vérité ontologique. La liberté de conscience, apparentée au concept de vérité, reconnaît ainsi à la personne une détermination ontologique source de transcendance, comme aussi une déclinaison phénoménologique source d'immanence¹⁶. Ontologie et phénoménologie, transcendance et immanence, nous avons là les concepts qui constituent l'onto-phénoménologie développée par Wojtyla. Dès lors, la « (...) valeur de l'action précède la valeur morale de la nature¹⁷. »

L'onto-phénoménologie place en premier la liberté de l'homme et sa conscience comme principe, quitte à ce qu'il en fasse mauvais usage. Car « (...) en imposant, par la force, l'observance des lois de la nature humaine, la philosophie ancienne – l'auteur renvoie là à la philosophie scolastique – interdisait le principe de l'ordre personnaliste. Par conséquent, elle privait la réalité d'une valeur beaucoup plus grande que celle qui est lésée par le fait que l'homme, éventuellement, peut se tromper en faisant usage de sa liberté¹⁸. » En partie déterminée, en partie personnelle, cette onto-phénoménologie constitue bien, non seulement une voie originale, mais aussi une voie inusitée. Une voie bicéphale justifiée par le fait de vouloir se libérer de la détermination issue de la philosophie ancienne et pourtant porteuse d'une détermination ontologique difficile à situer dans le champ conceptuel.

- Originale, car elle est une voie « (...) qui est une nouvelle synthèse ordonnée, dans laquelle des éléments modernes et des éléments traditionnels se fondent –, la philosophie de la conscience cesse d'être pensée comme une autre philosophie située avant la philosophie de l'être¹⁹. »
- Inusitée, car elle est une voie qui se caractérise « (...) par le dépassement de la doctrine traditionnelle – ou philosophie scolastique qui proposait un concept univoque de nature –, ouvrant le concile et l'Église au dialogue avec le monde²⁰. »

¹⁵ Cf. GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, 167 p.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹⁹ *Ibid.*, p. 261.

²⁰ *Ibid.*, p. 257.

En effet, si « (...) l'idée philosophique de modernité présuppose l'incapacité de la philosophie de l'être et du christianisme à rendre justice à la conscience et à la liberté humaine (...) »²¹, l'onto-phénoménologie wojtylienne s'offre comme un pont entre modernité et christianisme du fait même que l'être est appréhendé par la conscience et sous le prisme de l'agir. Dès lors, retenons que cette onto-phénoménologie offre le dépassement d'un « existentialisme athée », mais aussi celui d'un « existentialisme religieux »²², puisque, rapporte Buttiglione, « (...) *Personne et acte* réforme la philosophie de l'existence en la rattachant étroitement à celle de l'être (...) »²³, conférant à cette dernière « (...) une prégnance existentielle²⁴. » Appliquée au concile et à la théologie pastorale, l'onto-phénoménologie prend ainsi le nom d'anthropo-théologie.

Notons-le bien, pour Wojtyła, le nœud d'interprétation du concile Vatican II est la question de la liberté de conscience. Nœud qui qualifie les textes conciliaires d'une vision sur la personne et dont les concepts sont ceux systématisés dans *Personne et acte*. Analysée dans son agir, la personne se caractérise par sa volonté et par sa conscience. En effet, la liberté, corollaire de la vérité, renvoie, par l'exercice de la volonté, à la vérité ontologique. Nous parlons de transcendance de la personne. La conscience, elle, consacre l'agir dans la vérité existentielle. Nous parlons d'immanence de la personne. Dès lors, ce qui pourrait être perçu comme un dualisme est en fait une voie bicéphale conjuguant philosophie de la conscience et philosophie de l'être. Ainsi, la philosophie de la conscience cesse d'être pensée comme une autre philosophie avant celle de l'être. Alors que celle de l'être s'enrichit d'une prégnance existentielle qui, tout en justifiant l'analyse de la personne à travers l'agir, l'arrache à une vision fixiste liée à ce que Buttiglione appelle la philosophie traditionnelle.

Pour autant, cette onto-phénoménologie garde un certain déterminisme²⁵ et une distance avec les positions de Husserl et de Scheler²⁶. C'est cette onto-phénoménologie, caractérisée

²¹ *Ibid.*, p. 261.

²² *Ibid.*, p. 261.

²³ *Ibid.*, p. 263.

²⁴ *Ibid.*, p. 263.

²⁵ Nous ne pouvons dans notre étude rendre compte des fondements philosophiques de ce déterminisme. Ce sera l'occasion d'une recherche ultérieure.

²⁶ Il nous semble que Wojtyła ait choisi sciemment de poursuivre la rupture opérée par Édith Stein à l'égard de Husserl, afin de tendre vers une onto-phénoménologie. C'est dans cette lignée-là qu'il critiquera dans sa seconde thèse de doctorat l'appréhension émotive des valeurs propres à la thèse de Scheler, et qu'il restera

par cette « (...) conjonction entre une philosophie de l'être et une philosophie de la conscience, qui seule, permet de comprendre pleinement, aux dires de Buttiglione, la nouveauté de l'enseignement conciliaire et, en même temps, son solide ancrage dans la tradition qui est autre que le traditionalisme²⁷. » Nous avons là la clef sémantique, philologique et anthropologique de la vision de Wojtyła sur la personne. Mais rappelons qu'elle se révèle à travers un regard pastoral, à l'occasion de l'élaboration des textes majeurs du concile. C'est donc fidèle à notre second objectif spécifique de thèse, et pourtant attentif aux différents postulats définis, que nous focalisons notre attention sur l'articulation de cette onto-phénoménologie avec la théologie pastorale de Wojtyła. Nous parlons d'anthropo-théologie.

Une anthropo-théologie

Si c'est dans un regard de théologie pastorale que cette onto-phénoménologie est circonscrite, c'est bien pour servir une anthropo-théologie. Nous l'avons dit, le « (...) nœud de l'événement conciliaire construit par Wojtyła (...)»²⁸ est la « (...) liberté de conscience²⁹. » L'auteur renvoie principalement à « (...) la déclaration sur la liberté religieuse (*DH*) », promulguée au concile, puis secondairement à la « (...) constitution dogmatique sur l'Église (*LG*) », ainsi qu'à la « (...) constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*GS*). »³⁰ C'est à partir de ces deux dernières constitutions, qu'avec Buttiglione, dans le point subséquent, nous présentons l'application de cette anthropo-théologie wojtylienne au concile Vatican II.

Déterminée par une onto-phénoménologie en toile de fond, cette anthropo-théologie – qualifiée par l'agir de la personne – propose une lecture du concile Vatican II non dogmatique, mais centrée sur la question de l'assimilation de la foi dans la vie de l'Église. « La tâche du concile est de faire de la foi une expérience de vie, de provoquer sa subjectivation adéquate en créant de la sorte une mentalité chrétienne et un christianisme

fidèle au rationalisme kantien. C'est cette critique de l'émotivité axiologique schelérienne qui fondera sa théorie de la transcendance verticale (que nous reprenons de l'ouvrage *Personne et acte*).

²⁷ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 258.

²⁸ *Ibid.*, p. 251.

²⁹ *Ibid.*, p. 251.

³⁰ *Ibid.*, p. 264.

appris sans intellectualisme mais existentiellement vécu³¹. » La « (...) philosophie de *Personne et acte* veut consciemment aider à l’accomplissement de cette tâche et la justifie sur le plan théorique³². »

2.2. Résumé

Si la vision de Wojtyla sur le concile Vatican II est pastorale, c’est là le levier qui lui permet de proposer à travers *Personne et acte* le cadre conceptuel qui définit son onto-phénoménologie. Sa théologie pastorale repose sur une anthropo-théologie assumant les trois premiers postulats énoncés en introduction à ce chapitre validant la reconnaissance d’une continuité de pensée de Wojtyla à Jean-Paul II – quatrième postulat.

Le cadre conceptuel met en lumière non seulement l’aspect bicéphale de cette anthropo-théologie, et donc son caractère médian : un chemin original et inusité dans l’histoire de la pensée ecclésiale. Cette anthropo-théologie de Wojtyla épargne deux écueils aux débats du concile. D’abord, « (...) la minimisation de la nouveauté conciliaire (...)»³³, ensuite, « (...) un fléchissement inconditionné devant la philosophie de la conscience, lequel finirait par entamer l’objectivité fondamentale et la certitude de la vérité³⁴. » L’originalité de l’apport de Wojtyla au concile, et par effet, celui plus tard de Jean-Paul II à l’Église, est celle du dépassement de ces dualismes idéologiques par la mise en avant de la complexité et de la force de l’agir moral de la personne, de celui de l’Église. Il est d’ailleurs probable, selon Buttiglione, qu’une grande partie « (...) des déviations postconciliaires s’expliquent par le fait qu’à part quelques exemples lumineux, cette nouvelle réflexion philosophique a fait défaut, chez nous, Occidentaux. De la sorte, on n’a pas compris l’originalité philosophique du concile, et la période postconciliaire s’est transformée en une lutte entre intégristes et progressistes³⁵. » Par sa partie herméneutique, la conclusion de ce chapitre X nuancera ces propos empruntés à Buttiglione.

³¹ *Ibid.*, p. 264.

³² *Ibid.*, p. 264.

³³ *Ibid.*, p. 258.

³⁴ *Ibid.*, p. 258.

³⁵ *Ibid.*, p. 258.

Évitant l'une ou l'autre des deux ornières dénoncées, cette ipséité de la personne caractérisée par une onto-phénoménologie dessine la vision de Wojtyla sur le concile Vatican II autour de son nœud interprétatif : la liberté de conscience. Par son premier attribut, elle renvoie la volonté à la vérité ontologique. C'est la dimension transcendante de la personne. Par son second attribut, elle renvoie à l'acte comme agir, dans son appel à la vérité existentielle : c'est la dimension immanente de la personne.

Appliquant ces concepts au concile, la tâche de Vatican II, selon Wojtyla, consiste à *faire de la foi une expérience de vie*, de provoquer sa subjectivation adéquate en créant de la sorte une mentalité chrétienne et un christianisme appris sans intellectualisme mais existentiellement vécu.

Fort du couple *Personne et acte* - concile Vatican II, la vision sur la personne s'impose à l'ecclésiologie wojtylienne à tel point que la foi de l'Église et son noyau de vérité indéfectible – la transcendance –, intègre dans son dialogue au monde – l'immanence –, l'humanité dans l'*ethos* du Christ, nous y venons.

3. Application conceptuelle à deux textes majeurs du concile

Deux textes conciliaires majeurs dévoilent la vision anthropo-théologique de Wojtyla sur le concile Vatican II. Ils correspondent, selon Buttiglione, aux interventions marquantes de Wojtyla au concile Vatican II. Il s'agit de la constitution dogmatique sur l'Église dans le monde de ce temps, *Lumen Gentium* pour l'élaboration de laquelle Wojtyla est intervenu ; mais aussi de la constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps – *Gaudium et Spes* –, dont la rédaction fut enrichie de l'apport du futur pape.

3.1. La constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Si l'un des textes majeurs du concile Vatican II est celui sur l'Église – *Lumen Gentium* –, c'est également lui qui a suscité la première intervention critique de Wojtyla au concile. « Le 21 octobre 1963, au cours de la discussion du schéma sur l'Église, Wojtyla en critique

ainsi la structure (...) et demande que le document traite du peuple de Dieu dans son unité avant de se concentrer sur le sacerdoce ministériel et le laïcat³⁶. » La version définitive de *Lumen Gentium* retiendra cette proposition : son premier chapitre traite du « mystère de l'Église » ; le suivant, du « peuple de Dieu », et le troisième de la « constitution hiérarchique de l'Église »³⁷.

Par cet ordre reconnu, Buttiglione met en évidence la vision anthropo-théologique et pastorale de Wojtyła sur l'Église et le concile Vatican II. Une vision au sein de laquelle « (...) le sacerdoce ministériel et la présence des laïcs dans le monde sont unis afin que l'Église conduise la transcendance en même temps que l'immanence de tout le peuple de Dieu dans l'histoire³⁸. » Il n'est donc pas « (...) hasardeux d'établir une analogie, précise Buttiglione, entre la transcendance de la personne et celle de l'Église d'un côté, l'immanence de la personne et celle du peuple de Dieu dans l'humanité d'un autre côté (...). Le dialogue entre Dieu et l'homme étant le noyau ontologique de l'histoire humaine, laquelle est toujours immanente en toutes ses manifestations phénoménologiques et qui pourtant ne se laisse jamais percevoir adéquatement qu'en cette radicale obéissance de l'humanité du Christ au Père qui se prolonge sacramentellement dans la vie de l'Église³⁹. » L'analyse conduite par Buttiglione met en lumière, non seulement le cadre conceptuel que nous avons circonscrit, mais aussi son application à la théologie de l'Église offrant de facto la vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II.

Précisément, c'est l'ordre dicté par Wojtyła à la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* qui rend compte du parallèle établi par Wojtyła entre *Personne et acte* et sa vision anthropo-théologique sur le concile Vatican II dévoilant ainsi sa *vision pastorale unifiée*⁴⁰. C'est cette réalité qui justifie l'utilisation des concepts d'une sphère à l'autre. En effet, parce que l'Église est premièrement mystère, puis peuple, avant d'être hiérarchique, elle se définit dans une unité vitale, lui donnant analogiquement une subsistance personnelle. Parce que cette subsistance prend racine dans le Christ – le mystère –, c'est en lui qu'elle reçoit son unité. Unité qui s'enracine dans ce que Wojtyła définit l'obéissance du

³⁶ *Ibid.*, p. 265.

³⁷ *Ibid.*, p. 265.

³⁸ *Ibid.*, p. 265.

³⁹ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

Christ au Père. L'Église reçoit ainsi en héritage cette réalité dialogique, qui, s'exerçant en amont de son dialogue avec le monde, est qualifiée du concept de vérité ontologique. À tel point, dira Buttiglione, qu'il n'est pas hasardeux d'établir ici une analogie avec la transcendance de la personne. Mais le syllogisme va jusqu'à regarder le dialogue de l'Église au monde. L'Église, comme mystère et peuple de Dieu, est le lieu du dialogue du Christ au monde, dans une vérité existentielle, lieu de l'immanence de l'Église dans le monde. Si le dialogue entre Dieu et l'humanité est le noyau ontologique de l'histoire humaine, la réalité dialogique du Christ est pour Wojtyła le noyau ontologique de l'Église qui rend compte de sa subsistance. Le sacerdoce ministériel et la présence des laïcs⁴¹ dans le monde sont ainsi associés pour que l'Église conduise dans le temps la transcendance et l'immanence de la vérité. Dans une perspective dialogique donc, « (...) la tâche du sacerdoce ministériel est de réaliser la transcendance de l'homme vis-à-vis de lui-même et de l'histoire, tandis que la tâche du laïc – ici sacerdoce des laïcs – est de réaliser l'intégration de l'histoire sur la base de la foi⁴². »

Contre le « (...) premier schéma sur l'Église, la vision dictée par Wojtyła met en avant la vocation active des laïcs, peuple de Dieu en dialogue immanent au monde. Les laïcs n'ont plus une simple possession passive de la foi (...). Au contraire, leur foi est active et apostolique dans une contribution à la mission du Christ⁴³. » Alors que la position « (...) traditionnelle, tout objectiviste, ne parvient pas à situer l'activité apostolique des laïcs – puisque le problème de l'intériorisation de la foi lui échappe –, Wojtyła consacre le caractère apostolique du laïc dans une communication – ou dialogue – de cette expérience d'humanité qui, à son tour, renvoie à son origine, à savoir l'Église comme sacrement⁴⁴. »

⁴¹ Buttiglione, comme Wojtyła, ne parle pas directement du sacerdoce des laïcs, mais plus du laïc. Le document définitif *Lumen Gentium* parlera explicitement des deux sacerdoxes (LG 9-11 ; 34). Nous retiendrons donc ces deux expressions : sacerdoce ministériel et sacerdoce des laïcs.

⁴² BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 266.

⁴³ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 268.

3.2. La constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Avant d'aborder cette constitution pastorale, Buttiglione fait allusion à deux autres interventions de Wojtyła qui confirment sa vision pastorale sur le concile Vatican II. De fait, « (...) les mêmes concepts reviennent dans l'intervention de Wojtyła du 8 octobre 1964 (...)»⁴⁵ à propos du schéma préparatoire au décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam Actuositatem*. « Manifester sa propre foi, la communiquer et (...) accomplir des œuvres qui la concrétisent dans la vie sociale (...) » est un « (...) véritable droit naturel de la personne (...). »⁴⁶ L'ouvrage de Buttiglione nous renvoie par la suite au 22 septembre 1965. Proche de la clôture du concile Vatican II, Wojtyła y développe et y étend sa vision anthropo-théologique autour du thème de la responsabilité. « La liberté de conscience ne doit pas être entendue simplement comme liberté de pensée, mais surtout comme liberté d'agir selon la vérité reconnue (...)»⁴⁷. « L'homme est donc libre pour exercer son discernement responsable en vue du service de la vérité⁴⁸ : « (...) liberté et vérité sont liées entre elles de la plus étroite façon⁴⁹. » La « (...) liberté est la condition même de l'exercice de la responsabilité de l'homme envers la vérité⁵⁰. »

Nous retrouvons là le trépied onto-phénoménologique développé au début de notre chapitre : la liberté, avec la vérité comme corollaire, et la volonté pour la responsabilité morale.

À la suite de la constitution dogmatique, ces principes inspireront, au dire de Buttiglione, les interventions de Wojtyła sur le « schéma XIII⁵¹ », celui-là même qui deviendra par la suite la « (...) constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*⁵². » Cette responsabilité du chrétien est, dira-t-il, de servir à la fois la « vérité ontologique » et la « vérité existentielle »⁵³. Plus avant, Wojtyła « (...) relie étroitement le

⁴⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 272.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 272.

⁵¹ *Ibid.*, p. 272.

⁵² *Ibid.*, p. 272.

⁵³ *Ibid.*, p. 273.

contenu de ce schéma à celui de la déclaration sur la liberté religieuse. Là encore, il s'agit de la défense de la dignité de la personne⁵⁴. » À tel point que la personne humaine, pour Wojtyla, « (...) est le point vers lequel convergent l'Église et le monde, et la mission de l'Église envers le monde consiste surtout à l'aider à conquérir cette vérité intégrale sur l'homme vers laquelle la raison humaine de par sa nature est tournée (...) car l'homme est ontologiquement ouvert au mystère de Dieu⁵⁵. » Les concepts onto-phénoménologiques appliqués à la personne servent ainsi la vision ecclésiologique de Wojtyla, qui, à son tour, se concentre sur la personne puisque, nous venons de le voir, la personne est le point vers lequel convergent l'Église et le monde. Si la responsabilité humaine consiste à servir à la fois la vérité ontologique et celle existentielle, ce service appelle la personne à conquérir ce que Wojtyla nomme la vérité intégrale ouvrant à Dieu et à la mission rédemptrice du Christ (*GS 32*)⁵⁶.

Dès lors, Buttiglione montre non seulement que l'apport de Wojtyla à la composition de *Gaudium et Spes* est celui de la théologie du Christ rédempteur⁵⁷, mais plus encore de l'irradiation des fruits de la rédemption dans l'Église pour la personne – c'est à dire la vérité intégrale –, puisque le temps de l'Église est « (...) le temps de l'*ethos* du Christ⁵⁸. »

3.3. Résumé

Wojtyla montre que la manière dont la personne transcende les dynamismes de la nature nous aide à comprendre la manière dont l'Église transcende l'histoire de l'homme sans jamais pour autant se détacher d'elle⁵⁹.

De cette citation, deux affirmations s'offrent à nous : la première, qui consiste à asseoir la légitimité de ce nous avons nommé la *vision pastorale unifiée* de Wojtyla, dans laquelle la personne et l'ecclésiologie enrichissent mutuellement les concepts qui leur sont attachés ; la

⁵⁴ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 274.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 275-276.

⁵⁷ « Le Christ, en effet, vient apporter à l'homme, non seulement la vie éternelle, mais aussi le centuple en cette vie, c'est-à-dire la guérison et la réorientation achevée de l'existence naturelle. Il semble que l'on puisse relever ici une grande analogie entre la position de Wojtyla et celle d'une partie des théologiens postconciliaires, notamment Henri de Lubac et Hans-Urs von Balthasar, qui ont développé en ce sens le thème du rapport nature-grâce et celui de l'analogie de la foi, en faisant retrouver de la sorte à la théologie catholique quelques-unes des intuitions fondamentales de la pensée de Karl Barth. » *Ibid.*, p. 272.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 280.

seconde, qui fait ressurgir certains aspects du soubassement onto-phénoménologique à cette anthropo-théologie : l'Église transcende l'histoire de l'homme sans jamais, pour autant, se détacher d'elle ; elle reste donc simultanément immanente à celle-ci. Ces deux affirmations conduiront notre synthèse.

La constitution dogmatique *Lumen Gentium*

Nous l'avons montré, l'ordre établi par Wojtyła à cette constitution dogmatique *Lumen Gentium*, met en évidence la vision anthropo-théologique et pastorale de Wojtyła sur l'Église et le concile. Il n'est pas hasardeux, dira-t-il, d'établir un lien entre la transcendance de la personne et celle de l'Église d'un côté, entre l'immanence de la personne et celle du peuple de Dieu d'un autre côté. La transcendance comme l'immanence sont portées par cette vision pastorale dite unifiée. Vision pastorale qui prête et à l'Église et à la personne une notion d'unité vitale et dynamique. C'est de la personne du Christ que l'Église reçoit cette unité vitale, qu'elle reçoit vocation à la transcendance comme à l'immanence, pour transmettre au monde cette vérité existentielle, qualifiée de sa dimension ontologique. Cette transmission se caractérise par un dialogue. À l'encontre du premier schéma sur l'Église – celui avant *Lumen Gentium* –, la vision dictée ici par Wojtyła propulse la vocation active des laïcs dans un dialogue immanent avec le monde : celle d'y transfuser la vérité ontologique du Christ dans une vérité existentielle : l'*ethos*. Dès lors, l'identité de l'Église est l'*ethos* du Christ. Elle y puise cette même unité vitale et dynamique, elle transmet la vérité dans un mode immanent qualifié du noyau ontologique. Nous avons là non seulement l'apport principal de Wojtyła à la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, mais aussi certainement l'efflorescence théologique de cet écrit majeur du concile Vatican II.

La constitution pastorale *Gaudium et Spes*

Avant d'aborder la constitution pastorale *Gaudium et Spes*, Buttiglione renvoie à deux autres interventions conciliaires de Wojtyła. À propos du schéma préparatoire au décret sur l'apostolat des laïcs, *Apostolicam Actuositatem*, d'abord, où son insistance est celle de la manifestation de la foi dans la vie sociale, foi qualifiée par l'aspect ontologique et

existentiel. Quant à son intervention du 22 septembre 1965, Wojtyla y fait le lien entre liberté de conscience et responsabilité. La liberté, explique-t-il, est la condition de l'exercice de la responsabilité de l'homme envers la vérité. Nous retrouvons là le trépied onto-phénoménologique développé en début de notre chapitre : la liberté, avec la vérité comme acolyte, et la volonté pour la responsabilité morale.

Ces concepts-ci se retrouvent dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* puisque la manifestation de la foi est une question de responsabilité du Chrétien : servir la vérité ontologique par la vérité existentielle. La dignité humaine en dépend, dira Wojtyla, c'est-à-dire la construction de la personne autour de la vérité, mais de la vérité intégrale. C'est celle-ci justement qui, pour Wojtyla, renvoie à l'œuvre rédemptrice du Christ qui qualifie le temps de l'Église : celui de l'*ethos* du Christ.

3.4. Une vision pastorale

C'est le canevas de *Personne et acte* qui justifie cette vision pastorale unifiée. Unifiée parce que Wojtyla passe de l'onto-phénoménologie à l'anthropo-théologie et vice versa. Unifiée parce que son ecclésiologie est christocentrique. Unifiée aussi parce que la vérité ontologique qualifie la vérité existentielle pour offrir au monde une vérité intégrale, celle du Rédempteur à travers l'*ethos* ecclésial. Mais sa *vision pastorale unifiée* va plus loin : si l'Église est qualifiée de l'articulation entre vérité ontologique et vérité existentielle, l'unité vitale de la personne définit l'Église, le chrétien, dans le seul but de diffuser par capillarité (*EAm* 22) la mission du Christ du début jusqu'à la fin de l'Église, tout au long de son histoire donc. Parce que nous avons convenu que l'efflorescence théologique de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* apportée par Wojtyla était qualifiée par ce noyau ontologique, que la constitution pastorale *Gaudium et Spes* se démarquait par l'accent mis sur l'immanence, une question se pose : Wojtyla aurait-il influencé la structure de ces deux textes majeurs du concile par le canevas de son anthropo-théologie alors que les deux textes s'emboîtent l'un dans l'autre pour révéler les deux aspects de la même dynamique interne de l'Église et du chrétien ? C'est ce que Buttiglione développe et précise dans son analyse de *Aux sources du renouveau*, nous y venons.

4. *Aux sources du renouveau* présenté par Buttiglione

Après que Buttiglione ait mis en place le cadre conceptuel utilisé par Wojtyła, et qu'il ait regardé l'application de celui-ci aux deux constitutions où ce dernier a imposé sa vision, il s'attarde à l'analyse de *Aux sources du renouveau*. Y est confirmée cette vision pastorale de l'auteur, caractérisée par une vision pastorale unifiée. Pour Buttiglione, cette somme pastorale n'est donc pas tant « (...) un véritable commentaire théologique des textes conciliaires qu'une sorte de réorganisation de ces textes, en vue précisément de la mise en œuvre pastorale du concile⁶⁰. » Il présente les trois parties de l'ouvrage, ce qui nous permet de poursuivre l'objectif de mise à jour de la vision pastorale de Wojtyła sur le concile, objet de notre recherche. Première partie : La signification fondamentale de l'initiation au concile Vatican II. Deuxième partie : La formation de la conscience. Troisième partie : La formation des attitudes.

4.1. Signification fondamentale de l'initiation au concile Vatican II

Dans sa première partie donc, « (...) *Aux sources du renouveau* cherche à éclairer la signification fondamentale de l'initiation au concile Vatican II. Celle-ci est clairement définie comme la nécessité d'un enrichissement spécifique de la foi⁶¹. » Dès lors, pour Wojtyła, le « (...) concile a eu une fin éminemment pastorale. Il ne s'est pas proposé d'ajouter de nouveaux articles au Credo (...). Les pères conciliaires se sont plutôt demandé ce que peut vouloir dire aujourd'hui être membre croyant de l'Église⁶². » Buttiglione considère que dans la vision pastorale de Wojtyła, cela se traduit par une attitude de recherche de « (...) l'aspect subjectif de la foi (...)»⁶³, c'est-à-dire : « Comment le patrimoine de la foi doit être gardé, dira Buttiglione⁶⁴. » Cette attention au comment introduit la question de la conscience, car il s'agit de concentrer l'effort pastoral sur « (...) la réverbération de la valeur objective de la foi dans la conscience. Puisqu'elle la modifie, elle modifie la personne (...) : cette problématique est au centre même de la déclaration sur

⁶⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁶¹ *Ibid.*, p. 282.

⁶² *Ibid.*, p. 282.

⁶³ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 283.

la liberté religieuse, comme de tous les autres documents conciliaires⁶⁵. » La compréhension pastorale du concile Vatican II se situe dès lors, pour Wojtyła, dans le rapport entre objectivité et subjectivité de la foi⁶⁶. Deux mots clés conceptualisent ce rapport : la « certitude » et le « dialogue »⁶⁷.

La certitude, pour Wojtyła, est celle « (...) non de sa propre opinion, mais de la valeur de ce qui a été rencontré et reconnu⁶⁸. » Une telle « valeur universelle » pourtant, « (...) se déploie et s'éclaire dans la confrontation avec toutes les autres expériences humaines. »⁶⁹ L'attitude de certitude s'accompagne donc, « (...) sans qu'il y ait contradiction, et en même temps par dérivation étroite, de l'attitude de dialogue (...)»⁷⁰. » Au cœur même de la transcendance, émerge donc la déclinaison vers l'immanence. L'attitude de dialogue rend compte de l'objectif pastoral du concile Vatican II : la recherche de la transmission de la foi. Transmission dialogique qui exige la considération de l'angle subjectif. Buttiglione peut ainsi préciser que « (...) le dialogue, c'est-à-dire au sens large la comparaison de la foi avec l'expérience de vie de l'homme, est la méthode que le concile Vatican II propose pour que la foi croisse vers sa maturité, et pour que l'Église ne soit plus conçue simplement comme un objet, mais aussi comme un *sujet actif* en marche dans l'histoire (...)»⁷¹, prolongeant dès lors la vocation dialogique du Christ.

La foi – qualifiée de sa dimension transcendante et immanente – se fortifie dans le dialogue. Celui du chrétien avec le monde, enfin celui de l'Église au monde, là où l'Église est reconnue comme un *sujet actif*. « L'Église, par sa foi, se tourne directement vers Dieu et transcende ainsi l'histoire de l'homme. Mais par la foi unie au dialogue, elle se tourne vers les autres hommes et accueille en elle leurs attentes et leurs espérances⁷². » De même que la personne transcende son agir par le noyau ontologique qui le caractérise dans une dynamique d'intégration, de même l'Église, par « (...) sa dimension verticale, transcende l'histoire de l'homme, et fournit, à travers précisément cette dimension verticale, la base

⁶⁵ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 283.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 283-284.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 284.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 284.

⁷¹ *Ibid.*, p. 284.

⁷² *Ibid.*, p. 285.

pour l'intégration de l'histoire de l'homme dont l'unité est donnée seulement par référence au Christ, c'est-à-dire par référence à cette croix dans laquelle la dimension verticale et horizontale se recoupe (...)⁷³. » Apparaissent ainsi l'appropriation du monde pour le Christ et l'immanence pour la transcendance. Cette unité entre l'Église-sujet et l'homme vient consacrer la vocation et de l'Église et de l'homme. Plus encore, elle enrichit la vision sur la personne, consacrant l'Église à son service. Ainsi, Buttiglione montre que la « (...) transcendance de l'Église par rapport à l'histoire du monde (...) est étroitement liée à la transcendance de la valeur de la personne par rapport à l'action individuelle et à l'histoire, réaffirmant la vocation de l'Église dans l'histoire à servir la dignité particulière de l'homme⁷⁴. » L'Église est ainsi « (...) à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine⁷⁵. » La « (...) dimension verticale de l'Église et de l'homme peut ainsi fonder leur dimension horizontale, tout en respectant l'autonomie de l'une et de l'autre⁷⁶. »

4.2. Résumé

La première partie de l'ouvrage *Aux sources du renouveau* porte sur la signification fondamentale de l'initiation au concile Vatican II, une initiation qui vise l'enrichissement spécifique de la foi. Pour Wojtyła, il s'agit de mettre en valeur l'aspect subjectif de la foi. Pour lui, l'effort pastoral consiste précisément à susciter la réverbération de la valeur objective de la foi dans la conscience⁷⁷ car modifier la conscience, c'est modifier la personne.

La vision pastorale unifiée de Wojtyła sur le concile Vatican II est donc celle d'un déplacement de l'objectivité de la foi vers sa subjectivité sans pour autant renier la première, la certitude renvoyant à l'objectivité et le dialogue renvoyant à la subjectivité. Le dialogue axiologique pousse alors Wojtyła à considérer l'Église comme *sujet actif*. Dès lors, de la même manière que modifier la conscience consiste à modifier la personne, mettre dans une théologie pastorale la priorité sur l'initiation à la dimension subjective de la foi,

⁷³ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 286.

⁷⁷ Cf. WOJTYŁA. *Aux sources...*, p. 11.

c'est prétendre qualifier l'Église de son rapport dialogique au monde, sans pour autant renier son caractère ontologique.

4.3. Formation de la conscience

Si la première partie de l'ouvrage regarde la signification fondamentale de l'initiative du concile Vatican II, la deuxième partie s'arrête logiquement sur *la formation de la conscience* chrétienne⁷⁸. Le plan de l'ouvrage de Wojtyla se profile alors comme une réorganisation des textes conciliaires qualifiée du regard pastoral unifié de Wojtyla. Il ne propose ni un commentaire théologique des textes conciliaires, ni une œuvre doctrinale. Wojtyla cherche à imposer au concile Vatican II une vision pastorale originale et pratique pour l'Église du XXI^e siècle.

À partir du Christ

Cette formation de la conscience se réalise à partir du Christ⁷⁹. En fait, c'est par la vie de la personne dans l'Église, que la conscience peut être formée. Car c'est par l'union du Christ à l'Église que « (...) se réalise une cohésion organique, simultanément dans la personne et dans l'action de l'Église comme communauté de croyants⁸⁰. » À partir de cette vie ecclésiale donc, l'apprentissage de la conscience peut s'opérer. Dès lors, l'homme est « (...) accueilli dans la demeure de l'Esprit du Christ. Le chrétien entre dans l'*ethos* du Christ. Le Logos, vérité objective du monde dès son commencement, se fait *ethos*, vérité subjective de l'homme, afin d'offrir à l'homme une nouvelle nature. Par le Christ, ce qui auparavant était loi extérieure devient exigence intime de la personne⁸¹. » La formation de la conscience permet donc à l'Église, et à chaque chrétien, d'incorporer cet *ethos* du Christ, jusqu'à la créativité subjective de la foi. Cette créativité et son enrichissement se caractérisent donc par une dynamique relationnelle subjective : celle de l'*ethos* du Christ en quête de l'homme, celle de la conscience de l'homme en perpétuelle formation. Dans cette

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 37-154.

⁷⁹ Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 286.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 286.

⁸¹ *Ibid.*, p. 292.

vision pastorale, la formation de la conscience entraîne la personne à s'approprier une nouvelle nature, celle de l'*ethos* du Christ.

Dès lors, la seconde partie de l'ouvrage de Wojtyła consiste à saisir l'Église-sujet, puis l'homme, dans l'éveil de leurs consciences au regard de l'œuvre créatrice du Christ en eux. Conscience de la création⁸², conscience du salut⁸³, conscience de la rédemption⁸⁴, voici le corpus de la deuxième partie de l'ouvrage⁸⁵. L'Église est ce peuple de Dieu, qualifié par la présence du Logos, et dont la création dans l'*ethos* du Christ dépend de la formation de sa conscience. C'est de là que jaillit le concept de *communio*⁸⁶, concept central dans cette seconde partie de l'ouvrage de Wojtyła⁸⁷. La *communio* est la conséquence de la formation de la conscience à la totalité de l'œuvre du Christ. Parce que cette formation est celle « (...) de la proposition du salut de Dieu dans le Christ, la communion manifeste l'appartenance des chrétiens au Christ et de chacun d'eux à l'autre par la créativité de la foi⁸⁸. » La communion regarde donc plus l'aspect subjectif de la foi, celui du peuple de Dieu, bien qu'elle s'enracine dans l'aspect objectif de la foi : « L'Église, corps mystique du Christ⁸⁹. »

Une ecclésiologie de communion

Wojtyła aborde ensuite l'ecclésiologie de communion. Elle est abordée dans un premier temps dans sa réalité ontologique : le corps mystique⁹⁰. Pourtant, la créativité de la foi exige la formation de la conscience, et c'est par l'aspect subjectif – la communion du peuple de Dieu – que la conscience est touchée : « La valeur ontologique qui fonde l'être de l'Église demande de regarder l'expression *peuple de Dieu* comme l'approfondissement et le reflet dans la conscience de la subjectivation de la réalité objective qu'est le corps mystique du Christ⁹¹. »

⁸² Cf. WOJTYŁA. *Aux sources...*, p. 37.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 55.

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 92-120.

⁸⁶ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 110.

⁸⁸ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 293.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 293.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 294.

⁹¹ *Ibid.*, p. 294.

L'un appelle l'autre pourtant. En effet, si « (...) l'affirmation fondamentale de l'Église comme corps mystique du Christ reste privée d'efficacité existentielle sans se traduire dans la conscience comme peuple de Dieu, le contenu objectif de cette conscience est pourtant entièrement déterminé par l'affirmation que l'Église est corps mystique du Christ⁹². » De la même manière, en fait, que le Logos prévaut sur l'*ethos*, le corps mystique du Christ prévaut sur le peuple de Dieu. Pourtant, c'est à partir du peuple de Dieu et donc du concept de *communio*, que la formation de la conscience peut se réaliser et libérer ainsi la créativité de la foi de l'Église comme aussi celle de chaque chrétien. Corps mystique, l'Église peuple de Dieu éveille chaque homme à la transcendance, dans la liberté des consciences, à partir de la réalité de *communio*.

L'homme et le chrétien

Cette dimension de *communio* rejaillit nécessairement sur la question de « l'homme et du Chrétien⁹³ » puisqu'elle « (...) fonde un nouveau rapport entre les hommes, une appartenance réciproque essentielle⁹⁴. » La *communio*, dit Buttiglione, est plus évidente entre ceux qui « (...) reconnaissent l'avènement du Christ et qui sont participants de l'alliance du peuple de Dieu⁹⁵. » Pourtant, cette alliance concerne tous les hommes et tend à « (...) embrasser le genre humain⁹⁶. » Là encore, c'est la formation de la conscience qui, seule, au dire de Wojtyla, rend le chrétien attentif à cette réalité. Ainsi, d'une part, il n'existe pas « l'homme et le chrétien » car le chrétien est « (...) l'accomplissement mystérieux de l'homme recréé. »⁹⁷ Mais, dire qu'il ne peut exister de séparation entre l'homme et le chrétien ne veut pas dire pour Wojtyla, que « (...) seuls les chrétiens sont des hommes (...) »⁹⁸. C'est affirmer, précise Buttiglione, que « (...) le Verbe de Dieu est secrètement en action dans toute l'histoire du monde, même hors du domaine visible de la présence de l'Église⁹⁹. » Ainsi, d'autre part, l'affirmation qui consiste à dire « (...) qu'il n'y a pas de séparation entre chrétien et humain, ne doit pas non plus être lue au sens où ce qui

⁹² *Ibid.*, p. 294.

⁹³ WOJTYLA. *Aux sources...*, p. 110-120.

⁹⁴ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 295.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 295.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 296.

est humain serait déjà chrétien en soi comme le soutiennent certaines théorisations parlant d'une christianisation anonyme¹⁰⁰. » Le moyen en effet, que Dieu a choisi pour introduire l'homme dans sa communion est « (...) la personne du Christ, et c'est à elle que l'on adhère par l'Église en participant à la vie de ce peuple nouveau¹⁰¹. »

Nous retrouvons dès lors la nuance, devenue classique, entre objectivité et subjectivité. Pour Wojtyła, il y a une distinction entre le chrétien et l'homme. Mais cette distinction s'amenuise sous l'aspect subjectif, laissant à l'Église le soin de reconnaître en chaque homme les semences du Verbe (AG 11, 15).

Le sacerdoce commun de tous les chrétiens

Wojtyła aborde ensuite la théologie du sacerdoce commun de tous les chrétiens. De la constitution *Lumen Gentium* (LG 10, 11), il va souligner l'expression « sacerdoce commun de tous les chrétiens¹⁰². » Ce sacerdoce, ou cette vocation des laïcs, consiste précisément en la « (...) restauration de la relation avec Dieu comme contenu ultime de la conscience de l'humanité¹⁰³. » Le laïc, en d'autres termes, a pour vocation sacerdotale d'éveiller la conscience du monde pour conduire l'humanité à Dieu, gardant pourtant à l'esprit que « (...) l'Église s'arrête devant l'autel de la conscience (RM 39). » Ce sacerdoce visite ainsi « les différentes cultures » comme « l'aspect subjectif du travail »¹⁰⁴. En fait, il presse l'humanité de se tourner vers Dieu, urgence que Wojtyła nomme eschatologie. Ce dernier point occupe la fin de la deuxième partie de l'ouvrage.

Précisément sur cette question de l'eschatologie, Buttiglione rappelle que l'Église présente un plan de salut « (...) qui plonge bien sûr ses racines dans les aspirations et les finalités les plus réelles des hommes et de l'humanité mais qui dépasse toujours l'histoire du

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 296.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 296.

¹⁰² « *Lumen Gentium* (...) montre bien, non seulement et d'une manière essentielle, le rapport entre le sacerdoce hiérarchique, qui est le fruit d'un sacrement spécial dans l'Église, et le *sacerdoce commun de tous les chrétiens*, mais il indique aussi la participation à la fonction sacerdotale du Christ lui-même qui est commune à tous les baptisés. C'est précisément cette participation commune qui est la base de toute communauté eucharistique concrète, et même, et plus encore, de cette communauté qu'est l'Église entière. » WOJTYŁA. *Aux sources...*, p. 183.

¹⁰³ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 298.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 298-299.

monde¹⁰⁵. » L'Église « (...) affirme avant tout la continuelle nécessité de purifier les valeurs les plus humaines, les aspirations, les fins de l'homme, par lesquelles l'histoire du monde rencontre en quelque sorte l'histoire du salut¹⁰⁶. » La réalité de la « rédemption¹⁰⁷ » confirme la nécessité de retrouver en ces valeurs, aspirations et fins, la dimension divine qui leur est propre afin qu'elles puissent devenir « (...) substrat du royaume de Dieu (...). Par l'entremise de ce substrat, la rédemption (...) dans son profond et éloquent dynamisme oriente le monde, par l'Église, vers l'accomplissement final¹⁰⁸. »

4.4. Résumé

L'anthropo-théologie wojtylienne s'offre comme un pont entre modernité et christianisme du fait même que, de façon sous-jacente, l'être se révèle à la conscience dans l'agir. Dès lors, nous parlons de la conscience dans sa double fonction : sujet actif et sujet passif, nous y venons. Appliquée à la vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II, elle va constituer l'être ecclésial par l'agir dans ce qu'il appelle les attitudes, c'est dire qu'elle va intégrer l'humanité dans l'*ethos* du Christ. Voilà ce qui unifie la vision pastorale de Wojtyła. Nous parlons de vision pastorale unifiée. De l'onto-phénoménologie à l'anthropo-théologie, du Christ à l'Église jusqu'au monde, de la vérité ontologique à celle existentielle, de l'articulation des deux textes majeurs du concile Vatican II unis entre eux, Wojtyła n'a qu'une seule vision : provoquer la créativité de la foi pour susciter ces attitudes ecclésiales. C'est ainsi que la première partie de l'ouvrage examine la signification du concile Vatican II : l'enrichissement de la foi. Un enrichissement qui s'opérera par la réverbération de la valeur objective de la foi dans la conscience, jusqu'à révéler l'être ecclésial à travers ces attitudes. C'est ainsi que la deuxième partie de l'ouvrage aborde la formation de la conscience : le Christ, l'ecclésiologie de communion, l'homme face au Christ, la vocation des laïcs, l'eschatologie. Il s'agit de la formation de cet être ecclésial par sa conscience.

Le sujet étudie la manière dont la rédemption vient toucher la conscience de l'Église et du chrétien afin de susciter les attitudes évangéliques – attitudes qui sont dans l'ouvrage le

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 300.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 301.

sujet de la troisième partie. Pour qu'il y ait attitudes, il faut qu'il y ait créativité de la foi. Pour qu'il y ait créativité de la foi, il faut réaliser l'alliage entre certitude de foi et dialogue, lieu où l'Église-sujet¹⁰⁹ se construit. Par le dialogue, la conscience de l'Église-sujet est à la fois active et passive. Passive : la « réflexion spéculaire¹¹⁰ » – qui est la première des fonctions de la conscience – consiste à refléter la connaissance, la conscience de l'Église renvoie là en amont à l'aspect ontologique de la vérité. Active : la « réflexivité de la conscience¹¹¹ » – qui est la seconde fonction de la conscience – consiste à vivre effectivement ces valeurs comme siennes : la conscience de l'Église cristallise l'*ethos* du Christ.

Sans contradiction, mais par dérivation, la certitude de foi s'accompagne du concept de dialogue wojtlyien¹¹². Qualifiée par son dialogue au monde, l'Église est amenée à prendre conscience de l'œuvre rédemptrice du Christ : conscience de la création, du salut, de la rédemption. C'est à partir de cette réalité dialogique que jaillira le concept de communion ecclésiale. Précisément, la communion est la conséquence de la formation de la conscience à la totalité de l'œuvre du Christ. Enracinée dans l'aspect objectif de la foi, la communion regarde l'aspect subjectif de la foi, celui du peuple de Dieu tourné vers le monde. Le corps mystique pour l'aspect objectif, la communion pour l'aspect subjectif. La réalité de l'Église corps mystique reste privée d'efficacité existentielle si elle ne se traduit pas en communion, peuple de Dieu. Cette communion consacre la vocation des laïcs, elle rejoint l'homme, elle introduit la question de l'eschatologie. C'est ainsi que la deuxième partie de l'ouvrage s'achève. Ce thème de la conscience traverse l'onto-phénoménologie développée par Wojtyla, comme son anthropo-théologie. Il traverse la totalité de ce chapitre-ci et révèle la vision pastorale de Wojtyla. Puisque la « (...) réflexivité de la conscience donne accès à l'expérience interne de soi-même, (...) subjective donc (...), elle autorise l'emploi du pronom *Je*¹¹³. » Ce *Je* de la personne, qualifié d'un pouvoir d'« intégration¹¹⁴ » du milieu comme sien, permet à Wojtyla d'affirmer que le *Je* du chrétien est celui de l'Église, que le *Je* de l'Église est personnifié dans le *Je* du chrétien. Le *Je* du Christ est lui-même continué

¹⁰⁹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹¹⁰ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 72.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 72.

¹¹² Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹¹³ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 73.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 104-108.

dans le *Je* du chrétien tel « (...) un achèvement de l'homme-personne et de son acte dans l'ordre subjectif¹¹⁵. » Nous reviendrons sur ce concept dans notre regard synoptique II¹¹⁶, mais nous pressentons qu'il justifie le fait que le pape pasteur s'associe lui-même à sa vision pastorale : son *Je* est celui de l'Église. Son *Je* est manifestation des attitudes évangéliques. Ces attitudes sont celles de l'Église dans son être ; celles du Christ dans son mystère de dévoilement, puisque « (...) conscience et attitudes sont l'aspect intérieur et l'aspect extérieur de la manière d'être de la personne¹¹⁷. »

4.5. Formation des « attitudes » du chrétien

La troisième partie de *Aux sources du renouveau* est ainsi consacrée à la formation des attitudes.

Tandis que, dans les premières parties du livre, est exposée la signification fondamentale de l'initiation conciliaire et que, dans la seconde partie, est exposée la doctrine du concile sous la forme qui en facilite le mieux l'appropriation par la conscience, la dernière section se préoccupe de la formation des attitudes vitales qui correspondent à cette conscience, qui la rendent sensible et active et donc capable d'intervenir promptement dans la réalité¹¹⁸.

« Conscience et attitudes sont l'aspect intérieur et l'aspect extérieur de la manière d'être de la personne¹¹⁹. » Pour Wojtyła, « L'essence de la foi ne tient pas seulement dans le consensus purement intellectuel à la vérité révélée par Dieu, ou en une certaine réflexion conscientielle sur les contenus révélés dans la conscience de l'homme, mais en quelque chose de plus. L'abandon de soi à Dieu, comme réponse à la révélation, témoigne aussi que la foi s'exprime à travers l'attitude de l'homme¹²⁰. » D'une manière décisive donc, la subjectivation existentielle de la foi se joue dans la formation des attitudes. Soulignons que les attitudes par lesquelles s'exprime la foi donnent, selon l'analyse de Buttiglione de *Aux sources du renouveau*, « (...) une consistance historique et évitent de ce fait que la foi ne s'intellectualise, même si, naturellement, dans la totalité de la personne, elles impliquent

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁶ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

¹¹⁷ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 301.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 301.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 301.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 302.

l'intelligence¹²¹. » L'attitude suit, dira Wojtyla, « (...) la connaissance et l'enrichissement de la conscience. Mais, dans son rapport avec eux, elle est déjà quelque chose d'autre et de nouveau¹²². » L'attitude, pour Wojtyla, est une « prise de position » et en même temps « (...) une disponibilité à agir selon la position prise. »¹²³ Il s'agit de l'expression humaine de l'enrichissement de la foi, telle que nous la connaissons par la révélation tournée vers l'expérience¹²⁴.

L'attitude fondamentale : la mission et le témoignage

La première attitude par laquelle s'exprime la foi est celle de la mission et du témoignage. La mission se manifeste, rapporte Buttiglione, dans le fait « (...) d'accueillir le témoignage de Dieu lui-même et, en même temps, de répondre à ce témoignage par le sien propre¹²⁵. » La mission, dès lors, n'est pas autre chose « (...) que la communication à d'autres de la rencontre existentielle de chacun avec la vérité¹²⁶. » Cela présuppose, pour Wojtyla, « (...) que l'offre d'une telle rencontre, faite continuellement par Dieu, ait été accueillie et soit devenue le contenu fondamental de l'existence¹²⁷. » Cette communication est rendue crédible par « (...) le changement de vie de celui qui l'affirme et de même, en un certain sens, elle consiste en ce changement qui affecte les aspects les plus divers et visibles de l'existence¹²⁸. » Découle de cette mission une attitude chrétienne des plus délicates que Wojtyla qualifie « d'alternative¹²⁹ ». Car, dans un sens, le chrétien se pose en alternative face à « la mentalité dominante ». Il tend à être « reconnu dans sa propre singularité chrétienne » et à ne pas « se fondre, par mimétisme, à l'opinion commune »¹³⁰. Dans un autre sens, il est appelé à partager « (...) la culture de tout le peuple et ses aspirations légitimes¹³¹. »

¹²¹ *Ibid.*, p. 302.

¹²² *Ibid.*, p. 302.

¹²³ *Ibid.*, p. 302.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 302.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 302-303.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 303.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 303.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 303.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 303.

¹³¹ *Ibid.*, p. 303.

L'attitude fondamentale du chrétien, celle de la mission et du témoignage comme expressions existentielles de la foi, se précise ensuite chez Wojtyla en « (...) une série d'attitudes particulières, de réfractions et de concrétisations de la mission et du témoignage¹³². » Quatre attitudes particulières sont présentées par Wojtyla. Buttiglione les analyse une à une : la participation, l'identité humaine et la responsabilité chrétienne, l'attitude œcuménique et l'attitude apostolique¹³³.

Premièrement : l'attitude de participation

« L'attitude de participation naît de l'émergence dans la conscience de l'appartenance au Christ¹³⁴. » Cette prise de conscience permet au chrétien de « (...) participer à l'action du Christ dans le monde en même temps qu'à la souveraineté de celui-ci sur le monde¹³⁵. » Le « témoignage chrétien » se vit par la participation à « (...) la triple fonction du Christ : sacerdotale, prophétique et royale. »¹³⁶ Cette dimension sacerdotale s'exprime dans le complet « abandon à Dieu de sa propre vie¹³⁷ », par lequel se réalise d'une manière « (...) achevée l'intériorisation de la loi fondamentale de l'exister comme personne : l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même (*GS* 24)¹³⁸. »

Deuxièmement : l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne

« L'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne consiste à porter la plus grande attention à sa propre humanité (...) »¹³⁹, ce qui exige de prendre en compte les aspirations humaines fondamentales pour soi et pour les autres¹⁴⁰. « C'est seulement de cette manière que l'on peut comprendre de quelle façon est vraie l'affirmation que le Christ

¹³² *Ibid.*, p. 303.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 303.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 303-304.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 308.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 308.

rachète entièrement l'humain en l'homme¹⁴¹. » Parce que l'« (...) identité humaine et chrétienne » se détermine dans « le temps et dans l'espace », l'attitude d'identité humaine du chrétien implique « (...) l'acceptation d'être homme de son temps, solidaire des autres hommes qui vivent dans des conditions historiques identiques. »¹⁴²

Cela plonge l'humanité dans sa contemporanéité, ce que le concile Vatican II lui-même décrit avec acuité, et que Buttiglione reprend :

*Comme en toute crise de croissance, cette transformation ne va pas sans de sérieuses difficultés (...). S'efforçant de pénétrer plus avant les ressorts les plus secrets de son être (...) l'homme découvre peu à peu, et avec plus de clarté, les lois de la vie sociale (...). Marqués par une situation si complexe, un très grand nombre de nos contemporains ont beaucoup de mal à discerner les valeurs permanentes ; en même temps, ils ne savent comment les harmoniser avec les découvertes récentes (...). L'évolution actuelle du monde jette à l'homme un défi ; mieux, elle l'oblige à y répondre (GS 24)*¹⁴³.

Attitude de responsabilité chrétienne

L'attitude d'identité humaine exige donc la reconnaissance de valeurs immuables comme de certaines autres drainées par le monde. Wojtyła parle de « l'attitude de responsabilité chrétienne » qui, conjointe à celle de « liberté »¹⁴⁴, s'accomplit dans trois lieux distincts : la famille, la culture, la vie socio-économique.

- Le premier lieu est « la famille¹⁴⁵ ». C'est en effet dans la famille que l'homme acquiert « (...) cette personnalité morale qui lui fait sentir comme sien le besoin de l'autre¹⁴⁶ », c'est « (...) dans la famille qu'il apprend en premier lieu à vivre dans un *ethos*, c'est-à-dire dans une demeure spirituelle qui est toujours et indiscutablement à la fois la sienne et celle des autres êtres humains¹⁴⁷. »
- Le second milieu dans lequel mûrit et se réfléchit l'attitude de responsabilité humaine, et auquel fait allusion Wojtyła, est celui de « la culture¹⁴⁸ ». Là, « (...) l'*ethos* enseigné dans la famille, se dilate au point d'envahir la totalité d'une nation,

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 308.

¹⁴² *Ibid.*, p. 308.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 308-309.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 310.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 310.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 311.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 311.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 311.

de l'humanité tout entière¹⁴⁹. » Pour Wojtyła, la culture moderne connaît « (...) nombre d'antinomies, mais en tant que culture, comme toute culture humaine, elle est en soi positive. Toute culture, en effet, reflète les raisons de vivre d'une civilisation et celles-ci se rattachent toujours à quelques valeurs essentielles : le bien, le vrai, le beau¹⁵⁰. » Le christianisme, poursuit Buttiglione, « (...) puisqu'il ne coïncide avec aucune culture, peut, aux yeux de Wojtyła, faire alliance avec le ferment positif de toute culture (...) tandis qu'il combat, en toute culture, les éléments dissolvants, la négation du vrai, du beau et du bien¹⁵¹. » L'attitude de responsabilité à l'égard de la culture, pour Wojtyła, « (...) manifeste la disponibilité à prendre part à la lutte historique que connaît toute culture, pour l'affirmation et l'approfondissement de la vérité¹⁵². »

- Le troisième et dernier milieu retenu par Wojtyła, dans lequel s'exerce l'attitude de responsabilité chrétienne, est la « vie socio-économique¹⁵³ ». Là, sous l'influence intellectuelle du futur pape, le « (...) concile réaffirme que le but fondamental du développement n'est pas la seule multiplication des biens produits, ni le profit ou la puissance ; c'est le service de l'homme : de l'homme tout entier (GS 64)¹⁵⁴. » Wojtyła développe alors une anthropologie du travail, dont nous retrouvons des traces dans la constitution *Gaudium et Spes* (GS 67)¹⁵⁵. Le concile Vatican II invite à voir dans le travail un « (...) système d'échange de significations et de valeurs, qui sous-tend le système d'échange des produits et des services et le détermine même à un niveau plus profond¹⁵⁶. »

Troisièmement, l'attitude œcuménique

L'attitude œcuménique est, pour Wojtyła, « (...) une modification particulière de l'attitude d'identité humaine¹⁵⁷. » Selon Buttiglione, c'est quand cette dernière regarde « (...) les problèmes religieux (...), ceux qui concernent l'unité des chrétiens (...)»¹⁵⁸, que Wojtyła parle d'attitude œcuménique. Le chrétien est en effet solidaire de la recherche religieuse de toute l'humanité, il ne s'en isole pas, mais « (...) il fait de ses propres certitudes les guides sûrs de sa propre recherche ultérieure et du dialogue avec les autres hommes engagés dans la recherche de la vérité sur Dieu et sur l'homme¹⁵⁹. » Le présupposé inéluctable d'une telle

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 311-312.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 312.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 312.

¹⁵² *Ibid.*, p. 312.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 313.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 313.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 315.

attitude est la reconnaissance de la « liberté » de l'autre, et donc, le respect le plus absolu de la « liberté religieuse »¹⁶⁰.

*L'Église (...), fidèle à la vérité de l'Évangile, suit la voie qu'ont suivie le Christ et les apôtres lorsqu'elle reconnaît le principe de la liberté religieuse comme conforme à la dignité de l'homme et à la révélation divine, et qu'elle encourage une telle liberté*¹⁶¹.

Ce renvoi à la déclaration sur la liberté religieuse (DH 10) permet à Buttiglione de rappeler le sens du dialogue œcuménique selon la vision de Wojtyła. Pour lui donc, « (...) le présupposé de tout dialogue mené dans la vérité est, en effet, la conviction commune que l'on ne dispose pas de la vérité comme d'une propriété personnelle, mais au contraire que l'on dépend d'elle¹⁶². » Si grands que soient les bienfaits pratiques de l'union entre chrétiens, ils ne légitiment donc pas une attitude qui tiendrait pour une chose de peu d'importance les points de division et qui s'orienterait vers la recherche de formules de compromis. Pour Wojtyła, la vérité ontologique précède et accompagne le dialogue œcuménique.

Quatrièmement, l'attitude apostolique

Si pour Wojtyła l'attitude œcuménique est une modification de l'attitude d'identité humaine, l'attitude apostolique est, elle, la « (...) concrétisation de l'attitude de responsabilité pour la vérité¹⁶³. » Vécue par le chrétien, elle consiste à reconnaître que « (...) la présence du Christ dans l'histoire par l'Église, invite les hommes à rencontrer la vérité et à entrer d'une manière achevée et adéquate dans sa vie¹⁶⁴. » L'attitude apostolique, souligne Buttiglione, représente pour Wojtyła une « (...) responsabilité pour la présence de l'Église dans le monde¹⁶⁵. » Cette responsabilité touche l'ensemble de la vie chrétienne, quels que soient ses modes « (...) qui se complètent mutuellement¹⁶⁶. » Parce que l'attitude apostolique est inhérente à la vocation chrétienne, elle représente « (...) un devoir

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 315.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 315.

¹⁶² *Ibid.*, p. 316.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 316.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 316.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 316.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 316.

spécifique et même un droit spécifique de l'Église¹⁶⁷. » Sur ce point, rappelle Buttiglione, le concile Vatican II est très explicite : « Insérés que sont les laïcs dans le corps mystique du Christ, fortifiés grâce à la confirmation par la puissance du Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui les députe à l'apostolat (AA 3)¹⁶⁸. » L'apostolat des laïcs se manifeste d'une manière particulière dans « (...) l'ordonnance des réalités terrestres autour de la valeur fondamentale qu'est la personne. » Tout en ne se lassant pas de réaffirmer l'autonomie des réalités temporelles, rappelle Buttiglione, « (...) le concile Vatican II confirme avec une égale insistance que celles-ci sont, spontanément et selon leur nature, en pleine continuité avec les réalités sacrales, dès lors qu'elles sont correctement comprises. Justement, la tâche spécifique du laïc consiste précisément à travailler pour que cette compréhension soit correcte. »¹⁶⁹ Mais l'exigence qui apparaît alors est celle que la formation apostolique doit « (...) modeler la personnalité chrétienne tout entière¹⁷⁰. »

Justement, cette exigence d'intégralité et de globalité concerne, souligne Buttiglione, les différentes attitudes traitées jusqu'à maintenant¹⁷¹. « L'idéal, est un type de chrétien ayant, pour ainsi dire, des entrailles chrétiennes parce qu'il vit continuellement la vie à la suite du Christ et, ainsi, réagit avec la plénitude de sa foi en toutes situations et circonstances de la vie¹⁷². »

Attitudes et culture(s)

Le point de vue méthodologique choisi par Wojtyła dans la mise en place de ces différentes attitudes, son insistance sur l'édification de la foi de l'Église au moyen de la formation d'attitudes, expliquent, au dire de Buttiglione, le fait que quelques thèmes, après avoir marqué la discussion postconciliaire, soient presque absents dans le propos de Wojtyła sur le concile Vatican II¹⁷³. L'un d'eux est le thème de la « médiation culturelle » car elle est un problème « typiquement de caractère objectif »¹⁷⁴.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 318.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 318.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 319.

¹⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 319.

¹⁷² *Ibid.*, p. 319-320.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 320.

Ce qui définit la vision pastorale unifiée de Wojtyła, c'est la problématique de « (...) la mise en œuvre du concile Vatican II¹⁷⁵. » Autrement dit, il faut « (...) faire, dans le concret, des médiations culturelles plutôt que des discours sur la médiation culturelle, d'autant qu'il n'existe pas une attitude humaine unique de médiation culturelle¹⁷⁶. » La médiation culturelle s'insère dans le cadre de « (...) la responsabilité envers la culture, qui est en soi créatrice, et qui comprend le moment de médiation comme une des conditions et des formes de la créativité¹⁷⁷. » La tâche fondamentale est donc bien celle de la « (...) formation des attitudes subjectives de la mentalité chrétienne¹⁷⁸. » Devant les événements, « (...) l'attitude juste est d'assumer ces attitudes subjectives à l'intérieur de la mentalité formée par la foi, plutôt que de les geler en attendant de procéder à la juste médiation culturelle des *stimuli* qui proviennent d'elle¹⁷⁹. » La médiation culturelle se présente donc comme un processus complexe où interviennent la « (...) sensibilité spontanée de la communauté, l'intuition des saints et des artistes qui façonnent, par leur attitude humaine, les matériaux émotifs dont le philosophe ou l'intellectuel feront ensuite la synthèse rationnelle¹⁸⁰. »

4.6. Résumé

L'ensemble des attitudes a pour fin « (...) l'édification de la communauté chrétienne, c'est-à-dire l'intériorisation adéquate de la foi par la liberté et la conscience de l'homme, exprimée par une modification de ses attitudes affectives envers l'Église et (...) le monde¹⁸¹. » Cet exercice de « la conscience et de la volonté¹⁸² » appelle l'ordonnance de l'ensemble des facultés humaines. De « membre passif de l'Église » à « membre actif en elle », le chrétien acquiert alors la posture de « (...) responsable et d'adulte dans la foi. »¹⁸³ Parce que ces attitudes consistent à « (...) éveiller la conscience du chrétien afin de susciter une nouvelle manière d'être – les attitudes – en vue de proposer le salut que le monde

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 320.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸² *Ibid.*, p. 321.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 321.

recherche plus que jamais (...)»¹⁸⁴ », elles mettent en évidence ce que nous avons appelé dans notre thèse *la vision pastorale unifiée de Wojtyla sur le concile Vatican II*.

La troisième partie de l'ouvrage de Wojtyla que Buttiglione analyse met ainsi en avant ces différentes attitudes. La réflexion menée dans cet ouvrage « (...) qui naît de la participation au concile Vatican II, donne une méthode et une profondeur philosophiques à cet effort éminemment théologique¹⁸⁵. » Les « (...) attitudes sont la projection active de la conscience du sujet¹⁸⁶. » Nous avons mentionné, l'attitude du chrétien, celle de l'Église-sujet, celle du Christ. Celle du *Je* phénoménologique caractérisé par cette tension à diffuser l'*ethos* du Christ. Wojtyla distingue ainsi quatre attitudes spécifiques enracinées chacune dans l'attitude de mission et de témoignage.

- L'attitude de mission et de témoignage se présente comme le fait d'accueillir le témoignage de Dieu et d'y répondre par le nôtre. Elle engendre une série d'attitudes particulières comme concrétisation de cet accueil du témoignage de Dieu.
- La première attitude particulière est celle de la participation. Provenant de l'émergence dans la conscience de la participation à la triple fonction du Christ – sacerdotale, prophétique et royale –. Cette attitude est explicitée dans la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (GS 24).
- La seconde attitude regarde l'identité humaine et la responsabilité chrétienne. Elle consiste à porter une attention à sa propre humanité puisque le Christ rachète tout l'humain en l'homme *hic et nunc*. Celle-ci consiste, au dire de Wojtyla, dans le discernement des valeurs du beau, du vrai et du bien. Une responsabilité qui s'exerce en premier lieu dans la famille ; puis, dans la culture ; et enfin, dans la vie socio-économique. Wojtyla renvoie là encore à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (GS 24). L'unité entre ces trois sphères vient du concept d'*ethos*. À chacune d'elles, l'*ethos* du Christ se dilate et interpelle.
- La troisième attitude, elle, est l'attitude œcuménique. Elle correspond, pour Wojtyla, en une modification de l'attitude de l'identité humaine et chrétienne alors que le chrétien se fait solidaire de la quête religieuse de l'humanité et l'intègre. Le chrétien dialogue avec le monde, et son dialogue repose en amont sur des certitudes qui sont des guides sûrs. Buttiglione renvoie alors à la déclaration sur la liberté religieuse du concile Vatican II, dictée par Wojtyla (DH 10).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 321.

- La quatrième attitude est apostolique. Elle est, selon Wojtyła, la concrétisation de l'attitude de responsabilité pour la vérité. Elle consiste dès lors à reconnaître la présence du Christ dans l'histoire afin d'intégrer ses valeurs dans le corps ecclésial, *sujet actif*. Cette attitude apostolique a pour fin l'édification de la personnalité chrétienne en son entier comme *Je* de l'Église et du Christ.

L'ensemble des attitudes est ainsi le fruit de la projection active de la conscience dans l'expérience vécue, l'effet de la conjonction entre la réflexion spéculaire et la réflexivité de la conscience, là où le *Je* se forge.

L'ensemble des attitudes révèle le point de vue méthodologique appliqué par Wojtyła dans sa lecture du concile Vatican II : la créativité subjective de la foi. Le *Je* du chrétien qualifié par le dialogue au monde. Nous y venons.

5. Analyse

*L'ensemble des attitudes a pour fin l'édification de la communauté chrétienne, c'est-à-dire l'intériorisation adéquate de la foi par la liberté et la conscience de l'homme et par une modification de ses attitudes affectives envers l'Église et (...) le monde*¹⁸⁷.

Cette citation proposée en épithète à notre résumé du chapitre X recoupe celle de Guggenheim placée en en-tête à ce dernier. En effet, la vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II est unifiée par la « refonte de la foi avec un certain humanisme¹⁸⁸ », consacrant l'événement conciliaire à la créativité de la foi, et par le fait même dévoilant un aspect fondamental de la théologie de la nouvelle évangélisation selon Jean-Paul II. Nous y reviendrons dans le regard synoptique II.

Parce que c'est la recherche de la mise en lumière de cette vision pastorale de Wojtyła qui justifie ce chapitre X, nous conduirons cette synthèse avec pour objectif d'en faire émerger l'ensemble des repères nécessaires à la construction du regard synoptique II. Nous reprendrons ainsi brièvement les crêtes analytiques qui ressortent de nos trois synthèses sur les trois parties de l'ouvrage *Aux sources du renouveau* analysées par Buttiglione dans *La*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 321.

¹⁸⁸ GUGGENHEIM. *Pour un nouvel humanisme...*, p. 12.

pensée de Wojtyla. Nous synthétiserons ensuite les concepts utilisés par Wojtyla et retenus par Buttiglione en filigrane à son analyse.

Si, pour Wojtyla, l'ensemble des attitudes a pour fin l'édification de la communauté chrétienne, c'est parce que chacune d'entre elles a pour fondement et la liberté et la conscience. Celle de l'Église et du sujet, celle de l'Église comme sujet, celle du *Je* wojtylien. L'onto-phénoménologie ne sépare pas liberté et vérité : c'est par la volonté que la liberté peut offrir à la conscience, alors sujet passif, la vérité ontologique. De la réflexion spéculaire à la réflexivité de la conscience, le *Je* devient alors créatif, nous parlons de la créativité de la foi. Ce sont ces attitudes que Wojtyla présente et pour lesquelles chaque partie de *Aux sources du renouveau* est écrite.

La première partie de l'ouvrage présenté par Buttiglione consiste à exprimer la signification fondamentale de l'initiation de l'Église au concile Vatican II : le passage d'une vision objectiviste à une vision subjective et dialogique de la foi. Pour Wojtyla, ce concile Vatican II est le temps où l'Église, *sujet actif*, doit transmettre l'*ethos* du Christ à travers les attitudes évangéliques. C'est la dimension praxique. Pourtant, cette transmission se réalise aussi de façon verbale. C'est le dialogue wojtylien. Nous reconnaissons là l'analyse de l'auteur Illanes reprise à la fin de notre regard synoptique I. Le regard synoptique II reprendra chacun des trois aspects :

- Le *Je* wojtylien. Expression de l'ipséité de la personne et de l'Église-sujet.
- Les attitudes wojtyliennes. Lieu de communication praxique du Christ, elles appellent une théologie du laïc.
- Le dialogue wojtylien. Lieu de transmission verbale du Christ, il appelle et justifie la prise en compte de notre démarche herméneutique.

La seconde partie de l'ouvrage revisite l'ensemble du contenu de la foi proposé au concile Vatican II dans le but de l'appliquer. L'Église-sujet – dans son *Je* wojtylien – unifie la constitution dogmatique *Lumen Gentium* et la constitution *Gaudium et Spes* pour transmettre ce contenu selon les deux axes reconnus : axe praxique et axe verbal. Le salut, l'œuvre rédemptrice, la vocation des laïcs, autant de contenus que l'axe praxique regarde

par le thème des attitudes, autant de contenus que l'axe verbal regarde par le thème du dialogue.

- Qualifié du *Je* wojtylien, le thème des attitudes prend ses racines dans le concile Vatican II (*GS* 21) et converge autour de l'attitude de communion. Si le corps mystique regarde l'aspect objectif de l'appartenance de l'Église-sujet au Christ, la communion regarde l'aspect subjectif. La communion est le peuple de Dieu qualifié de l'*ethos* du Christ et tourné vers le monde. Il appelle nécessairement une théologie du laïc.
- Qualifié du *Je* wojtylien, le thème du dialogue wojtylien est enraciné dans le concile Vatican II (*GS* 92) et se distingue du dialogue tel que présenté par Bevans et Schroeder¹⁸⁹. Sous le prisme de la conscience, le dialogue wojtylien est qualifié du dialogue ontologique¹⁹⁰. Il se présente donc comme une prise de conscience de ce que l'Église-sujet porte déjà. Le rapport au monde de l'Église, qualifié par les attitudes, est occasion de prendre conscience de ce qui l'habite déjà.

La troisième partie de l'ouvrage regarde cette mosaïque d'attitudes chrétiennes. Wojtyła distingue ainsi quatre attitudes spécifiques enracinées chacune dans l'attitude de mission et de témoignage. L'attitude de mission tient au fait d'accueillir le témoignage de Dieu et d'y répondre par son propre témoignage. La première attitude particulière est celle de participation, elle consacre les laïcs dans leur vocation de prêtres, rois et prophètes (*GS* 24). La seconde attitude particulière regarde l'identité humaine et la responsabilité chrétienne. Consistant dans une attention à sa propre humanité, elle regarde la diffusion de l'*ethos* dans la famille, la culture, la vie socio-économique. La troisième attitude regarde l'attitude œcuménique. Correspondant à la modification de l'attitude de l'identité humaine et chrétienne, elle consiste à être solidaire de la quête religieuse d'autrui. La quatrième attitude est celle apostolique. Elle correspond à l'attitude de responsabilité pour la vérité. L'ensemble de ces attitudes est la projection active de la conscience dans l'expérience vécue : la créativité de la foi.

Les trois parties de l'ouvrage s'articulent les unes aux autres grâce à la vision pastorale de Wojtyła que nous avons qualifiée d'unifiée : la vision pastorale unifiée¹⁹¹. Unifiée par le *Je*

¹⁸⁹ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

de l'Église-sujet. Une unité vitaliste¹⁹² dont le but est la transmission de l'*ethos* du Christ. Cette transmission draine les notions du *Je* wojtylien, des attitudes et du dialogue wojtylien. Autant de notions que nous souhaitons confronter à chacune des bases théologiques de la nouvelle évangélisation dans l'objectif de mettre à jour les dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation. Pour ce faire, synthétisons tel qu'annoncé dans ce chapitre, les concepts principaux utilisés par Wojtyla et retenus par Buttiglione en filigrane à son analyse. Ils nous prépareront la construction du regard synoptique II.

La théologie pastorale wojtylienne qui émerge de l'analyse du référent théologique que nous venons de conduire avec l'aide de Buttiglione – *Aux sources du renouveau* – est unifiée, au dire de notre auteur, autour du nœud qui construit l'événement conciliaire : le concept de liberté de conscience.

De par son corollaire – la vérité –, la liberté renvoie ici à la dimension ontologique de la vérité : la transcendance (1). De par la réflexivité de la conscience, l'égologie, comme l'ipséité de la personne, renvoie à la dimension subjective de la vérité : l'immanence (2). Du Logos à l'*ethos*, cette déclinaison de la vérité qualifie le *Je* du chrétien (3) mais aussi celui de l'Église. Ce regard sur la mission du chrétien et de l'Église, comme appropriation subjective du mystère du Logos – noyau ontologique – offre une vision pastorale empreinte d'un dynamisme vitaliste et unifié, celui du *Je* dont l'*acte* est l'ensemble des attitudes (4)¹⁹³.

Rappelons-nous : la mise en évidence du *Je* dans notre état de la question sur la nouvelle évangélisation a précédé notre lecture de Buttiglione. Ce n'est que maintenant que nous pouvons reconnaître le sens épistémologique de cette découverte. Nous ne manquerons pas de le faire dans le regard synoptique II au chapitre XI de la thèse.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

6. Conclusion

Le chapitre X a respecté la méthode de travail proposée par notre thèse. Appuyée sur l'expertise d'un auteur de renom – Buttiglione dans *La pensée de Karol Wojtyla* –, nous avons présenté la vision pastorale développée par Wojtyla dans *Aux sources du renouveau*, notre second référent théologique.

Méthode

Pourtant, une nuance s'impose. Pour ce second référent théologique, nous avons pris à notre compte l'analyse proposée par Buttiglione en un seul chapitre. Pour le précédent référent théologique, nous avons présenté l'analyse de deux auteurs – Delhaye et Doré – dans un premier chapitre, avant que de présenter notre propre analyse dans un second chapitre. Il ne semble pas que cela constitue un hiatus méthodologique, bien au contraire, cela manifeste plutôt notre attention à trouver pour chacun des trois référents théologiques les appuis bibliographiques les plus adéquats pour accompagner notre acte de lecture.

Structure

Notre second objectif spécifique de thèse a pour but d'analyser chacun des trois référents théologiques, alors que le troisième objectif spécifique de thèse veut proposer une synthèse de l'analyse de chacun de ces référents grâce aux trois regards synoptiques. Dès lors, nous proposerons dès après cette conclusion le regard synoptique II en lien au chapitre X. Ce regard synoptique II s'appliquera à réaliser la synthèse de l'influence de la vision pastorale de Jean-Paul II mise à jour dans ce chapitre X sur les bases de la théologie de la nouvelle évangélisation, il dévoilera ainsi les dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation.

Herméneutique

En introduisant ce chapitre X de thèse, nous nous sommes engagé à rendre compte du bien-fondé des concepts de dialogue wojtylien et de dialogue prophétique habilités à conduire la

dimension critique de notre démarche herméneutique. La première tension qui caractérise notre démarche herméneutique provient de la prise en compte d'une tension issue de la conjonction de deux questions relatives à ce même référent théologique. Notre propre question consiste à vérifier, ou à mesurer en quoi ce second référent théologique répond à notre objectif général de thèse. La question de Wojtyla est celle de définir sa vision pastorale sur le concile Vatican II. Notre résumé général du présent chapitre la systématise dans un triptyque qui sera repris lors du regard synoptique II : le *Je* wojtylien ; les attitudes wojtylienne ; le dialogue wojtylien. Dès lors, la seconde tension qui consiste à mettre en rapport le contenu théologique conciliaire et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui se traduit en terme praxique, et en terme de dialogue. C'est là où réside la raison qui a guidé notre choix de conduire notre dimension critique autour de deux concepts de dialogue. Celui développé par Wojtyla comme expression de la nouvelle évangélisation, et celui développé par Bevans et Schroeder.

Pour Wojtyla, le fondement de ce dialogue avec le monde consiste en la prise en considération du dialogue entre Dieu et l'homme. Noyau ontologique de l'histoire humaine, ce dialogue se perpétue sacramentellement dans la vie de l'Église et interpelle le monde par ce que Wojtyla appelle l'*ethos* du Christ. Pour Bevans et Schroeder, le dialogue prophétique a pour fondement le triple dialogue¹⁹⁴ : dialogue avec le pauvre, dialogue avec la culture, dialogue avec les autres religions. Alors que Wojtyla amorce sa vision à partir du rapport de Dieu avec l'homme, nos deux auteurs enracinent leur vision à partir du monde pour aller à Dieu. Soit le dialogue privilégie une démarche inductive, soit il s'appuie sur une vision déductive à partir du noyau ontologique auquel Wojtyla se réfère continuellement. Nous regarderons au regard synoptique II – chapitre XI – les conséquences de ce concept de dialogue wojtylien sur la dimension praxique du concept de nouvelle évangélisation.

Précisions épistémologiques

Précisons enfin qu'en filigrane à ce chapitre X de thèse se profile l'ouvrage *Personne et acte* publié par Wojtyla durant le concile Vatican II. *La pensée de Karol Wojtyla* publié par

¹⁹⁴ *Ibid.*

Buttiglione y revient généreusement. De cette projection du contenu conceptuel de *Personne et acte* à la vision wojtylienne du concile Vatican II émerge une double question : *Personne et acte* justifie-t-il une anthropologie wojtylienne distincte d'une théologie ? Sinon, cette œuvre aurait-elle été écrite spécifiquement en vue d'étayer une théologie pastorale qui permette l'application du concile Vatican II ? Telle est clairement notre hypothèse au terme de ce chapitre X de thèse. Elle explique les zones d'ombre présentes dans *Personne et acte*, notamment celles qui touchent ses fondements philosophiques de l'ontologie, un chantier que nous ne pouvons aborder ici. Elle confirme en tout cas notre dernier postulat présenté en début de chapitre¹⁹⁵.

Si dans l'exhortation postsynodale sur l'évangélisation *Evangelii Nuntiandi*, le pape Paul VI insiste sur l'articulation entre anthropologie et théologie pour développer une théologie pastorale¹⁹⁶, la vision égologique wojtylienne présente dans *Aux sources du renouveau* répond au même souci. Nous allons en mesurer l'impact sur le concept de nouvelle évangélisation à travers le regard synoptique II.

Nous sommes conscient qu'introduire les termes d'ipséité et d'égologie dans un cadre de théologie pastorale peut sembler inapproprié¹⁹⁷. Nous nous en défendons par le fait que l'articulation conduite par Wojtyla sur sa vision pastorale et même sur sa théologie pastorale nécessite l'utilisation de termes inusités à ce champ d'étude.

¹⁹⁵ Ce dernier postulat consistait à reconnaître une continuité de pensée entre Wojtyla et Jean-Paul II. Nous l'attestons ici à partir de la reconnaissance dans l'ensemble de son œuvre intellectuelle de cette recherche métaphysique qui garde ses zones d'ombre jusqu'à sa lettre encyclique *Fides et Ratio*. L'étude de ce soubassement métaphysique à son anthropologie fera l'objet d'une étude postdoctorale.

¹⁹⁶ « La libération évangélique est (...) donc rattachée à une certaine conception de l'homme, à une anthropologie qu'elle ne peut jamais sacrifier aux exigences d'une quelconque stratégie, d'une praxis ou d'une efficacité à court terme. » PAUL VI. *EN*, n° 33, p. 39.

¹⁹⁷ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

CHAPITRE XI

REGARD SYNOPTIQUE II

Ces synodes font déjà par eux-mêmes partie de la nouvelle évangélisation : ils résultent de la conception du concile Vatican II ; ils donnent une grande place à la participation des laïcs (...), ils sont l'expression de la force que le Christ a donnée à tout le peuple de Dieu, le rendant participant de sa mission messianique, mission prophétique, sacerdotale et royale¹.

1. Introduction

Si l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* – dernier référent théologique – doit occuper le chapitre XII de notre thèse, notre chapitre X, lui, vient de nous dévoiler la vision pastorale de Jean-Paul II sur le concile Vatican II – : ces deux référents théologiques sont suggérés dans la citation retenue en en-tête.

Produire et conduire la synthèse de l'influence de cette vision pastorale sur les bases de la théologie de la nouvelle évangélisation, voilà la mission de ce regard synoptique II, mission qui vient progressivement nous dévoiler les dominantes théologiques du concept de nouvelle évangélisation. Pour conduire cette synthèse, validons dès maintenant les points en suspens issus du regard synoptique I et retenons les concepts essentiels issus du résumé du chapitre X. Nous pourrions alors considérer l'articulation des concepts entre eux et par là-même, arrêter un plan précis pour conduire ce regard synoptique II.

Retour au regard synoptique I

Au regard synoptique I, nous avons repris de l'état de la question les définitions du concept de nouvelle évangélisation dans un regard chronologique, puis dans celui de la mission *ad gentes*, du trépied ardeur-méthode-expression, selon un regard culturel, organique, et vitaliste enfin. Pourtant, à l'instar du chapitre V de la thèse, l'angle d'analyse qualitatif induit par Illanes² met en avant que l'objet de l'annonce lui-même est essentiellement salvateur, et donc par essence toujours nouveau. Cette analyse proposée par Illanes se

¹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 27-28.

² ILLANES. "Perspectivas...", in *Scripta Theologica*, p. 750-755.

conjugue avec la vision pastorale de Jean-Paul II dévoilée dans ce chapitre X de la thèse. Cette dernière considère que la profondeur existentielle de la foi relie systématiquement l'objet de l'annonce à la culture, et nous permet de conclure que les cultures postchrétiennes appellent la créativité de la foi. La diffusion de l'*ethos* du Christ se réalise par ce que Jean-Paul II appelle la capillarité (*EAm* 22), cette diffusion de la vie même du Christ par la corporéité de l'Église.

Deux facteurs définissent alors la nouvelle évangélisation. Le premier est au niveau verbal ou expressif, il fait appel au concept de dialogue wojtylien présenté dans ce chapitre X. Le second se situe au niveau vital ou praxique et fait appel au concept d'attitudes développé dans ce même chapitre X : la praxis de l'Église par les attitudes. Les concepts de dialogue wojtylien et d'attitudes ecclésiales renvoient à cet autre concept qui clôt le regard synoptique I : l'émergence du *Je* wojtylien.

Ce *Je* wojtylien s'apparente à une ecclésiologie qui assume la notion de corps mystique développée au concile Vatican II (*LG* 3 ; 54) et que reprend Trobajo Díaz au chapitre IV de l'état de la question de notre thèse³. Sans nier l'analyse chronologique du concept de nouvelle évangélisation, les trois concepts – dialogue wojtylien, attitudes, le *je* wojtylien – participent à la compréhension du contenu théologique de l'épithète « nouvelle » sous l'angle qualitatif. Ils donnent raison à l'inflexion des bases de la théologie de la nouvelle évangélisation en faveur d'une évangélisation prioritairement *ad intra*.

Retour au second référent théologique

Le résumé du chapitre X fait lui aussi émerger les trois mêmes concepts. Pour Wojtyła, le concile Vatican II est le temps où l'Église – sujet actif – est appelée à propager l'*ethos* du Christ. Premier des trois concepts : le *Je*. Parce que cette transmission est la mise en pratique du contenu de la foi, la vision pastorale de Wojtyła introduit les deux autres concepts : le niveau praxique et le niveau verbal. Le niveau praxique aborde l'ensemble des impératifs évangéliques par le thème des attitudes, le niveau verbal initie ce même contenu

³ Cf. TROBAJO DÍAZ. "Evangelización...", in *Studium Legionense*, n° 39, p. 42.

par le thème du dialogue. Dès lors, autant pour le regard synoptique I que pour le chapitre X de la thèse :

- L'annonce – première base de la nouvelle évangélisation – est abordée sous le thème du vécu évangélique – deuxième base de la nouvelle évangélisation – : un vécu évangélique qui est systématisé par les attitudes et le dialogue.
- Le corps ecclésial tout entier – troisième base de la nouvelle évangélisation – est appelé à vivre l'ensemble des attitudes ecclésiales et à les qualifier par le dialogue : priorité à la deuxième base de la nouvelle évangélisation.

L'annonce – première base – et le corps ecclésial – troisième base – se conjuguent en vue des attitudes ecclésiales elles-mêmes qualifiées du dialogue wojtylien. C'est la seconde base de la nouvelle évangélisation qui devient prioritaire : le vécu ecclésial par les attitudes ecclésiales. Parce que la vision pastorale de Wojtyla est une mise en pratique du concile Vatican II par les attitudes et le dialogue, cette vision recentre la nouvelle évangélisation dans une dimension *ad intra*. Cette vision est articulée par l'anthropo-théologie de Jean-Paul II, nous en retenons les concepts de transcendance (1), d'immanence (2), d'acte (3), et le *Je* Wojtylien (4).

La confirmation des dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation devient ainsi relative à l'analyse des attitudes évangéliques, du dialogue wojtylien, du *Je* wojtylien. Nous avons là les grandes lignes et le plan de notre regard synoptique II.

2. Les attitudes comme acte de transmission de l'Évangile

C'est parce que la profondeur existentielle de la foi lie l'objet de l'annonce à la culture, que l'épithète « nouvelle » peut être appréhendée sous l'angle d'analyse qualitatif. Cette épithète manifeste ainsi la créativité de la foi dans son lien existentiel à la culture. Par capillarité (*EAm* 22), la foi se transmet et se diffuse selon un facteur verbal ou expressif – nous parlons du dialogue –, et selon un facteur vital ou praxique, il s'agit des attitudes.

Le témoignage est considéré par Wojtyla comme l'attitude fondamentale. Le pape considère le concept de témoignage comme l'attitude fondamentale à laquelle l'Église est

appelée : accueillir le témoignage même de Dieu, et le diffuser par son propre témoignage. Il s'agit, dira-t-il, de communiquer à d'autres les fruits de la rencontre existentielle avec la vérité par ce qu'il nomme l'*ethos*. Entre deux cultures, cette attitude fondamentale se présente comme une alternative et se décline en quatre autres attitudes.

L'attitude de participation – première attitude par dérivation écrira Wojtyla – a pour fondement la prise de conscience par les membres du corps ecclésial de leur participation à la triple fonction sacerdotale du Christ⁴, générant une attitude qui est témoignage de la vérité et en même temps don désintéressé de soi (*GS 24*). Cette première attitude par dérivation a un impact direct sur les bases de la nouvelle évangélisation :

- Quant à la troisième base : ancrée dans le témoignage comme attitude fondamentale, l'attitude de participation associe l'ensemble des laïcs à la vocation même du Christ (*LG 11*). De corps mystique à communion ecclésiale, le peuple de Dieu enracine la nouvelle évangélisation dans un vivre évangélique *ad intra*, la deuxième base.
- Quant à la première base : parce que cette attitude de participation exige une prise de conscience de la vocation baptismale, le dialogue se présente comme étant le vecteur de cette prise de conscience. Chacun des impératifs évangéliques nourrit ce dialogue (*EN 8-13*) dont le couple royaume-salut (*EN 8 ; 9*) réalise la synthèse.

L'attitude de participation appelle la troisième base de la nouvelle évangélisation qui est la vocation des laïcs (*LG 11*). Elle appelle aussi la première base de la nouvelle évangélisation par le niveau dialogique. L'attitude de participation recentre la nouvelle évangélisation sur la deuxième base théologique : le vécu.

La deuxième attitude par dérivation est l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne. Considérée par Wojtyla comme une question d'humanité (*GS 24*), elle a pour but de transmettre l'*ethos* du Christ dans la famille, dans la culture, dans la vie socio-économique. Elle provoque deux autres attitudes :

- L'attitude d'identité humaine fait émerger l'attitude œcuménique – troisième attitude –. Comme application particulière de l'attitude d'identité humaine, elle se

⁴ « La préparation au jubilé de l'an 2000 s'effectue (...) animée par une conscience nouvelle de la mission salvatrice reçue du Christ. » JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 28.

définit par son attention dialogique à ce qui, dans l'homme, s'éveille au religieux. Par son dialogue œcuménique, elle est gardienne de la liberté religieuse (*DH 10*).

- L'attitude de responsabilité chrétienne suscite l'attitude apostolique – quatrième attitude –, qui est la mise en œuvre concrète de l'attitude de responsabilité pour la vérité (*AA 3*).

Si l'attitude de participation – première attitude par dérivation – nourrit la seconde base de la nouvelle évangélisation, si ce vécu évangélique, qui consacre la vocation des laïcs, déplace l'annonce pour un niveau dialogique, l'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne – deuxième attitude par dérivation – confirme cette mise en avant de la seconde base théologique de la nouvelle évangélisation. L'*ethos* du Christ peut s'écouler dans les sphères familiales, culturelles, socio-économiques, dans les divers aréopages contemporains (*RM 36*).

Cet *ethos*, crédibilisé de la force du témoignage, suscite l'attitude œcuménique – troisième attitude par dérivation –, mais aussi l'attitude apostolique – quatrième attitude par dérivation. Par le corps ecclésial, c'est l'*ethos* du Christ qui se diffuse.

Dans une attention à mettre en pratique la théologie conciliaire, Wojtyła fait basculer la deuxième base de la théologie de la nouvelle évangélisation à la première place. En réponse à une culture postchrétienne, c'est l'Évangile dans son vécu *ad intra* qui témoigne au monde dans un niveau pratique et un niveau dialogique. Aurions-nous ici les prémices de l'une des dominantes théologiques de la nouvelle évangélisation ?

Paul VI parlait, lui, des attitudes intérieures (*EN 74*) –, celle de la sainteté (*EN 54*), celle de l'unité ecclésiale (*EN 32*), celle de la recherche de vérité (*EN 67*), avec pour efflorescence celle de charité fraternelle (*EN 77*). Fidèle à sa vision pastorale sur le concile Vatican II, Wojtyła aborde ces attitudes sous l'angle de la praxis. Il considère le témoignage ecclésial comme la résultante de la communion ecclésiale, celle du peuple de Dieu tourné vers le monde. Le résumé du chapitre X nous le rappelait, cette communion est enracinée dans une ecclésiologie du corps mystique (*LG 3 ; 54*).

En filigrane à cette vision originale, et sous le thème de l'*ethos*, s'articulent un à un les quatre concepts qui synthétisent l'onto-phénoménologie wojtylienne. L'*ethos*, c'est la lumière du Christ qui se transmet, disait Illanes. Pour Wojtyła, cette diffusion axiologique renvoie, en amont, à la vérité ontologique : la transcendance (1). De l'Église à la famille, de celle-ci à la culture jusqu'aux différents aréopages qualifiés de postchrétiens (*RM* 36), c'est la diffusion immanente (2) de cette même vérité qui est visée.

Mais puisque la nouvelle évangélisation est une source⁵ – nous reviendrons sur cette considération au regard synoptique III –, la communion ecclésiale est acte (3) d'évangélisation. Cet acte de transmission de la vérité est celui du Christ Principe, pour l'Église, pour le chrétien, pour le monde contemporain. C'est là le concept égologique (4) intrinsèque à la vision pastorale unifiée de Wojtyła. Paul VI analysait, Jean-Paul II lui, recherchait des outils conceptuels pour construire une praxis. C'est ainsi que le dialogue lui-même se substitue à l'annonce, nous renvoyons là à la première base de la nouvelle évangélisation. C'est notre prochain point.

D'ailleurs, tel qu'annoncé, c'est sur l'articulation entre le concept de dialogue wojtylien et chacune de ces attitudes que nous conduirons en conclusion de ce chapitre XI l'aspect critique inhérent à notre démarche herméneutique.

3. Le dialogue au service de la transmission de l'Évangile

Par le niveau praxique, la priorité donnée à la dimension *ad intra* du concept de nouvelle évangélisation est confirmée voire amplifiée. La troisième base de la nouvelle évangélisation est relative à la deuxième base : le vécu évangélique est systématisé par les attitudes.

Par le niveau dialogique, l'annonce comme première base de la nouvelle évangélisation est elle aussi à revisiter. Dans une vision pastorale unifiée du concile Vatican II, c'est la question de la créativité de la foi qui interpelle le pape. Le dialogue wojtylien accompagne

⁵ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

les attitudes ecclésiales pour la transmission de l'*ethos* du Christ, mais il est stimulé par la réalité de la culture postchrétienne. Comme pour le niveau praxique, chez Wojtyla, le dialogue est avant tout justifié par une attention à ce que la transmission du dépôt de la foi (1 Tm 6, 20) soit faite avec efficacité. Le dialogue et les attitudes visent ensemble à cette efficacité, cette créativité de la foi. Si les « (...) attitudes sont la projection active de la conscience du sujet (...) »⁶, le dialogue éveille la conscience. Pour Wojtyla, cette subordination de l'annonce au dialogue relativise la première base par rapport à la seconde base : le vécu évangélique est accompagné et systématisé par le dialogue, ce qui n'entrave en rien le primat de la vérité ontologique sur la vérité existentielle. Par les attitudes et le dialogue wojtylien, nous assistons à une relativisation de la première et de la dernière base de la nouvelle évangélisation par rapport à la seconde : le vécu évangélique.

Précisons le rôle de la conscience au cœur de cette vision pastorale unifiée sur le concile Vatican II appliquée à la nouvelle évangélisation. Par la « réflexion spéculaire⁷ », la conscience est sujet passif. C'est donc du dialogue entre « Dieu et l'homme⁸ » qu'elle reçoit la transcendance (1) inhérente au cadre conceptuel anthropo-théologique de Wojtyla et donc à la conception de la transmission de la foi chez Wojtyla. Pourtant, puisque la conscience est aussi considérée comme sujet actif, la « réflexivité de la conscience⁹ » confirme l'immanence (2) de la stature épistémologique du concept de dialogue wojtylien et donc de la foi existentielle. L'ensemble des impératifs évangéliques, par capillarité (*EAm* 22), va constituer l'*ethos* de l'Église, du chrétien, de la famille, de la culture, des différentes sphères spatio-temporelles.

Dans sa transcendance et son immanence, que justifie une onto-phénoménologie, l'acte (3) est tout autant celui de la conscience que celui de la foi dans sa transmission d'une vérité ontologique, toutefois qualifiée de sa prégnance existentielle. Le *Je* (4) praxique de l'Église est dorénavant enrichi du *Je* dialogique. De cette conception du dialogue émerge une double justification de la priorité pour l'évangélisation *ad intra*.

⁶ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 321.

⁷ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 72.

⁸ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 265.

⁹ GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 72.

- Premièrement, le triptyque christologie-ecclesiologie-pneumatologie place le dialogue personnel en amont de celui avec le monde. Le dialogue de Dieu avec l'homme est celui de Dieu avec l'Église.
- Deuxièmement, puisque les deux niveaux – autant pratique et dialogique –, émergent dans ce rapport d'une foi expérientielle avec une culture postchrétienne, le dialogue *ad gentes*¹⁰ renvoie l'Église, comme par écho, à son rapport dialogique avec Dieu. Ainsi, le dialogue *ad intra*, confirmé par les attitudes ecclésiales, deviendra « (...) communication à d'autres de la rencontre existentielle de chacun avec la vérité (...)»¹¹.

Parce que les attitudes évangéliques se présentent comme la réponse d'une foi créatrice en lien vital avec une culture postchrétienne, la troisième base théologique de la nouvelle évangélisation converge vers la seconde base théologique de la nouvelle évangélisation.

Parce que le dialogue wojtylien se présente comme la réponse d'une foi créatrice en lien vital avec cette même culture, la première base vient confirmer la seconde base théologique de la nouvelle évangélisation.

Visitée par le *Je*¹² ecclésial, cette seconde base de la nouvelle évangélisation émerge comme la dominante théologique de la nouvelle évangélisation. *La dominante théologique de la nouvelle évangélisation se présente être l'Église, sujet-actif, qui, en réponse à un monde en mutation, offre une posture ou une attitude avec, pour corollaire, le dialogue wojtylien.*

4. L'analyse axiale et le *Je* wojtylien

En chapitre II de l'état de la question – *point de vue axial* –, nous avons parachevé l'analyse axiale de l'expression *nouvelle évangélisation* amorcée par Philibert et qui visite l'ensemble des écrits de Jean-Paul II en lien avec le concept étudié. Le résultat nous avait surpris.

¹⁰ Cf. JEAN-PAUL II. (2001), *Novo Millennio Ineunte. Le nouveau millénaire*, n° 56, Montréal, Médiaspaul, p. 72.

¹¹ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 303.

¹² Cf. GUGGENHEIM. *Liberté et Vérité...*, p. 73.

Chaque axe – celui thématique et celui chronologique – y révèle une unité organique. La conjonction des deux axes manifeste pareillement cette unité organique. Un champ de recherche s'impose avec, pour toile de fond, l'anthropo-théologie de Wojtyla – qualifiée notamment par le concept d'attitudes et de dialogue –. L'analyse axiale peut-elle s'inscrire dans la vision pastorale unifiée et vitaliste¹³ développée au cœur de la théologie pastorale de Jean-Paul II et systématisée au chapitre V de notre thèse à partir de son *texte fondateur – Tertio Millennio Adveniente*¹⁴ ? Plus encore, en raison du lien reconnu entre théologie pastorale et évangélisation¹⁵, l'analyse axiale peut-elle visiter et qualifier le concept de nouvelle évangélisation ? Si tel est le cas, puisque la notion vitaliste de la théologie pastorale de Jean-Paul II permet d'affirmer que les attitudes ecclésiales sont tout à la fois celles du Christ dans sa quête dialogique du monde, celles de l'Église et celles de chaque chrétien dans son dialogue avec une culture postchrétienne, les attitudes apostoliques du personnage qu'est Jean-Paul II ne seraient-elles pas l'illustration même du concept de la nouvelle évangélisation ?

Du Christ à l'Église, de l'Église au chrétien, du pasteur Jean-Paul II tourné vers le jubilé de l'an 2000 et vers les hommes du XXI^e siècle, le concept de nouvelle évangélisation serait ainsi révélé, non seulement par l'unité pastorale des quelque 27 années de pontificat de Jean-Paul II, mais plus encore par son *Je pastoral*, c'est-à-dire par sa posture, par ses attitudes pastorales. Le concept de nouvelle évangélisation se présenterait comme le prisme conceptuel permettant au théologien de saisir, non seulement l'originalité de la théologie pastorale développée par Jean-Paul II, mais aussi le caractère prométhéen¹⁶ du personnage. C'est ici matière à conclusion de l'ensemble de la thèse. Pour l'heure, revenons à l'analyse axiale suggérée dans l'état de la question.

¹³ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Cf. WEIGEL. *Jean-Paul II. Témoin...*, p. 22.

5. L'égologie ecclésiale

Quatre chapitres ont construit l'état de la question. Le chapitre I considérait le *point de vue historique*, le chapitre II abordait le *point de vue axial*, le chapitre III proposait le *point de vue conceptuel*, le chapitre IV nous offrait le *point de vue culturel*. Deux axes étaient proposés par Philibert au chapitre II : un axe thématique et l'autre chronologique.

L'axe thématique met en avant le concept de *kairos* à partir des lieux d'inspiration. Il laisse aussi apparaître la thématique du message inchangé consacrant le *statu missionis* de l'Église dans la transmission du Logos. La thématique des acteurs pose, de son côté, la question de la participation universelle de l'Église à la mission évangélisatrice. Quant à la thématique des sources, elle enracine le concept de nouvelle évangélisation dans la personne du Christ. À ces thématiques présentées par Philibert nous avons ajouté celle des destinataires.

La nouvelle évangélisation se caractérise donc pour Philibert, comme un message inchangé – le Logos –. Ce concept renvoie à l'aspect transcendant de la vérité. Mais à ce même stade de l'analyse, elle se distingue dans le rapport de cette vérité au temps – le *kairos* –. Ce concept, lui, renvoie à l'aspect immanent de la vérité. De cet axe thématique, deux concepts connus émergent : l'un transcendant (1), l'autre immanent (2). La nouvelle évangélisation, est, à ce stade de l'analyse, cette diffusion de la vérité ontologique au niveau de l'existence.

L'axe chronologique, lui, va revisiter l'axe thématique, mais en y apportant le facteur vitaliste. Les deux autres concepts introduits au chapitre X attestent une articulation conceptuelle : l'acte (3) est l'expression du *Je* égologique (4).

L'axe thématique a présenté la nouvelle évangélisation comme la transmission de la vérité de l'Évangile au monde. Les deux premiers concepts offerts par ce chapitre X de la thèse ont éclairé cette dynamique commandée par le *kairos* : la transcendance (1) et l'immanence (2). La succession de ces mêmes thèmes, au fil de l'axe chronologique, vient apporter au concept de nouvelle évangélisation un tout autre relief.

De la croix aux laïcs, la transmission du message évangélique, qualifiée d'un noyau inchangé, est assurée sur l'ensemble des continents avant que l'Église ne soit exhortée à se recentrer sur le Christ. L'axe chronologique assume l'axe thématique et offre le caractère égologique de l'Église. C'est l'ensemble de l'Église qui, tel un vivant, s'approprie le message, l'assimile et croît. Il ne suffit donc pas de constater que les thèmes traversent les segments un à un. Il s'agit surtout de reconnaître que l'un se substitue à l'autre, tel un vivant en croissance. L'Église-sujet est acte (3) d'évangélisation, comme chaque chrétien est acte d'évangélisation. L'Église, comme chaque chrétien, se présente au monde comme le *Je* (4) du Christ dans une dynamique de dévoilement, celui de l'*ethos* du Christ, disait Wojtyła.

Puisque l'analyse axiale a pour matière la totalité des textes de Jean-Paul II reprenant l'expression *nouvelle évangélisation*, serait-il hasardeux d'appliquer ce caractère égologique à l'ensemble de l'œuvre de Jean-Paul II ? Ce caractère égologique, issu de l'analyse axiale sur le concept de nouvelle évangélisation – et confirmé par chacun des quatre concepts marqueurs de l'anthropologie de Wojtyła –, viendrait confirmer, non seulement que la nouvelle évangélisation exprime la vision pastorale unifiée et vitaliste de Jean-Paul II, mais que son *Je* de pasteur exprime la théologie de la nouvelle évangélisation. Mais n'avions-nous pas dit que nous garderions cette perspective pour la conclusion générale de thèse ?

La vocation chrétienne se présente comme éminemment personnelle mais également comme essentiellement communautaire. L'attitude de communion, comme témoignage, associe ces deux aspects inhérents au mystère chrétien. Le troisième et dernier référent théologique – chapitre XII – viendra nous confirmer cela.

6. Dominante théologique de la nouvelle évangélisation

« La créativité de la foi » : la formule résume succinctement la vision pastorale unifiée et vitaliste de Jean-Paul II sur le concile Vatican II et donc sa théologie de la nouvelle évangélisation. Systématisée par le niveau praxique et par le niveau verbal – mis l'un et l'autre en lumière par Illanes –, cette créativité de la foi s'exprime spécifiquement par les attitudes évangéliques et par le dialogue.

C'est donc cette vision pastorale praxique et dialogique qui conjugue les trois bases de la nouvelle évangélisation en une seule dominante de la théologie de la nouvelle évangélisation : l'attitude de la communion ecclésiale, dominante qualifiée par les quatre concepts issus de l'anthropo-théologie de Wojtyła.

L'attitude de communion est celle du *Je* (4) ecclésial : une ipséité de l'Église-sujet et de la vocation chrétienne qui appelle le concept de l'acte (3) chrétien. Cet engagement chrétien consiste en la diffusion existentielle de la vérité, – nous parlons ici de la diffusion immanente (2) de l'*ethos* du Christ. Pourtant, cette diffusion par capillarité (*EAm* 22) est déterminée par le noyau ontologique qu'est ce dialogue entre Dieu et l'homme (1). Le dialogue wojtylien s'exerce alors *ad intra* pour rejaillir *ad extra*. Dès lors :

- Le caractère *analogique* de la première base – l'annonce – disparaît puisque l'annonce devient dialogue et sert le témoignage comme attitude. Au sens strict, nous ne pouvons plus parler d'*ordre*. Même le caractère *holistique* s'efface, puisque le dialogue ne porte pas sur la totalité des impératifs évangéliques, et n'a pas la prétention d'exprimer la totalité du vécu évangélique.
- Le caractère *analogique* de la seconde base – le vécu – disparaît puisque l'attitude de témoignage de l'Église communion, devient ce vers quoi les autres bases tendent. Cette attitude devient la dominante de la théologie de la nouvelle évangélisation. Nous ne pouvons plus parler d'*ordre*. Seul le caractère *holistique* demeure, puisque le vécu est celui de la totalité des impératifs évangéliques.
- Le caractère *analogique* de la troisième base – les laïcs – est modifié puisque lui-même est au service du corps ecclésial. Qualifiée par la participation des laïcs à la triple fonction sacerdotale, elle sert directement le témoignage chrétien et en devient même le cœur. Pour autant, nous ne pouvons plus parler d'*ordre*, ni de caractère *holistique*. L'engagement sera toujours en-deçà du témoignage.

7. Dialogue wojtylien et herméneutique

C'est sur l'articulation entre le concept de dialogue wojtylien et chacune de ces attitudes évangéliques que nous conduirons, en conclusion de ce chapitre XI, l'aspect critique inhérent à notre démarche herméneutique.

Le témoignage est considéré par Wojtyla comme l'attitude fondamentale. Il a pour but de communiquer la vérité divine à d'autres. De ce témoignage, émerge une première attitude par dérivation : l'attitude de participation. Elle provient de la prise de conscience de chaque baptisé à la triple fonction baptismale et a pour but le témoignage de la vérité et le don de soi au monde. La seconde attitude par dérivation est celle d'identité humaine et de responsabilité chrétienne. Elle consiste à transmettre l'*ethos* du Christ dans la famille, la culture et la vie socio-économique. Enfin, à cette deuxième et dernière attitude par dérivation, deux attitudes relatives sont rattachées : l'attitude œcuménique et l'attitude apostolique, qui traduisent une responsabilité pour la vérité. Il est clair que chacune de ces attitudes ecclésiales est une disposition à la diffusion de l'*ethos* du Christ, de cette vérité ontologique qui traverse ce second référent théologique, le chapitre X de la thèse. C'est là où s'ancre notre critique.

En effet, si notre approche herméneutique se systématise en deux tensions, rappelons-nous que son cadre conceptuel est emprunté à Geffré. Le théologien veut aider à la lecture des textes conciliaires pour le XXI^e siècle. Ce cadre conceptuel est donc en adéquation avec notre thèse. Jean-Paul II répond donc à cette préoccupation exprimée par Geffré à deux niveaux : niveau praxique et niveau dialogique. Si le premier niveau apparaît original et même nécessaire, c'est le second niveau qui prête le flanc à la critique : le dialogue wojtylien. Nous l'avons qualifié de déductif. Justifié par une onto-phénoménologie, il est nécessairement formel dans sa transmission de l'*ethos* du Christ aux familles, à la culture, à la vie socio-économique. Le concept de dialogue prophétique développé par Bevans et Schroeder¹⁷ va puiser sa vérité dans le dialogue avec le pauvre, la culture, les autres religions. Il poursuit une démarche inductive.

¹⁷ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

8. Prospectives

Cette démarche herméneutique nous permet de retenir aussi les aspects originaux et pourquoi pas prophétiques de l'approche wojtylienne. Face à une société postchrétienne, n'est-il pas original de répondre par une ecclésiologie qui se qualifie de ses attitudes ?

Qui plus est, cette praxis exige que les laïcs soient engagés de façon essentielle. Ce qui ouvre un champ de réflexion pastorale en jachère aujourd'hui. *Quid* du corps ecclésial ? Que veut dire la pleine participation à la triple fonction sacerdotale du Christ ? Quels ministères pour ce corps ecclésial ? Autant de questions qui font écho à l'affirmation de Paul VI : « De tels ministères, nouveaux en apparence, mais très liés à des expériences vécues par l'Église tout au long de son existence (...) sont précieux pour l'implantation, la vie et la croissance de l'Église, et pour sa capacité d'irradier autour d'elle et vers ceux qui sont loin (EN 73). »

La conclusion de notre second référent théologique a confirmé la pertinence de ce regard critique autour des concepts de dialogue. Nous venons d'en aborder les conséquences dans le regard synoptique II : imposition d'une ontologie dans la diffusion de l'*ethos* du Christ dans toutes les sphères où l'Évangile est appelé à agir, de l'œcuménisme au dialogue interreligieux, de la culture postchrétienne aux différentes sphères socio-économiques actuelles. La conclusion du chapitre XII, elle, s'appliquera à circonscrire les raisons épistémologiques de ce formalisme, alors que le regard synoptique III offrira une synthèse de cette vision critique imbriquée dans notre démarche herméneutique.

Notons enfin que si c'est la vision pastorale pratique et dialogique qui conjugue les trois bases de la nouvelle évangélisation en une seule dominante de la théologie de la nouvelle évangélisation, le fait implique que ce soit la théologie pastorale qui unifie le concept de nouvelle évangélisation. Le chapitre XII de la thèse va confirmer cela par son analyse du troisième et dernier référent théologique. Le chapitre XIII va le synthétiser et le systématiser par le regard synoptique III.

CHAPITRE XII
PRÉSENTATION ET ANALYSE DU TROISIÈME RÉFÉRENT
THÉOLOGIQUE : EXHORTATION APOSTOLIQUE
POSTSYNODALE *ECCLESIA IN AMERICA*

*Sur le chemin de la préparation du rendez-vous de l'an 2000 s'inscrit la série de synodes commencée après le concile Vatican II (...). Le thème fondamental est celui de l'évangélisation, et même de la nouvelle évangélisation, dont les bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques¹.*

1. Introduction

Tel un synopsis, cette citation rapproche les trois référents théologiques qui construisent notre troisième partie de thèse. Issue de notre *texte fondateur*², Jean-Paul II la reprend lui-même en introduction de son exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America*. Dans « (...) la continuité des bases présentées par Paul VI (...) », écrit-il, attentive à « l'esprit du concile »³, cette exhortation apostolique sur l'Amérique a pour « (...) thème fondamental l'évangélisation, et même la nouvelle évangélisation⁴. » Une exhortation qui, d'emblée, se recommande donc de nos trois référents théologiques et qui ouvre notre analyse à la systématisation définitive de la dominante théologique de la nouvelle évangélisation finalisée par le regard synoptique III.

Comme pour chacun des référents théologiques étudiés, ce dernier s'inscrit dans une méthode précise, selon une structure respectée, avec l'herméneutique qui nous est devenue familière. Mentionnons que notre méthode est celle d'une analyse de texte qualifiée par un acte de lecture défini : présentation, résumé, analyse, afin de préparer la synthèse finale avec le regard synoptique III. Notre structure de travail est donc respectée. Soulignons pourtant que l'acte de lecture, qui a accompagné l'analyse des deux derniers référents théologiques, était enrichi par l'apport d'auteurs choisis et justifiés. Ici, par contre, nous

¹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 27.

² Concept présenté au chapitre V de la thèse.

³ *Ibid.*, *TMA*, n° 18, p. 24.

⁴ *Idem.* *EAm*, n° 6, p. 10.

abordons l'analyse sans le soutien d'une référence bibliographique : l'état de la question conduit ne nous en propose pas.

Notre acte de lecture est déterminé par les deux tensions systématisées au chapitre V de la thèse. La première provient de la mise en rapport de la question initiale qui a guidé la construction du texte avec la question qui dynamise notre recherche. À cet égard, nous savons que Jean-Paul II a offert cette exhortation à l'Église d'Amérique dans une perspective de théologie pastorale. Son intention était de présenter le thème qui a mobilisé le synode : la nouvelle évangélisation. Notre acte de lecture, pour nous, est déterminé par le souci de dégager du texte le contenu théologique du concept de nouvelle évangélisation. La seconde tension est provoquée par la conjonction entre la richesse théologique du texte lui-même – le triptyque Écriture-Tradition-Dogme – et l'état de conscience du monde pour lequel le texte vit aujourd'hui. Cette tension nous interpelle particulièrement au regard du concept de dialogue wojtylien. La finale du regard synoptique II nous a déjà prévenu que la conclusion de ce chapitre XII serait consacrée à circonscrire les raisons du formalisme de ce dialogue wojtylien pourtant élaboré, justifié et exercé par le pape pour réveiller la conscience de l'Église et du monde.

Tel que déjà mentionné, le choix de cette exhortation se justifie par la similitude de sa thématique – depuis son synode préparatoire et jusqu'à sa rédaction – avec notre sujet de thèse. L'exhortation elle-même fait référence à deux dates qui entérinent ce choix.

La première est 1983. Dans un discours au conseil épiscopal latino-américain à Port-au-Prince en Haïti – dont l'occasion était la préparation au cinquième centenaire du début de la première évangélisation du continent –, le pape « (...) établit le premier plan d'une nouvelle évangélisation en terre américaine⁵. » Il y affirme précisément que « La célébration du demi-millénaire d'évangélisation aura sa pleine signification dans la mesure où elle sera un engagement (...) non de ré-évangélisation, mais d'une nouvelle évangélisation. Nouvelle en son ardeur, dans ses méthodes, dans son expression⁶. » La deuxième date est 1992. Le jour même du 500^e anniversaire du début de l'évangélisation de

⁵ *Idem*, *EAm*, n° 6, p. 11.

⁶ *Ibid.*, n° 6, p. 11.

l'Amérique – le 12 octobre 1992 –, le pape inaugure les travaux de la IV^e conférence générale de l'épiscopat latino-américain à Saint-Domingue et propose « (...) une rencontre synodale afin d'accroître la coopération entre les différentes Églises particulières pour affronter ensemble, dans l'optique de la nouvelle évangélisation (...) les problèmes relatifs à la justice⁷. » L'accueil positif donné par les épiscopats d'Amérique à sa proposition « (...) permet au pape d'annoncer dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* son intention de convoquer une assemblée synodale sur la problématique de la nouvelle évangélisation (*TMA* 38)⁸ » en terre d'Amérique. Telle est l'affirmation par laquelle Jean-Paul II ouvre l'exhortation pour l'Amérique.

De plus, la proximité de cette exhortation pour l'Amérique avec le jubilé de l'an 2000 justifie lui aussi le choix de ce troisième et dernier référent théologique. Jean-Paul II y fait directement allusion dès l'introduction de son exhortation pour l'Amérique, par deux fois. La première allusion renvoie au même discours prononcé à Saint-Domingue. Jean-Paul II y affirme son lien avec le « troisième millénaire chrétien⁹ ». Juxtant cette affirmation, sans lien avec le discours de Saint-Domingue, la seconde affirmation rattache l'ensemble des synodes préparatoires à la « (...) perspective du grand jubilé de l'an 2000¹⁰. » L'exhortation sur l'Amérique sera chronologiquement, parmi toutes ces exhortations, celle qui sera la plus proche de l'événement jubilaire.

Référent théologique mûrement choisi donc, cette exhortation développe six chapitres. Le premier regarde « La rencontre avec le Christ vivant ». Le second s'arrête à « La rencontre avec le Christ dans l'Amérique d'aujourd'hui ». Le troisième regarde « Les chemins de conversion », alors que le quatrième pose un regard sur l'Église d'Amérique « En marche vers la communion ». Le cinquième considère l'importance « d'entrer dans la solidarité » et le sixième définit ce qu'est « La mission de l'Église aujourd'hui en Amérique : la nouvelle évangélisation ». Après avoir achevé notre présentation de ces six chapitres, assortie d'une analyse de ceux-ci en deuxième partie de chapitre, nous proposerons notre analyse globale de l'exhortation. Ce sera la troisième et dernière partie de ce chapitre XII.

⁷ *Ibid.*, n° 2, p. 5.

⁸ *Ibid.*, n° 2, p. 5.

⁹ *Ibid.*, n° 5, p. 9.

¹⁰ *Ibid.*, n° 6, p. 9.

2. Présentation de l'exhortation

Dès son introduction, l'exhortation justifie son plan. Définie par son ancrage christologique, elle rend compte du « besoin d'évangéliser¹¹ ». Évoquant la « mission d'évangéliser » confiée à « l'Église », Jean-Paul II souligne « (...) cette présence mystérieuse du Christ dans son Église. »¹² C'est ainsi, en référence à cette présence mystérieuse, que Jean-Paul II structure l'ensemble de l'exhortation et qu'il introduit la question de la nouvelle évangélisation.

Puisqu'il y a présence, les deux premiers chapitres de l'exhortation peuvent parler de rencontres : « La rencontre avec le Christ vivant » et « La rencontre avec le Christ dans l'Amérique d'aujourd'hui »¹³. Puisque « (...) la rencontre avec le Christ vivant aujourd'hui est un chemin de *conversion*, de *communion* et de *solidarité* (...) »¹⁴, les chapitres III, IV, V présentent l'un après l'autre chacun des trois qualifiants. Dans « (...) la mesure où ces fins sont atteintes (...) », Jean-Paul II parlera de « (...) nouvelle évangélisation de l'Amérique (...) »¹⁵, ce qu'il développe au chapitre VI de l'exhortation. N'était-ce pas déjà le thème retenu quand l'assemblée spéciale pour l'Amérique définissait son intitulé : « La rencontre avec le Christ vivant, chemin de *conversion*, de *communion* et de *solidarité* en Amérique¹⁶ » ?

2.1. La rencontre avec le Christ vivant

Si le thème de la rencontre commande ces deux premiers chapitres, il donne nécessairement la ligne directrice du contenu du premier d'entre eux. La présence du Christ et la rencontre avec lui ouvrent ainsi aux thèmes reconnus de la conversion, de la communion et de la solidarité¹⁷, trois thèmes que se présentent comme le « véritable chemin¹⁸ » offert à l'homme. L'analyse proposée par le pape le justifie à partir des fondements scripturaires

¹¹ *Ibid.*, n° 1, p. 4.

¹² *Ibid.*, n° 7, p. 12.

¹³ *Ibid.*, n° 13, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, n° 7, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, n° 7, p. 13.

¹⁶ *Ibid.*, n° 3, p. 6.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, n° 8, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, n° 8, p. 15.

jusqu'à la considération du *tempus Ecclesiae*. L'analyse distingue alors les « Rencontres avec le Seigneur dans le Nouveau Testament » des « Rencontres personnelles et communautaires. » La troisième étape regarde la « Rencontre avec le Christ dans le temps de l'Église ». La quatrième étape s'arrête à la « Médiation de Marie dans ce même *tempus Ecclesiae* ». Le chapitre se conclut par l'étude des « Lieux de rencontre avec le Christ ». Cinq étapes sont donc proposées.

Regardons la première étape. Dans son attention au Nouveau Testament, Jean-Paul II distingue deux temps de rencontres. Celui avant la résurrection et celui après la résurrection. Deux personnages illustrent l'avant-résurrection. Le premier personnage – la Samaritaine (Jn 4, 5-42) – souligne que la rencontre suscite la foi : « Celui qui cherchait à boire avait soif de la foi de cette femme¹⁹. » Le second – Zachée (Lc 19, 1-10) –, rappelle que la rencontre conduit au détachement : « Il se place (...) dans une perspective de détachement vis-à-vis des biens matériels (...) au point de donner aux pauvres la moitié de ses richesses²⁰. » Deux personnages qui se situent au cœur de la réflexion sur la rencontre : c'est le Christ qui suscite la foi et par elle, qui offre la grâce du détachement pour faire bénéficier des fruits de sa résurrection. Quatre personnages éclairent l'après-résurrection²¹. Le premier personnage – Marie-Madeleine (Jn 20, 11-18) – est appelé « apôtre des apôtres²² ». Le second personnage – les disciples d'Emmaüs (Lc 24, 13-35) – conduit à « l'institution de l'eucharistie²³ ». Le troisième personnage – Paul (Ac 9, 3-30 ; 22, 6-11 ; 26, 12-18) – est reconnu comme l'« apôtre des nations²⁴ », alors que le dernier personnage – le jeune homme riche (Mt 19, 16-22) – se distingue par « (...) son attachement aux richesses²⁵. » Les quatre personnages illustrent les fruits de la rencontre avec le Ressuscité soit par leur engagement missionnaire pour les trois premiers, soit par sa réaction de repli pour le dernier.

¹⁹ *Ibid.*, n° 8, p. 15.

²⁰ *Ibid.*, n° 8, p. 16.

²¹ Cf. *Ibid.*, n° 8, p. 16.

²² *Ibid.*, n° 8, p. 17.

²³ *Ibid.*, n° 8, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, n° 8, p. 17.

²⁵ *Ibid.*, n° 8, p. 18.

Regardons la deuxième étape. Dans un même ancrage scripturaire, Jean-Paul II regarde les rencontres dites personnelles et celles dites communautaires. Les premières s'illustrent par leur caractère « d'intimité²⁶ », les secondes par « leur caractère communautaire²⁷ ». Les unes comme les autres, dit-il, sont d'une « (...) importance capitale pour la constitution de l'Église²⁸. »

Regardons les trois dernières étapes. À partir de cette affirmation sur l'Église, Jean-Paul II introduit la troisième étape, celle qui regarde justement le *tempus Ecclesiae*. L'Église y est alors définie comme « (...) le lieu où les hommes, en *rencontrant* Jésus, peuvent découvrir l'amour du Père, car celui qui a vu Jésus a vu le Père (cf. Jn 19, 9)²⁹. » Dans une référence à Paul VI, Jean-Paul II parle alors de « la civilisation de l'amour³⁰ » pour définir la mission de l'Église. Quant à la quatrième étape, Jean-Paul II cite l'Évangile de Jean (Jn 2, 11) pour souligner la médiation de Marie conduisant à la rencontre avec le Christ³¹. Évoquant l'histoire de la première évangélisation de l'Amérique, le pape fait alors allusion à « la Vierge de Guadalupe vénérée comme la reine de toute l'Amérique³² » et invoquée lors de l'assemblée spéciale pour l'Amérique du synode des évêques comme « (...) patronne de toute l'Amérique, étoile de la première et de la nouvelle évangélisation³³. » La cinquième étape de ce premier chapitre nous invite à prendre en considération les lieux de rencontre avec le Christ nécessaires à la conversion, à la communion, et à la solidarité³⁴. Ces lieux où dans l'Église « on peut le rencontrer³⁵ » sont au nombre de trois : le premier est celui de « (...) l'Écriture sainte lue à la lumière de la tradition et du magistère, approfondie dans la méditation et l'oraison³⁶. » Le second est celui de la « liturgie³⁷ ». Le dernier concerne « (...) les personnes, spécialement les pauvres, auxquelles le Christ s'identifie³⁸. »

²⁶ *Ibid.*, n° 9, p. 18.

²⁷ *Ibid.*, n° 9, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, n° 9, p. 19.

²⁹ *Ibid.*, n° 10, p. 19-20.

³⁰ *Ibid.*, n° 10, p. 20.

³¹ Cf. *Ibid.*, n° 11, p. 21.

³² *Ibid.*, n° 10, p. 22.

³³ *Ibid.*, n° 10, p. 23.

³⁴ Cf. *Ibid.*, n° 12, p. 24.

³⁵ *Ibid.*, n° 12, p. 24.

³⁶ *Ibid.*, n° 12, p. 24.

³⁷ *Ibid.*, n° 12, p. 25.

³⁸ *Ibid.*, n° 12, p. 26.

2.2. Dans l'Amérique d'aujourd'hui

Le chapitre I a pour thème la rencontre. Ce thème est abordé dans ses fondements scripturaires, puis sous l'angle de la mariologie et de l'ecclésiologie. L'infléchissement que Jean-Paul II opère dans ce nouveau chapitre est clairement conduit par une attention à aborder la rencontre du Christ avec l'Amérique d'aujourd'hui. La rencontre proposée par le Christ se veut concrète, celle avec une Amérique marquée par sa tradition de foi, celle avec une Amérique secouée par le phénomène complexe de ce que le pape appelle la mondialisation : « L'Amérique est aujourd'hui une réalité complexe, dit-il, fruit des tendances et des façons d'agir des hommes et des femmes qui l'habitent. C'est dans cette situation réelle et concrète qu'ils doivent rencontrer Jésus³⁹. »

Le chapitre II de l'exhortation se construit ainsi entièrement sous ces deux pans d'analyse : le premier, marqué par une attention aux fruits du don de la foi ; le second, qualifié par la mise en lumière des enjeux d'une société à la fois porteuse d'espoirs et pourtant marquée par l'inquiétude.

Les fruits du don de la foi

Les fruits du don de la foi. « Parce que le plus grand don que l'Amérique a reçu du Seigneur est la foi, que celui-ci a forgé son identité chrétienne (...)»⁴⁰ et suscité la rencontre avec le Christ, Jean-Paul II met en exergue les fruits qui sont produits par ce don de la foi. Le premier est la sainteté dont est imprégnée l'Amérique. Le second est la piété populaire qui caractérise le continent. Le troisième est la présence d'autres traditions chrétiennes en terre américaine.

- Dans un premier temps donc, les saints sont considérés comme « (...) l'expression et les fruits les plus élevés de l'identité chrétienne de l'Amérique⁴¹. » Ce sont eux, « (...) telle une nuée de témoins (cf. He 12, 1) qui encouragent à prendre en charge aujourd'hui, sans crainte et avec ardeur, la nouvelle évangélisation⁴². »

³⁹ *Ibid.*, n° 13, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, n° 14, p. 28.

⁴¹ *Ibid.*, n° 15, p. 29.

⁴² *Ibid.*, n° 15, p. 31.

- Dans un second temps, Jean-Paul II souligne « (...) l'intensité de la piété populaire enracinée dans les diverses nations caractéristiques de l'Amérique⁴³. » Pour le pape, cette piété constitue « (...) un lieu de rencontre avec le Christ pour tous ceux qui cherchent avec un esprit de pauvreté et un cœur humble (cf. Mt 11, 25)⁴⁴. » Répondant aux défis de la « sécularisation⁴⁵ », la piété populaire manifeste « l'inculturation de la foi catholique⁴⁶ » invitant à une attention renouvelée « (...) aux populations autochtones afin que les semences du Verbe présentes dans leur culture, atteignent leur plénitude dans le Christ⁴⁷. »
- Dans un troisième temps, après avoir souligné la richesse de sainteté en Amérique, la piété populaire et les semences du Verbe dans la culture, Jean-Paul II considère « (...) la diversité catholique du continent comme une richesse dont il faut se réjouir⁴⁸. »

Enjeux d'une société

Après avoir illustré par ces trois items les fruits du don de la foi à l'Amérique, Jean-Paul II regarde leurs rapports à la société : leurs enjeux. Pour chacun de ces enjeux, l'Église est à l'avant-scène. Il en retient trois.

- Le premier enjeu est celui de la présence de l'Église dans le monde de l'éducation. « Parmi les facteurs qui favorisent l'influence de l'Église sur la formation chrétienne des Américains, il faut signaler sa très grande présence dans l'éducation, spécialement dans le monde universitaire⁴⁹. »
- Le deuxième enjeu est celui de la présence de l'Église dans le monde caritatif : « (...) l'Église est présente (...) dans l'assistance caritative et sociale⁵⁰. » Une présence qui veut manifester « (...) l'amour préférentiel pour les pauvres que nourrit l'Église en Amérique (...) consciente que Jésus s'est identifié à eux (cf. Mt 25, 31-46)⁵¹. » La « solidarité⁵² » révèle ainsi l'attitude de Jésus lui-même quand « (...) le service des pauvres est évangélique et évangélisateur (...), c'est-à-dire le reflet fidèle de l'attitude de Jésus qui est venu pour annoncer aux pauvres la Bonne Nouvelle (Lc 4, 18)⁵³. »

⁴³ *Ibid.*, n° 16, p. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, n° 16, p. 31-32.

⁴⁵ *Ibid.*, n° 16, p. 32.

⁴⁶ *Ibid.*, n° 16, p. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, n° 17, p. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 17, p. 34.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 18, p. 34-35.

⁵⁰ *Ibid.*, n° 18, p. 35.

⁵¹ *Ibid.*, n° 18, p. 35.

⁵² *Ibid.*, n° 18, p. 35.

⁵³ *Ibid.*, n° 18, p. 36.

- Le troisième et dernier enjeu est la présence de l'Église dans le domaine civil. L'exhortation reconnaît « (...) la mise en place croissante en Amérique de systèmes politiques démocratiques comme la réduction progressive des régimes dictatoriaux⁵⁴. » Là encore, Jean-Paul II confie à l'Église le soin de souligner avec « (...) sympathie cette évolution, dans la mesure où celle-ci favorise un respect toujours plus évident des droits de chacun (...)»⁵⁵. » Des droits où « (...) la liberté ne peut être séparée de la vérité⁵⁶. » Dans ce même domaine civil, l'exhortation encourage l'Église à une attention accrue à « (...) la tendance à la mondialisation (...)»⁵⁷ sur le continent : « mondialisation économique⁵⁸ », « mondialisation culturelle⁵⁹ ».

À l'instar de ces trois enjeux donc, « (...) l'Église estime les valeurs positives que comporte la mondialisation, mais considère avec inquiétude les aspects négatifs (...)»⁶⁰ » qui lui sont attachés. « Urbanisation croissante », « dette extérieure », « corruption », « commerce de la drogue », « préoccupation de l'écologie »⁶¹, autant de thèmes qui accompagnent la fin de ce chapitre II de l'exhortation. Toujours, Jean-Paul II relance l'Église. Ici, particulièrement pour évangéliser le tissu social abîmé par chacun de ces maux : « (...) l'Église est appelée à accomplir une évangélisation urbaine méthodique et capillaire par la catéchèse, la liturgie et la manière même d'organiser ses structures pastorales⁶². »

2.3. Un chemin de conversion

Au cœur de ce chapitre III, l'exhortation exprime le concept de conversion par celui de « *metanoia*⁶³ ». Car c'est bien là le centre d'inertie de l'ensemble du chapitre. Après avoir développé les raisons qui en expliquent l'urgence, le chapitre regarde, dans un deuxième temps, les dimensions sociales appelées à être visitées par la grâce. Puis, le texte présente Jésus comme unique chemin possible de conversion, tout en insistant sur l'aspect permanent de la conversion. « C'est donc la *rencontre* avec Jésus vivant qui incite à

⁵⁴ *Ibid.*, n° 19, p. 36.

⁵⁵ *Ibid.*, n° 19, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, n° 19, p. 37.

⁵⁷ *Ibid.*, n° 20, p. 37.

⁵⁸ *Ibid.*, n° 20, p. 38.

⁵⁹ *Ibid.*, n° 20, p. 39.

⁶⁰ *Ibid.*, n° 20, p. 39.

⁶¹ *Ibid.*, n°s 21-25, p. 39-45.

⁶² *Ibid.*, n° 21, p. 41.

⁶³ *Ibid.*, n° 32, p. 56.

l'urgence de la *conversion*⁶⁴. » Elle se propose à nouveau à l'Église d'Amérique à trois occasions :

- « La récente célébration du cinquième centenaire du début de l'évangélisation de l'Amérique ».
- « La commémoration de la naissance de Jésus il y a deux mille ans ».
- « Le grand jubilé »⁶⁵.

C'est donc « L'importance de l'événement de l'Incarnation » rappelée à la mémoire de l'Église par ces deux derniers événements, comme « (...) la gratitude pour le don de la première annonce de l'Évangile en Amérique (...) », qui invite l'Église « (...) à répondre promptement au Christ par une *conversion* personnelle (...) dans la gratitude pour le don de la première annonce de l'Évangile en Amérique. »⁶⁶

La constatation de la « (...) fracture entre foi et vie (...) »⁶⁷ conduit Jean-Paul II à aborder le second aspect du chapitre. La solidarité doit jaillir du mystère de la charité fraternelle vécue dans l'Église⁶⁸. La dimension sociale de la conversion est ainsi le fruit de cette « charité fraternelle », exigeant « (...) une attention à toutes nécessités du prochain. » Communauté politique et Église, citoyens et chrétiens, le pape invite alors à la coopération des deux sphères institutionnelles tout en les distinguant. « L'Église est signe et garantie du caractère transcendant de la personne humaine (GS 76). »⁶⁹

C'est bien parce que la conversion est permanente – troisième point du chapitre – que Jean-Paul II parle de chemin de conversion. La *metanoia* est alors présentée comme « (...) l'effort pour assimiler les valeurs évangéliques⁷⁰. » Il insiste particulièrement sur la conversion pastorale⁷¹ qualifiée des « quelques nuances particulières⁷² » liées au contexte

⁶⁴ *Ibid.*, n° 26, p. 47.

⁶⁵ *Ibid.*, n° 26, p. 46.

⁶⁶ *Ibid.*, n° 26, p. 46.

⁶⁷ *Ibid.*, n° 26, p. 47.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, n° 26, p. 47.

⁶⁹ *Ibid.*, n° 27, p. 49.

⁷⁰ *Ibid.*, n° 28, p. 50.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, n° 28, p. 51.

⁷² *Ibid.*, n° 28, p. 50.

de l'Amérique et portées par une « spiritualité chrétienne authentique⁷³. » Cette spiritualité est « vie en Christ et dans l'Esprit⁷⁴ ». Elle engage « la vie tout entière⁷⁵ ». Elle exige la « prière », la « dimension contemplative de la vie chrétienne », la « vie sacramentelle assidue »⁷⁶. Spiritualité qui ne s'oppose pas « (...) à la dimension sociale de l'engagement chrétien, bien au contraire⁷⁷. »

Devant l'urgence de l'appel à la conversion, conscient de sa dimension sociale et de son exigence de permanence, Jean-Paul II aura placé la spiritualité au cœur d'une évangélisation qui se veut totale et incarnée. Conduisant à la « sainteté », son modèle demeure « (Jn 14, 6) Jésus, chemin unique »⁷⁸.

2.4. En marche vers la communion

C'est le thème de « l'Église, sacrement de communion⁷⁹ » dont traite ce quatrième chapitre, mais précisément sous le mode d'une communion vitale et dynamique. La première des deux parties de ce chapitre s'arrête sur chacun des trois sacrements d'initiation, la seconde regarde l'ensemble des acteurs de l'évangélisation dans une familiarité étroite avec le chapitre VI de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI. Jean-Paul II visite ainsi – sous le thème de l'Église communion – la fonction des évêques, celle des prêtres, celle des diacres, celle de la vie consacrée, celle des laïcs, celle des femmes, celle de la famille, celle des jeunes et celle des enfants.

Les sacrements d'initiation

« Dieu est communion⁸⁰ ». Le pasteur considère l'affirmation primordiale « (...) face à un monde divisé et en recherche d'unité⁸¹. » Une affirmation qui exhorte l'Église à vivre la « nature⁸² » même de sa vocation à travers l'économie sacramentelle.

⁷³ *Ibid.*, n° 29, p. 51.

⁷⁴ *Ibid.*, n° 29, p. 51.

⁷⁵ *Ibid.*, n° 29, p. 52.

⁷⁶ *Ibid.*, n° 29, p. 53-54.

⁷⁷ *Ibid.*, n° 30, p. 54-55.

⁷⁸ *Ibid.*, n° 31, p. 55-56.

⁷⁹ *Ibid.*, n° 33, p. 59.

⁸⁰ *Ibid.*, n° 33, p. 59.

Puisque « (...) l'Église est signe et instrument de communion voulue par Dieu, commencée dans le temps et destinée à la perfection dans la plénitude du royaume (LG 2)⁸³ », elle a pour vocation de manifester cette communion par « des signes concrets », elle est appelée à garder intact le « dépôt de la foi » à travers le « ministère pétrinien »⁸⁴. Vocation qui ne peut se vivre que par les « (...) les sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation et eucharistie⁸⁵. » Le baptême comme « porte de la vie spirituelle⁸⁶ ». L'eucharistie, parce qu'elle est à la fois « (...) sacrement-sacrifice, sacrement-communion, sacrement-présence (...) lieu privilégié de la rencontre avec le Christ vivant⁸⁷. »

Les acteurs de l'évangélisation

Il regarde ensuite les acteurs de l'évangélisation. Chacun d'eux constitue la deuxième partie de ce chapitre IV, présentée sous le signe de cette transmission de la vie. Parce que la communion est « signe de vie⁸⁸ », les évêques, « principe⁸⁹ » de cette communion, sont appelés à promouvoir la vie ecclésiale.

La communion n'est donc pas statique mais appelée à « (...) rendre plus efficace l'effort de nouvelle évangélisation en Amérique (...) »⁹⁰ porté par un effort de dialogue⁹¹.

Autour de l'évêque donc, le prêtre est appelé à être « (...) signe de communion autour de lui (...) »⁹² afin de conduire son Église particulière « (...) à vivre la rencontre personnelle et communautaire avec Jésus-Christ vivant⁹³. » Jean-Paul II précise que ces prêtres, chargés d'être attentifs aux « défis du monde actuel », doivent avoir soin « (...) de discerner les charismes et les qualités des fidèles (...) », de « (...) dialoguer avec eux, afin de stimuler

⁸¹ *Ibid.*, n° 33, p. 59.

⁸² *Ibid.*, n° 33, p. 60.

⁸³ *Ibid.*, n° 33, p. 59.

⁸⁴ *Ibid.*, n° 33, p. 60.

⁸⁵ *Ibid.*, n° 34, p. 61.

⁸⁶ *Ibid.*, n° 34, p. 61.

⁸⁷ *Ibid.*, n° 35, p. 63.

⁸⁸ *Ibid.*, n° 36, p. 64.

⁸⁹ *Ibid.*, n° 36, p. 64.

⁹⁰ *Ibid.*, n° 36, p. 65.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, n° 37, p. 67.

⁹² *Ibid.*, n° 36, p. 65.

⁹³ *Ibid.*, n° 36, p. 65.

leur participation et leur coresponsabilité⁹⁴. » Une meilleure « (...) répartition des tâches permettra aux prêtres de se consacrer à ce qui est lié plus étroitement à la rencontre et à l'annonce de Jésus-Christ, de façon à mieux signifier, au sein de la communauté, la présence de Jésus qui rassemble son peuple⁹⁵. » Communauté paroissiale sur laquelle le texte s'arrête d'ailleurs longuement pour la définir comme le lieu privilégié pour y faire « (...) l'expérience concrète de l'Église⁹⁶. »

Après avoir abordé la question du « diaconat permanent⁹⁷ », l'exhortation regarde « (...) la vie consacrée sous l'angle de l'histoire de l'évangélisation en Amérique⁹⁸. » Puis, parce que « (...) l'avenir de la nouvelle évangélisation (...) est impensable sans une contribution renouvelée des femmes (...), il est urgent de favoriser leur participation dans les divers secteurs de la vie ecclésiale, y compris les processus dans lesquels s'élaborent les décisions, surtout en ce qui les concerne directement⁹⁹. » Deux domaines sont suggérés par l'exhortation comme lieu « (...) où se réalise la vocation des fidèles laïcs¹⁰⁰. »

- Le premier consacre la vocation du laïc à sa dimension séculière. En effet, « (...) sa spiritualité le porte à agir dans divers milieux de la vie familiale, sociale, professionnelle, culturelle et politique, en vue de leur évangélisation¹⁰¹. » Ce domaine est celui de « (...) l'incarnation des valeurs profondément évangéliques comme la miséricorde, le pardon, l'honnêteté, la transparence de cœur et la patience dans les situations difficiles¹⁰². »
- Le deuxième domaine est qualifié d'« intra-ecclésial¹⁰³ ». C'est le domaine où les laïcs contribuent plus directement à la construction de la communauté ecclésiale, « (...) comme délégués de la Parole, catéchistes, visiteurs de malades ou de prisonniers, animateurs de groupes, etc.¹⁰⁴ »

L'exposé sur les états de vie s'articule avec la vision pastorale de Jean-Paul II sur l'ecclésiologie, développée dans ce chapitre IV de l'exhortation. L'Église est appelée à

⁹⁴ *Ibid.*, n° 39, p. 71.

⁹⁵ *Ibid.*, n° 39, p. 71.

⁹⁶ *Ibid.*, n° 41, p. 74-77.

⁹⁷ *Ibid.*, n° 42, p. 77-78.

⁹⁸ *Ibid.*, n° 43, p. 78.

⁹⁹ *Ibid.*, n° 43, p. 79.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n° 44, p. 82.

¹⁰¹ *Ibid.*, n° 44, p. 80-81.

¹⁰² *Ibid.*, n° 44, p. 81.

¹⁰³ *Ibid.*, n° 44, p. 82.

¹⁰⁴ *Ibid.*, n° 44, p. 82.

transmettre la vie, notamment par l'économie sacramentelle. Parce que la communion est signe de cette vie, mais aussi qu'elle la transmet, les évêques sont présentés comme principe de cette communion. Chacun des états de vie en découle dans le but de donner corps et vie à l'Église.

Dès lors, Jean-Paul II loue « le génie féminin¹⁰⁵ » tout en exhortant l'Église d'Amérique à « (...) aider les femmes américaines à prendre une part active et responsable à la vie et à la mission de l'Église (...)»¹⁰⁶. Il souligne la nécessité que les familles soient « Église-foyer¹⁰⁷ » afin que la « (...) vie familiale soit une voie pour la réalisation de la vocation universelle à la sainteté¹⁰⁸. » Il constate combien « (...) les jeunes sont une grande force sociale et une force d'évangélisation (...) dans la mesure où ils rencontrent aujourd'hui le Christ vivant¹⁰⁹. » Il conclut en soulignant que « (...) les enfants sont particulièrement don et signe de la présence de Dieu (...) qu'eux aussi, il faut les accompagner dans la rencontre avec le Christ¹¹⁰. »

Enracinée, renouvelée et enrichie par chacune de ces vocations humaines et chrétiennes, l'Église d'Amérique est alors exhortée à « dialoguer¹¹¹ » avec « (...) les autres Églises et les communautés ecclésiales¹¹². » L'Église d'Amérique est invitée à « (...) instaurer une collaboration croissante avec les communautés juives¹¹³. » L'Église d'Amérique « souligne les éléments de vérité » dans « les religions non chrétiennes »¹¹⁴ : « (...) musulmans, religions autochtones américaines, groupes hindous et bouddhistes ou d'autres religions que les récents flux migratoires, en provenance de pays orientaux, ont amenés en terre américaine¹¹⁵. »

¹⁰⁵ *Ibid.*, n° 45, p. 84.

¹⁰⁶ *Ibid.*, n° 45, p. 85-86.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n° 46, p. 86.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n° 46, p. 88.

¹⁰⁹ *Ibid.*, n° 47, p. 88-89.

¹¹⁰ *Ibid.*, n° 48, p. 90.

¹¹¹ *Ibid.*, n° 49, p. 92.

¹¹² *Ibid.*, n° 48, p. 91.

¹¹³ *Ibid.*, n° 50, p. 93.

¹¹⁴ *Ibid.*, n° 51, p. 94.

¹¹⁵ *Ibid.*, n° 51, p. 94.

2.5. La solidarité

C'est « (...) la conscience de la communion avec le Christ et avec les frères – qui est aussi fruit de la conversion –, qui conduit à servir le prochain dans tous ses besoins, aussi bien matériels que spirituels, car en tout homme resplendit le visage du Christ, rappelle Jean-Paul II¹¹⁶. »

La solidarité est ainsi le « fruit de la communion¹¹⁷ », elle-même « (...) fondée sur le mystère de Dieu un et trine, et sur le Fils de Dieu incarné et mort pour tous¹¹⁸. » De la personne de Jésus et de son Évangile, Jean-Paul II reprend chacun des nombreux points suggérés par les pères synodaux qui exhortent l'Église à développer une doctrine sociale intégrale¹¹⁹.

Doctrine qui doit « (...) constituer une authentique priorité pastorale (...) pour les agents de l'évangélisation¹²⁰. » Il s'agit « (...) d'assimiler ce trésor qu'est la doctrine sociale de l'Église pour que, éclairés par elle, ces agents deviennent capables de lire la réalité actuelle et de chercher des chemins pour l'action¹²¹. » Il existe donc « (...) une relation étroite entre cette doctrine et la nouvelle évangélisation¹²². » Condamnant le fléau de l'économie mondialisée, Jean-Paul II rappelle que la justice sociale doit respecter « (...) trois pierres angulaires fondamentales. La dignité humaine, la solidarité et la subsidiarité¹²³. » L'urgence est de créer « (...) une authentique culture mondialisée de la solidarité¹²⁴. » Condamnant « (...) les péchés sociaux qui crient vers le ciel (...)»¹²⁵, le pasteur souligne à nouveau « (...) le fondement sur lequel s'appuient les droits humains : la dignité de la personne¹²⁶. » Dès lors, l'amour préférentiel pour les pauvres et les exclus est « un objectif de l'Église », à condition que cette ligne d'action pastorale reste « (...) toujours plus orientée vers la

¹¹⁶ *Ibid.*, n° 52, p. 95.

¹¹⁷ *Ibid.*, n° 52, p. 95.

¹¹⁸ *Ibid.*, n° 52, p. 95.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, n°s 52-53, p. 96-97.

¹²⁰ *Ibid.*, n° 54, p. 97.

¹²¹ *Ibid.*, n° 54, p. 97.

¹²² *Ibid.*, n° 54, p. 97.

¹²³ *Ibid.*, n° 55, p. 99.

¹²⁴ *Ibid.*, n° 55, p. 100.

¹²⁵ *Ibid.*, n° 56, p. 100-103.

¹²⁶ *Ibid.*, n° 57, p. 103.

rencontre avec le Christ, qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous enrichir par sa pauvreté (cf. 2 Co 8, 9)¹²⁷. »

De la question de la dette extérieure¹²⁸ à la lutte contre la corruption¹²⁹, des problèmes liés à la drogue¹³⁰ à la course aux armements¹³¹, de la culture de mort¹³² à l'exclusion des populations autochtones et des Américains d'origine africaine¹³³ jusqu'à la question des immigrés¹³⁴, Jean-Paul II visite chacune de ces injustices sociales s'appuyant sur les documents du magistère, sur ceux de l'Église d'Amérique, intégrant ceux du CELAM – Puebla en 1979 –. Un chapitre unifié par l'objectif de faire en sorte que tous connaissent le Christ incarné¹³⁵.

2.6. La nouvelle évangélisation

Reprenant l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (EN 14), Jean-Paul II rappelle que si « (...) l'évangélisation est la tâche fondamentale de l'Église (...)»¹³⁶, elle se définit comme celle qui consiste à « (...) annoncer la Bonne Nouvelle (cf. Mc 16, 15-18)¹³⁷. »

Le « (...) nœud vital de la nouvelle évangélisation (...) est ainsi l'annonce claire et sans équivoque de la personne de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'annonce de son nom, de sa doctrine, de sa vie, de ses promesses et du Royaume qu'il s'est acquis par son mystère pascal (EN 22)¹³⁸. » Mais Jean-Paul II caractérise la nouvelle évangélisation de deux alinéas que nous retenons :

- La nouvelle évangélisation se caractérise par la nécessité de proposer « (...) un nouveau programme d'évangélisation¹³⁹. » Ceci, en raison « (...) du caractère

¹²⁷ *Ibid.*, n° 58, p. 105.

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, n° 59, p. 105-107.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, n° 60, p. 107-108.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, n° 61, p. 108-110.

¹³¹ Cf. *Ibid.*, n° 62, p. 110.

¹³² Cf. *Ibid.*, n° 63, p. 110-114.

¹³³ Cf. *Ibid.*, n° 64, p. 114-115.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, n° 65, p. 115-117.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, n° 65, p. 117.

¹³⁶ *Ibid.*, n° 66, p. 119.

¹³⁷ *Ibid.*, n° 66, p. 119.

¹³⁸ *Ibid.*, n° 66, p. 120.

¹³⁹ *Ibid.*, n° 66, p. 120.

singulier et nouveau de la situation où le monde et l'Église se trouvent, et à la veille du troisième millénaire et des exigences qui en découlent¹⁴⁰. »

- La nouvelle évangélisation s'essaye en premier lieu à « (...) revitaliser la foi des croyants routiniers (...) »¹⁴¹, bien qu'elle reste attentive à annoncer le Christ dans les milieux où il est inconnu. En cela, elle est associée à la mission *ad gentes*¹⁴².

Enrichi de ces précisions conceptuelles¹⁴³, le dernier chapitre de l'exhortation, spécifiquement consacré à la question de la nouvelle évangélisation, se construit autour de quatre thèmes. Le premier est christocentrique. Le second touche la formation et l'inculturation. Le troisième s'arrête à la question des moyens et des défis de la nouvelle évangélisation. Enfin, le quatrième aborde la question de la mission *ad gentes*.

Premier thème : le christocentrisme

Le premier thème est christocentrique, Jésus-Christ est regardé comme le premier évangélisateur. C'est à partir de cette expression – retenue de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi (EN 7)* –, que Jean-Paul II développe sa réflexion¹⁴⁴. Jésus-Christ est « (...) la Bonne Nouvelle du salut communiquée aux hommes d'hier, d'aujourd'hui et de toujours ; mais en même temps, il est le premier et suprême évangélisateur¹⁴⁵. »

L'Église est donc appelée à « (...) centrer son attention pastorale et son action évangélisatrice sur le Christ crucifié et ressuscité. Tout ce qui se projette dans le domaine ecclésial doit partir du Christ et de son Évangile. C'est pourquoi, l'Église en Amérique doit parler toujours plus de Jésus-Christ, visage humain de Dieu et visage divin de l'homme. C'est cette annonce qui secoue vraiment les hommes, qui réveille et transforme les esprits, c'est-à-dire que c'est elle qui convertit¹⁴⁶. »

¹⁴⁰ *Ibid.*, n° 66, p. 120.

¹⁴¹ *Ibid.*, n° 74, p. 138.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, n° 74, p. 137-138.

¹⁴³ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

¹⁴⁴ Cf. JEAN-PAUL II, *EAm*, n° 67, p. 120.

¹⁴⁵ *Ibid.*, n° 67, p. 120-121.

¹⁴⁶ *Ibid.*, n° 67, p. 121.

Pourtant, au service de ce dévoilement du nom du Christ, Jean-Paul II met en avant l'annonce de Jésus-Christ par le témoignage : « Il faut annoncer le Christ avec joie et force, mais surtout par le témoignage de sa propre vie¹⁴⁷. »

Suite à cela, Jean-Paul II propose une longue réflexion sur la priorité à donner aux pauvres dans l'œuvre d'évangélisation. Dans sa fidélité à suivre l'exemple du Christ envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres (Lc 4, 18)¹⁴⁸, il invite pourtant l'Église d'Amérique à ne pas tomber dans « l'exclusivisme¹⁴⁹ ». C'est la mission de l'Église de « (...) mener tous les hommes à la rencontre avec le Christ¹⁵⁰. » Un christocentrisme donc, qui évince la tentation de limiter l'évangélisation soit au service des pauvres soit à un simple enseignement. « Il ne s'agit pas seulement d'enseigner ce que nous avons connu, dit-il, mais aussi de faire en sorte que, comme dans le cas de la Samaritaine, les autres rencontrent personnellement Jésus¹⁵¹. » C'est « le vivant¹⁵² » que l'Église doit annoncer ! Une réalité de foi qui « (...) conduit à un engagement de vie¹⁵³. »

Christocentrisme donc, puisque le Christ est présenté comme la Bonne Nouvelle, le premier et suprême évangéliste : tel est le premier thème abordé par Jean-Paul II dans ce chapitre VI. Partir du Christ et parler du Christ, annoncer mais avant tout témoigner du Christ, évangéliser les pauvres mais aussi tous les hommes, enseigner, s'engager. Jean-Paul II offre ici un concept de nouvelle évangélisation justifié par la présence mystérieuse du Vivant dans l'Église.

C'est à partir de cette vie que Jean-Paul II confirme largement les laïcs pour l'œuvre de l'évangélisation. « Ils sont, dit-il, participants à leur manière des fonctions sacerdotale, prophétique et royale du Christ (LG 31). En conséquence, les fidèles laïcs sont, en vertu de leur participation à la fonction prophétique du Christ, pleinement engagés dans cette tâche

¹⁴⁷ *Ibid.*, n° 67, p. 121.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, n° 67, p. 121.

¹⁴⁹ *Ibid.*, n° 67, p. 122.

¹⁵⁰ *Ibid.*, n° 68, p. 123.

¹⁵¹ *Ibid.*, n° 68, p. 123.

¹⁵² *Ibid.*, n° 68, p. 123.

¹⁵³ *Ibid.*, n° 68, p. 124.

de l'Église¹⁵⁴. » Les paroles de l'Évangile résument cette nécessaire collaboration entre pasteurs et laïcs.

Allez, vous aussi, à ma vigne (Mt 20, 4), paroles qui doivent être entendues, dit Jean-Paul II, comme adressées non seulement aux apôtres mais à tous ceux qui désirent être d'authentiques disciples du Seigneur¹⁵⁵.

Deuxième thème : la formation et l'inculturation

Le deuxième thème aborde la question de la formation et de l'inculturation. En effet, cette deuxième partie de chapitre met en avant l'importance de la formation et de l'inculturation comme traits marquants de la nouvelle évangélisation. Ainsi, premièrement, la catéchèse, de par « sa nature » même, est présentée comme une « (...) dimension essentielle de la nouvelle évangélisation (...)»¹⁵⁶, non seulement parce qu'elle « (...) propose la foi dans toute son ampleur et dans toute sa richesse (...)»¹⁵⁷, mais aussi parce qu'elle est « (...) un itinéraire de formation dans la foi, dans l'espérance et dans la charité – qui éclaire l'esprit et touche le cœur, portant à embrasser le Christ d'une manière pleine et complète –, faisant ainsi entrer le croyant plus profondément dans l'expérience de la vie chrétienne¹⁵⁸. » Dès lors, « (...) le domaine de l'éducation occupe une place privilégiée dans le projet de la nouvelle évangélisation¹⁵⁹. »

Le deuxième point mis en avant est donc celui du rapport à la culture, induisant la question de l'inculturation. Jean-Paul II fait sien ici le diagnostic de Paul VI : « La rupture entre Évangile et culture est sans doute le drame de notre époque (EN 20)¹⁶⁰. » La nouvelle évangélisation se caractérise donc aussi par « (...) un effort lucide, sérieux et ordonné pour évangéliser la culture¹⁶¹. » En fait, en raison de l'universalité du salut, « (...) il est certes nécessaire d'inculturer la prédication, de manière à ce que l'Évangile soit annoncé dans le langage et la culture de ceux qui l'entendent, et en même temps, (...) il ne faut pas oublier

¹⁵⁴ *Ibid.*, n° 66, p. 119.

¹⁵⁵ *Ibid.*, n° 66, p. 119.

¹⁵⁶ *Ibid.*, n° 69, p. 125.

¹⁵⁷ *Ibid.*, n° 69, p. 125.

¹⁵⁸ *Ibid.*, n° 69, p. 125.

¹⁵⁹ *Ibid.*, n° 71, p. 131.

¹⁶⁰ *Ibid.*, n° 70, p. 127.

¹⁶¹ *Ibid.*, n° 70, p. 128.

que seul le mystère pascal du Christ (...) peut être un point de référence valable pour toute l'humanité en pèlerinage qui recherche l'unité authentique et la paix véritable¹⁶². »

C'est à la lumière de « (...) la puissante intercession du visage métissé de la Vierge de *Guadalupe*¹⁶³ » que Jean-Paul II rappelle le but de l'inculturation : « (...) pénétrer le cœur des hommes et des femmes d'Amérique, et imprégner leurs cultures, les transformant de l'intérieur¹⁶⁴. »

Troisième thème : les moyens et défis de la nouvelle évangélisation

Le troisième thème aborde les moyens et les défis de la nouvelle évangélisation. « Pour que la nouvelle évangélisation soit efficace, il est fondamental d'avoir une connaissance de la culture actuelle, dans laquelle les moyens de communication ont une grande influence¹⁶⁵. » En dépend « (...) l'inculturation de l'Évangile¹⁶⁶. »

Loin d'être prolix, l'exhortation fait la synthèse des moyens concrets proposés par les pères synodaux. Entre autres : la formation d'agents pastoraux, l'usage de nouvelles technologies, les publications catholiques, etc.¹⁶⁷.

Avec gravité, Jean-Paul II s'arrête alors longuement sur le phénomène des sectes en Amérique latine¹⁶⁸. Si le mot « prosélytisme¹⁶⁹ » renvoie à la notion de « (...) conquête d'adeptes sans aucun respect pour la liberté de ceux auxquels s'adresse une propagande religieuse déterminée (...)»¹⁷⁰, l'Église catholique en Amérique se lève contre ces méthodes, insiste-t-il.

¹⁶² *Ibid.*, n° 70, p. 128.

¹⁶³ *Ibid.*, n° 70, p. 128.

¹⁶⁴ *Ibid.*, n° 70, p. 128.

¹⁶⁵ *Ibid.*, n° 72, p. 132.

¹⁶⁶ *Ibid.*, n° 72, p. 133.

¹⁶⁷ Cf. *Ibid.*, n° 72, p. 133.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, n° 73, p. 134-137.

¹⁶⁹ *Ibid.*, n° 73, p. 134.

¹⁷⁰ *Ibid.*, n° 73, p. 134.

*Proposant l'Évangile du Christ dans toute son intégrité, l'activité évangélisatrice doit respecter le sanctuaire de la conscience de chaque individu, en qui se développe le dialogue décisif, absolument personnel, entre la grâce et la liberté de l'homme*¹⁷¹.

Fort des moyens concrets proposés par les pères synodaux, conscient de la croissance exponentielle des sectes en Amérique, Jean-Paul II interpelle l'aula : « Les succès du prosélytisme des sectes et des nombreux groupes religieux en Amérique ne sauraient être regardés avec indifférence. Ils exigent de l'Église dans ce continent une étude approfondie, à réaliser dans chaque pays et aussi au niveau international, pour découvrir les motifs pour lesquels nombre de catholiques abandonnent l'Église. À la lumière des conclusions que l'on en tirera, il sera utile de faire une révision des méthodes pastorales adoptées¹⁷². » L'objectif est clair : « Que chaque Église particulière ait pour les fidèles une attention plus personnalisée dans le domaine religieux, qu'elle fortifie les structures de communion et de mission, et qu'elle utilise les occasions d'évangélisation que présente une religiosité populaire purifiée¹⁷³. » Le pape renvoie alors chaque Église particulière à sa vocation évangélisatrice puisqu'« (...) il est indispensable que tous se tiennent unis au Christ par l'annonce kérygmatisée joyeuse, spécialement celle de la prédication dans la liturgie¹⁷⁴. »

Précisément, si Jean-Paul II gratifie les « communautés de base¹⁷⁵ », il les associe à la « dimension spirituelle, contemplative et charitable¹⁷⁶ » de l'Église. Ce qui est en jeu, dit-il, c'est le « (...) témoignage crédible de Dieu pour les hommes et les femmes en recherche d'un sens pour leur vie¹⁷⁷. »

Dès lors, l'exhortation se tourne vers l'Église dans sa dimension *ad intra* : « À cette fin, il est plus que jamais nécessaire que les fidèles passent d'une foi routinière (...) à une foi consciente, vécue personnellement. Se renouveler dans la foi sera toujours la voie la meilleure pour que tous soient conduits à la vérité qu'est le Christ¹⁷⁸. »

¹⁷¹ *Ibid.*, n° 73, p. 134-135.

¹⁷² *Ibid.*, n° 73, p. 135.

¹⁷³ *Ibid.*, n° 73, p. 135-136.

¹⁷⁴ *Ibid.*, n° 73, p. 137.

¹⁷⁵ *Ibid.*, n° 73, p. 136.

¹⁷⁶ *Ibid.*, n° 73, p. 137.

¹⁷⁷ *Ibid.*, n° 73, p. 137.

¹⁷⁸ *Ibid.*, n° 73, p. 137.

Quatrième thème : la mission *ad gentes*

Le quatrième thème regarde la mission *ad gentes*. À la lumière de ce renouvellement de la foi *ad intra*, marqueur du concept de nouvelle évangélisation¹⁷⁹, Jean-Paul II achève sa réflexion pastorale en abordant l'évangélisation *ad gentes*. « Allez donc ! De toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit (Mt 28, 19-20)¹⁸⁰. »

C'est à la vue de « (...) toutes les personnes vivant dans ce continent d'Amérique qui ne connaissent pas encore le nom de Jésus, seul nom donné aux hommes par lequel ils puissent être sauvés (cf. Ac 4, 12) », que Jean-Paul II insiste sur « l'universalité de la mission évangélisatrice de l'Église »¹⁸¹.

« Le programme d'une nouvelle évangélisation dans le continent – objectif de nombreux projets pastoraux – ne peut se limiter, répète-t-il, à revitaliser la foi des croyants routiniers, mais il doit chercher aussi à annoncer le Christ dans les milieux où il est inconnu¹⁸². » Une annonce ici et ailleurs, à tel point qu'il serait une erreur, rajoute-t-il, de « (...) ne pas favoriser une activité d'évangélisation hors du continent sous prétexte qu'il y a encore beaucoup à faire en Amérique ou qu'il faut attendre d'avoir atteint une situation, au fond utopique, de plein épanouissement de l'Église en Amérique¹⁸³. »

Dans le but de satisfaire cette mission *ad gentes*, Jean-Paul II fait siennes « (...) les propositions concrètes que les pères synodaux ont présentées. À savoir, (...) soutenir une plus grande coopération entre les Églises sœurs ; envoyer des missionnaires à l'intérieur et en dehors du continent ; renforcer ou créer des instituts missionnaires ; favoriser la dimension missionnaire de la vie consacrée et contemplative ; donner une plus grande impulsion à l'animation, à la formation et à l'organisation missionnaire¹⁸⁴. »

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, n° 74, p. 138.

¹⁸⁰ *Ibid.*, n° 74, p. 137-138.

¹⁸¹ *Ibid.*, n° 74, p. 138.

¹⁸² *Ibid.*, n° 74, p. 138.

¹⁸³ *Ibid.*, n° 74, p. 139.

¹⁸⁴ *Ibid.*, n° 74, p. 139.

2.7. Épilogue

« Voici que je suis avec vous toujours jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20)¹⁸⁵. » Fort de cette « promesse du Seigneur », Jean-Paul II conclut cette exhortation dans un appel à une « confiance sereine » dans le « Seigneur de l'histoire »¹⁸⁶.

C'est ainsi que l'Église « (...) se dispose à franchir le seuil du troisième millénaire sans préjugés ni pusillanimité, sans égoïsme, sans craintes ni doutes, convaincue du service fondamental et premier qu'elle doit prêter comme témoignage¹⁸⁷. » C'est ainsi que « (...) la célébration du début du troisième millénaire chrétien peut être une bonne occasion pour que le peuple de Dieu en Amérique renouvelle sa gratitude pour le grand don de la foi¹⁸⁸. »

Ce double sentiment, celui d'espérance et de gratitude, est appelé à accompagner l'ensemble de l'action pastorale de l'Église d'Amérique¹⁸⁹. Le pape conclut par une prière pour les familles d'Amérique¹⁹⁰.

3. Résumé

Si c'est dans la lettre apostolique *Tertio Millennio Adveniente* que le pape Jean-Paul II exprime formellement son intention de convoquer une assemblée synodale sur la problématique de la nouvelle évangélisation en terre d'Amérique (TMA 38), son exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* prend néanmoins le soin de rappeler deux dates annonciatrices de ce synode, qui toutes les deux le rattachent à la nouvelle évangélisation.

- En 1983, dans son adresse au conseil épiscopal latino-américain à Port-au-Prince en Haïti, Jean-Paul II associe la préparation de la célébration du demi-millénaire

¹⁸⁵ *Ibid.*, n° 75, p. 140.

¹⁸⁶ *Ibid.*, n° 75, p. 140.

¹⁸⁷ *Ibid.*, n° 75, p. 140.

¹⁸⁸ *Ibid.*, n° 75, p. 140.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, n° 75, p. 141.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, n° 76, p. 141-144.

d'évangélisation à la nouvelle évangélisation et non à une ré-évangélisation : nouvelle évangélisation par son ardeur, ses méthodes et son expression.

- En 1992, le jour même du 500^e anniversaire du début de l'évangélisation de l'Amérique – le 12 octobre 1992 –, il annonce la tenue d'un synode dans l'optique de la nouvelle évangélisation ayant pour thème : La rencontre avec le Christ vivant, chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique.

Dès lors, le plan de l'exhortation apostolique qui y fera suite (1999) se dessine logiquement : la rencontre avec le Christ ; la rencontre avec le Christ en terre d'Amérique ; la conversion ; la communion ; la solidarité ; enfin, la nouvelle évangélisation.

L'introduction de cette exhortation a pris le soin de rappeler l'ensemble des trois référents théologiques nécessaires à notre étude générale (*EAm* 6) – nous reprendrons ce point en introduction du regard synoptique III –, mais son plan, les deux dates citées, et sa proximité avec le jubilé de l'an 2000, la confirment en tant que référent théologique privilégié parmi le chapelet des exhortations postsynodales qui enrichissent la période postconciliaire¹⁹¹.

La rencontre avec le Christ

L'exhortation rend compte de la rencontre avec le Christ vivant par sa présence mystérieuse dans l'Église. La présentation de cette théologie de la rencontre demeure tout autant stratifiée que méticuleuse.

- En premier lieu (première étape), Jean-Paul II distingue dans l'Écriture deux temps de rencontre. Avant la résurrection, il renvoie au personnage de la Samaritaine puis à celui de Zachée. Ce temps est marqué par le fait que c'est le Christ qui prend l'initiative du don de la foi, don nécessaire pour accueillir les fruits à venir de la résurrection. Après la résurrection, l'exhortation présente Marie-Madeleine comme l'apôtre des apôtres ; puis les disciples d'Emmaüs revivifiés par l'eucharistie ; enfin, Paul comme l'apôtre des nations et le jeune homme riche comme figure antiévangélique. Dans cette mosaïque de rencontres, la présence du Christ s'impose à chaque fois comme celle du vivant qui, au cœur de l'Église, éveille la rencontre.
- En deuxième lieu (deuxième étape), Jean-Paul II distingue les rencontres personnelles des rencontres multi-personnelles. Les premières soulignent l'aspect intime de la rencontre ; les secondes mettent en avant sa dimension communautaire.

¹⁹¹ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

Les unes et les autres illustrent l'ecclésiologie développée dans l'exposé comme son articulation avec la christologie (troisième étape) : la civilisation de l'amour, disait Paul VI. La Vierge Marie est alors présentée comme patronne de toute l'Amérique, étoile de la première et de la nouvelle évangélisation (quatrième étape). Enfin, l'exhortation présente les lieux privilégiés de rencontre avec le Christ : Écriture sainte ; la liturgie ; les pauvres, (cinquième étape).

De la rencontre à la conversion, entraînant la communion et la solidarité, le rappel de ce mouvement vital initié par la personne du Christ clôt le chapitre I de l'exhortation.

La rencontre avec le Christ dans l'Amérique d'aujourd'hui

Une fois établi l'ordre entre la présence du Christ vivant dans l'Église et sa rencontre *in tempus Ecclesiae*, l'exhortation visite l'Amérique d'aujourd'hui selon deux fronts pastoraux : l'attention aux fruits du don de la foi sur ce terroir et la mise en lumière des enjeux qui l'habitent.

- La sainteté, comme expression vitale de la foi ; la piété populaire, comme manifestation de l'inculturation de la foi et de la présence des semences du Verbe ; la présence enrichissante d'autres traditions catholiques ; autant d'éléments, précise le pape, qui disent les fruits de la foi 500 ans après la première évangélisation dans le Nouveau Monde.
- Les enjeux sont ainsi portés par la présence mystérieuse du Christ et les fruits de la foi suscités par la rencontre avec le vivant. Avec en avant-scène l'Église : présence de l'Église dans le monde de l'éducation ; présence de l'Église dans le monde caritatif ; présence de l'Église dans la lutte pour la reconnaissance des droits civiques. Ainsi l'Église reçoit pour mission de reconstruire le tissu social d'une Amérique en prise avec une mondialisation autant économique que culturelle.

Un chemin de conversion

La célébration du 5^e centenaire du début de l'évangélisation, la commémoration de l'incarnation de Jésus il y a deux mille ans et donc le grand jubilé à venir, Jean-Paul II s'appuie sur ces trois événements pour justifier l'urgence à la conversion. Quand il parle ici de conversion, il évoque en premier lieu celle de l'Église. Le terme *metanoia* traverse ainsi

ce chapitre III de l'exhortation à la lumière de la thématique de la présence et de la rencontre du Christ. Si Jean-Paul II parle de conversion permanente et de chemin de conversion, c'est bien parce que ce chemin est qualifié de la personne de Jésus. Insistant sur la conversion pastorale, il introduit l'expression de spiritualité chrétienne authentique. Parce qu'elle engage toute la vie, elle conduit à la communion ecclésiale, à la solidarité comme dimension sociale de la conversion.

En marche vers la communion

Le thème de la communion conduit progressivement l'exhortation au thème de la solidarité. Ancrée dans la présence du Christ, qualifiée de sa rencontre avec lui en terre d'Amérique, habitée par l'exigence à la conversion, la réflexion de ce chapitre IV situe l'ecclésiologie de communion au cœur même de cette transmission de la vie, pour la solidarité donc. Deux parties vont la développer. Celle sur les sacrements d'initiation, et celle sur les acteurs de l'évangélisation dans le prolongement d'*Evangelii Nuntiandi* (EN 59-73).

- La première partie se caractérise par son ancrage ecclésial, encore une fois. Jean-Paul II s'appuie sur le fait que Dieu est communion. L'Église a vocation à être signe et instrument de cette communion voulue par Dieu. Pour ce faire, elle va la vivre par l'économie sacramentelle attachée au charisme pétrinien, celui de garder le dépôt de la foi.
- La deuxième partie s'articule à partir de ces deux garants de la transmission de la vie divine et donc de la communion ecclésiale. Les évêques sont ainsi présentés comme principe de cette communion pour promouvoir la vie ecclésiale et donc la nouvelle évangélisation. Dès lors, chacun des états de vie s'articule autour de ce principe de communion pour donner corps à l'Église et assurer un regain d'évangélisation *ad intra* : des prêtres aux diacres, de la vie consacrée à la vocation de la femme, les laïcs dans leur vocation séculière comme ecclésiale.

Louant le génie féminin, sensible aux familles et aux jeunes, le pape exhorte alors l'Église à un dialogue avec les autres Églises, avec les juifs et les religions non chrétiennes.

La solidarité

Ainsi, c'est la prise de conscience de la communion avec le Christ en Église – fruit de la conversion personnelle et communautaire – qui conduit à servir le prochain. À partir de la personne de Jésus et de son Évangile, Jean-Paul II reprend un à un les points suggérés par les pères synodaux, exhortant à développer une doctrine sociale qui soit intégrale. Il recommande particulièrement cette doctrine aux agents de l'évangélisation afin qu'ils puissent, à sa lumière, chercher des chemins d'action. Il souligne une relation étroite entre cette doctrine et la nouvelle évangélisation : une doctrine basée sur la dignité humaine, sur la solidarité, et la subsidiarité. L'un des buts de la nouvelle évangélisation est de réaliser une culture mondialisée de solidarité qui soit en lien avec la finalité même de l'Église : la rencontre avec le Christ.

La mission de l'Église : la nouvelle évangélisation

Si la tâche fondamentale de l'Église est l'évangélisation (*EN 14*), cette tâche est celle de l'annonce de l'Évangile. Voilà l'amorce proposée par Jean-Paul II sur le thème qui nous mobilise.

- Dès lors, le nœud vital de la nouvelle évangélisation est l'annonce claire et sans équivoque de la personne de Jésus-Christ.
- Pourtant, le caractère singulier et nouveau de la situation où le monde et l'Église se trouvent exige un nouveau programme : celui de la nouvelle évangélisation.
- De plus, la foi routinière des croyants appelle à une revitalisation de la foi que Jean-Paul II nomme nouvelle évangélisation, sans pour autant la séparer de la mission *ad gentes*.

Trois affirmations qui nous rappellent le thème de l'exhortation et qui appellent l'analyse à venir. Trois affirmations enveloppées des quatre parties de chapitre à retenir.

- La première partie enracine la théologie de la nouvelle évangélisation dans un christocentrisme marqué. Jésus-Christ, Bonne Nouvelle (*EN 7*) du salut, est l'ultime et le suprême évangéliste. Ainsi, tout ce qui se projette dans le domaine ecclésial doit partir du Christ et de son Évangile, précise Jean-Paul II. Si c'est l'annonce qui

secoue les hommes jusqu'à les convertir précise l'annonce, elle souligne l'importance du témoignage de communion ecclésiale.

- La seconde partie allie formation et inculturation sous le rapport de la vie. En effet, la catéchèse et l'éducation sont appelées à conduire à l'expérience du Christ, en réponse à la rupture constatée entre culture et Évangile considérée comme un drame moderne (EN 20). La nouvelle évangélisation se caractérise par cet effort lucide et sérieux de l'évangélisation de la culture. La catéchèse et la formation sont ainsi, là encore, ordonnées à la transmission de la vie.
- La troisième partie recommande, en fonction des défis rencontrés, de regarder aux moyens à mettre en œuvre. L'affirmation est sans détour : en plus des moyens proposés par les pères synodaux, il faut, affirme Jean-Paul II, réaliser une étude approfondie dans le but de connaître les motifs pour lesquels un nombre important de catholiques quittent l'Église, souvent pour des sectes. À la lumière des réponses, il exhorte à une révision des méthodes pastorales en vigueur. Mais les indications sont données : il faut que l'Église ait pour les laïcs une attention plus personnalisée. Il faut que l'Église fortifie non seulement les structures de communion ecclésiale, mais aussi celles de mission. Il faut que l'Église renouvelle l'évangélisation à partir de la religiosité populaire et plus ultimement à partir de la liturgie de l'Église. Ce qui est visé : c'est un témoignage de Dieu crédible pour les hommes.
- La quatrième et dernière partie, qui concerne ce que nous pourrions considérer comme la définition fondamentale de la nouvelle évangélisation, la regarde dans son rapport à la mission *ad gentes*. Le programme de la nouvelle évangélisation, dit Jean-Paul II, ne peut se limiter à revitaliser la foi du croyant routinier. Ce programme de nouvelle évangélisation doit aussi chercher à annoncer le Christ dans les milieux où il est inconnu. Là encore, Jean-Paul II reprend les propositions des pères synodaux. Retenons celle de vouloir donner une grande impulsion à l'animation, à la formation, et à l'organisation missionnaires.

Pour ce qui est de la conclusion de l'exhortation, elle peut se résumer en cette référence biblique qui l'introduit : « Voici que je suis avec vous toujours jusqu'à la fin du monde (Mt 28, 20). » Elle peut aussi se présenter comme une exhortation à l'espérance puisque « (...) dans l'Évangile, la Bonne Nouvelle de la résurrection du Seigneur est accompagnée de l'invitation à ne pas avoir peur (cf. Mt 28, 5-10). »¹⁹²

¹⁹² JEAN-PAUL II, *EAm*, n° 75, p. 140.

4. Analyse

Nous conduirons cette analyse en deux phases. La première reprend les affirmations de l'exhortation sur la nouvelle évangélisation. La seconde revisite ces affirmations à la lumière du chapitre VI de l'exhortation – il porte sur la nouvelle évangélisation – mais aussi à la lumière de l'exhortation dans son ensemble. Ne cachons pas notre visée andragogique. De fait, seule la vision pastorale du pape sur cette exhortation, accompagnée d'une vue panoramique des différentes composantes de la nouvelle évangélisation, nous permettra de dévoiler tout le contenu théologique du concept étudié.

4.1. La nouvelle évangélisation

Il est maintenant clair que le nœud vital de la nouvelle évangélisation est présenté par l'exhortation comme l'annonce claire, sans équivoque, de la personne de Jésus-Christ. Pourtant, ici, deux éléments s'ajoutent.

- Il s'agit du caractère singulier et nouveau de la situation dans laquelle le monde et l'Église se trouvent. Nouveauté qui amène Jean-Paul II à préciser que la nouvelle évangélisation se définit aussi à travers un nouveau programme.
- Il s'agit là de cette foi routinière des chrétiens, déplorée par Jean-Paul II et qui pousse le pasteur à préciser que la nouvelle évangélisation est en premier lieu *ad intra*.

Ces deux éléments évoqués à partir de l'exhortation pourraient hâtivement nous faire penser à différentes définitions du même concept de nouvelle évangélisation.

Premièrement, puisque la culture postchrétienne semble avoir raison de la dimension *ad extra* et de celle *ad intra* de l'évangélisation, la nouvelle évangélisation pourrait s'envisager comme un regain d'annonce kérygmaticque. Le nœud vital de la nouvelle évangélisation n'est-il pas l'annonce claire, sans équivoque, de la personne du Christ ? Nous rejoindrions là l'aspect formel de l'évangélisation envisagé par Paul VI dans son exhortation *Evangelii Nuntiandi*.

Deuxièmement, parce que le monde change, la nouvelle évangélisation remplacerait une première évangélisation – ce serait là le facteur historique –. Et parce que ce changement est celui de la culture, la nouvelle évangélisation répondrait à une nouvelle culture – ce serait là le facteur typiquement culturel. À nouveau monde, nouvelle évangélisation. À nouvelle culture, nouvelle évangélisation. Nous avons déjà validé ces deux points de vue. Ils donnent la priorité au nouveau programme auquel Jean-Paul II fait référence. Mais sont-ce là les seuls retenus par l'exhortation ?

Troisièmement, puisque le changement culturel touche de plein fouet l'Église elle-même, il justifierait une nouvelle évangélisation *ad intra* qui soit univoque, indifférente à la mission *ad gentes*.

Aucun de ces trois points de vue ne rend compte de l'originalité du concept quand celui-ci est abordé d'un point de vue panoramique, et appréhendé à travers la vision pastorale de Jean-Paul II.

4.2. Dans la perspective de l'exhortation

Reprenons ces définitions à deux niveaux. Premièrement, à partir des quatre parties qui structurent le chapitre VI de l'exhortation. Deuxièmement, à partir de l'ensemble de l'exhortation.

La nouvelle évangélisation et le chapitre VI de l'exhortation

En amont de ces premières définitions de la nouvelle évangélisation, le chapitre VI de l'exhortation attache le concept même à la personne du Christ, comme Principe¹⁹³. Tout ce qui se projette sur le plan ecclésial doit partir du Christ et de son Évangile, y affirme Jean-Paul II (*EAm* 67).

Dès lors, à l'instar de la catéchèse (*EAm* 69) – comme de la formation (*EAm* 9 ; 72) – qui doit conduire à l'expérience du Christ à travers une culture donnée, l'annonce

¹⁹³ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

kérygmaticque s'enracine dans le mystère de la communion ecclésiale et conduit au témoignage chrétien. À ce sujet, le « nœud vital de la nouvelle évangélisation (*EAm* 67) » ne définit pas la nouvelle évangélisation comme annonce kérygmaticque – première caricature possible. L'expression qualifie la nouvelle évangélisation par un lien vital à la Parole puisque l'enjeu est bien la revitalisation de la foi pour sa créativité (*EAm* 74). Cela évite cette caricature de la nouvelle évangélisation comme un renouvellement de l'annonce kérygmaticque avec « le parvis des Gentils¹⁹⁴ ». Là est l'essentiel des deux premières parties.

- Un dialogue *ad intra* qui rend compte du caractère vital de la Parole : une source de communion dans l'Église.
- Un témoignage de l'Église vu comme attitudes évangéliques. Le réalisme de ce concept appelle la mise en place de structures adéquates et son rayonnement suscite un dialogue avec le monde.
- Une priorité donnée à la mission *ad intra* à la lumière du dialogue wojtylien et du concept d'attitudes, et pourtant dans un lien systémique à la mission *ad gentes*.

Ces trois affirmations balayent les trois caricatures possibles de la nouvelle évangélisation mais sans pour autant les annihiler. Elles les placent dans la dynamique vitaliste inhérente à la vision pastorale de Jean-Paul II. Par le concept de dialogue wojtylien, l'annonce kérygmaticque est partage d'une Parole qui suscite la foi et engage sa créativité (*Rm* 10, 17). Par le concept d'attitudes, les structures sont appelées à servir la communion ecclésiale qui est elle-même efficace. Par le lien systémique *ad intra* et *ad extra*, le concept de nouvelle évangélisation est transmission d'une vie au contact de deux cultures qui interagissent : celle *ad intra* et celle *ad extra*.

La rencontre avec le Christ vivant, chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique (*EAm* 7), tel est le thème de toute l'exhortation que nous revisitons.

¹⁹⁴ BARREAU. « Lecture critique... », p. 9, dans *Esprit et Vie*, 64 p.

La nouvelle évangélisation et l'ensemble de l'exhortation

Quand l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* enracine sa réflexion à partir de la présence du Christ dans l'Église – qualifiée de mystérieuse (*EAm 7*) –, le pape développe en prolongement ce que nous avons nommé une théologie de la rencontre (*EAm 7* ; 15 ; 35 ; 44). Rencontre avec le Christ de l'Amérique d'aujourd'hui, rencontre qui suscite la conversion, qui construit la communion ecclésiale et qui conduit l'Église vers la solidarité envers tous.

Les chapitres I et II examinent avec attention le thème de la rencontre. Ils présentent la figure du Christ comme celle du vivant (*EAm 7*) qui rencontre chaque femme et chaque homme (*EAm 8* ; 9), leur révèle l'amour du Père (*EAm 9*) et suscite leur conversion. La conversion est personnelle et communautaire – chapitre III –, aussi l'Église est-elle sollicitée – une fois visitée par le vivant (*EAm 7*) – pour offrir à l'Amérique l'attitude de communion. Voilà ce qui justifie le fait que Jean-Paul II ne parle pas de deux Amériques. Le thème de la communion – chapitre IV – est alors planté au cœur de l'exhortation comme le paradigme central voulu par Jean-Paul II. L'ecclésiologie de communion se construit autour de deux principes : l'économie sacramentelle d'une part et l'unité des acteurs soudés par le charisme pétrinien d'autre part. Dieu est communion, l'Église en est le signe, elle en est l'instrument. Voilà les piliers théologiques de ce chapitre IV de l'exhortation. Par capillarité (*EAm 21*), l'Église peut alors diffuser la vie du Christ – la lumière (*EAm 7*) et la charité (*EAm 1*) –, dont la dimension sociale s'exprime dans la solidarité – chapitre V –.

Le regard synoptique III éclairera cette articulation entre théologie pastorale et nouvelle évangélisation. Dès maintenant, nous pouvons préciser que c'est bien la vision pastorale de Jean-Paul II qui nous offre ultimement un concept unifié de nouvelle évangélisation. En référence à l'Église d'Amérique latine, nous pourrions le qualifier d'organique. Nous sommes loin d'un concept qui, en réponse à un monde en mal d'être, se définirait comme une annonce kérygmaticque ; loin d'un concept qui, en lien avec l'évolution de l'histoire et de la culture, se réduirait à la suggestion de nouvelles structures ; loin d'un concept qui, en lien avec un monde hostile, serait obligé de se replier dans une dimension *ad intra*. Bien

plutôt, la prise en compte de la vision pastorale telle que proposée par Jean-Paul II dans ce troisième référent théologique, nous permet d'affirmer que forte de la présence mystérieuse du Christ dans l'Église, la communion ecclésiale se présente comme la réponse à une culture en mutation. Suscitée par cette culture postchrétienne, nourrie par le dialogue *ad intra*, l'attitude de communion est dialogue avec le monde. Nous parlons de cette mission *ad gentes* dont le réalisme évangélique exige la mise en place de structures qui fassent le pont entre l'Église-sujet et l'homme moderne. Nous avons ici l'essence théologique de la nouvelle évangélisation portée par la vision pastorale de Jean-Paul II dans ce troisième référent théologique.

Conscient que la reconnaissance de la dominante théologique de la nouvelle évangélisation exige la prise en compte de la vision pastorale de Jean-Paul II, nous consacrerons le regard synoptique III à cette articulation : théologie pastorale et nouvelle évangélisation.

5. Conclusion

L'expérience synodale a montré aussi les richesses d'une communion qui s'étend au-delà du cadre de la conférence épiscopale. Bien qu'il existe déjà des formes de dialogue qui dépassent ces frontières, les pères synodaux ont souligné l'opportunité d'intensifier les réunions interaméricaines (...) comme expression de solidarité effective et comme lieu de rencontre et d'étude des défis communs qui se posent à l'évangélisation en Amérique¹⁹⁵.

Dès l'introduction de ce chapitre XII de thèse, nous nous sommes engagé à consacrer sa conclusion sur la sémantique autour du concept de dialogue wojtylien. Disons que le concept de dialogue wojtylien est justifié par sa disposition à toucher la conscience¹⁹⁶ alors qu'il se caractérise par son empreinte ontologique : ce sont les deux caractéristiques que nous retenons ici pour conduire notre analyse.

Pour asseoir le premier point, mentionnons la citation portée en en-tête à cette conclusion. Elle présente le bien fondé du dialogue au sein même de l'Église. Il s'agit du dialogue *ad intra* que le regard synoptique II nous a présenté comme un concept qui accompagne la

¹⁹⁵ JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 37, p. 66-67.

¹⁹⁶ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

praxis : la créativité de la foi est assurée par les attitudes, et elle est provoquée par le dialogue dans son rôle à éveiller les consciences. Le dialogue wojtylien se présente donc en premier lieu comme un outil pour que l'Église elle-même prenne conscience de ce qui l'habite déjà (*TMA* 21) sans pour autant occulter la dimension *ad gentes* de la mission. Le dialogue est là pour « (...) proposer l'Évangile du Christ dans toute son intégrité (...) tout en respectant le sanctuaire de la conscience de chaque individu en qui se développe le dialogue décisif absolument personnel entre la grâce et la liberté de l'homme¹⁹⁷. »

Pourtant, deuxième point, si le chapitre X de la thèse parlait de liberté de conscience, cette liberté dans l'anthropothéologie de Jean-Paul II est inséparable de la vérité. Cette subordination de la liberté à la vérité nous fait saisir par analogie ce qu'est la subordination du dialogue à cette même vérité. Dans les deux cas, il s'agit de conduire la conscience de l'homme à *la vérité tout entière* (Jn 16, 13) par une démarche praxique. Puisque le dialogue est ainsi envisagé sous l'angle de la praxis – la créativité de la foi –, la Parole est appelée à rejoindre l'intime de l'homme, la Parole est appelée à *faire le chrétien*, à construire son *Je*, selon la vérité même de Dieu qui est le fondement même de la vérité ontologique. Le « dialogue de Jésus avec le jeune homme riche¹⁹⁸ » est un dialogue pour la vérité praxique. À la lumière de l'onto-phénoménologie, le dialogue wojtylien est à la frontière entre la vérité ontologique et la vérité existentielle, éminemment déductif donc. Ce dialogue distille ainsi la vérité de Dieu auprès du pauvre (*EAm* 67), au sein de la culture (*EAm* 70), dans un souci du dialogue interreligieux (*EAm* 51). Bevans et Schroeder gardent le même trépied, mais, dans une démarche inductive. En termes d'attitude pastorale, ces deux conceptions du dialogue sont aux antipodes l'une de l'autre. Pour Jean-Paul II, la dominante théologique de la nouvelle évangélisation est l'attitude fondamentale du témoignage par la communion ecclésiale. Une attitude qui est qualifiée par les quatre concepts issus de l'anthropothéologie de Wojtyla. Les quatre sont ordonnées à la transmission de la vérité ontologique. Si l'attitude de communion est celle du *Je* (4) ecclésial, une ipséité de l'Église-sujet et de la vocation chrétienne qui appelle le concept de l'acte (3) chrétien, elle est diffusion immanente (2) de l'*ethos* du Christ. Pourtant, cette diffusion par capillarité (*EAm* 22) est bien et toujours déterminée par le noyau ontologique qu'est ce dialogue entre Dieu et

¹⁹⁷ JEAN-PAUL II. *EAm*, n° 73, p. 134-135.

¹⁹⁸ *Idem*, (1993), *Veritatis Splendor*. La splendeur de la vérité, (*VS*), n° 6, Lettre encyclique, p. 12.

l'homme (1). Il existe donc une tension au sein même du concept de nouvelle évangélisation tel que suggéré par Jean-Paul II. Une tension qui, par ailleurs, exprime bien la tension entre le philosophe d'un côté et le pasteur de l'autre, entre l'homme du devoir et l'homme charismatique ou le poète. Cette tension est causée par le lien systémique entre son ontologie et sa praxis. Si nous la soulignons, ici, en fin de thèse, c'est bien parce qu'elle caractérise essentiellement notre démarche herméneutique. Geffré résout la seconde tension inhérente à notre démarche par une option « personnelle¹⁹⁹ » qu'il situe à l'orée d'une double « rupture²⁰⁰ ». La rupture, tout d'abord, qu'il exerce face à ce qu'il nomme « (...) l'ancienne métaphysique, en particulier la métaphysique de la substance²⁰¹. » Celle, ensuite, qui se concrétise dans son rapport aux « (...) philosophies du sujet, alors que la philosophie moderne tend à devenir davantage une philosophie du langage²⁰². » Wojtyła, lui, assume une onto-phénoménologie, mais sans pouvoir justifier le cadre sémantique de son ontologie.

¹⁹⁹ GEFFRÉ. *Croire et interpréter...*, p. 12.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 12.

²⁰² *Ibid.*, p. 12.

CHAPITRE XIII

REGARD SYNOPTIQUE III

*Sur le chemin de la préparation du rendez-vous de l'an 2000 s'inscrit la série de synodes commencée après le concile Vatican II (...). Le thème fondamental est celui de l'évangélisation, et même de la nouvelle évangélisation, dont les bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques¹.*

1. Introduction

Par son caractère synthétique, chaque regard synoptique conduit progressivement à la reconnaissance de *la dominante théologique du concept de nouvelle évangélisation*.

Le regard synoptique I a proposé une synthèse de la théologie des bases de la nouvelle évangélisation suite à l'exposé du premier référent théologique : l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI.

Le regard synoptique II s'est concentré sur la synthèse de l'influence de la vision pastorale de Jean-Paul II sur la théologie des bases de la nouvelle évangélisation suite à la présentation, au résumé, et à l'analyse du second référent théologique : *Aux sources du renouveau*.

Le regard synoptique III offre la synthèse théologique de l'articulation entre la théologie pastorale développée par Jean-Paul II et le concept de nouvelle évangélisation. Le référent théologique qui est attaché à ce regard synoptique III est l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America*.

Si c'est dans une *vision pastorale* que le chapitre XII présente la dominante théologique de la nouvelle évangélisation comme *l'attitude fondamentale du témoignage ecclésial par sa communion*, le regard synoptique III va permettre de confirmer, par un effort de synthèse et de systématisation, que la dominante théologique du concept de nouvelle évangélisation est portée par la *théologie pastorale* de Jean-Paul II.

¹ JEAN-PAUL II. *TMA*, n° 21, p. 26-27.

Reprise par Jean-Paul II lui-même dans ce troisième référent théologique (*EAm* 6), nous ouvrons le regard synoptique III par cette citation déjà placée en en-tête du chapitre XII : « Sur le chemin de la préparation du rendez-vous de l'an 2000 s'inscrit la série de synodes commencée après le concile Vatican II (...). Le thème fondamental est celui de l'évangélisation, et même de la nouvelle évangélisation, dont les bases ont été posées par l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* de Paul VI, publiée en 1975 après la troisième assemblée générale du synode des évêques². » Dans un regard de théologie pastorale, Jean-Paul II suggère chacun des trois référents théologiques retenus pour notre troisième partie de thèse.

Dès lors, avant que de revisiter ces trois référents théologiques à la lumière du résumé des deux précédents regards synoptiques, il nous semble important de les resituer à la lumière de la systématisation de la théologie pastorale de Jean-Paul II. Car, nous l'avons déjà esquissé, c'est elle qui unifie les différents éléments propres au concept de nouvelle évangélisation en une seule dominante théologique.

2. Une théologie pastorale

Notre thèse reconnaît trois stries à la théologie pastorale³. La première regarde la théologie du Verbe fait chair. La seconde s'arrête à l'étude de son dévoilement. La dernière intègre son rapport au temps, le *kairos*⁴. Chacune de ces stries reprend la structure-même de notre *texte fondateur* avec une structure identique pour le troisième référent théologique.

2.1. Le second référent théologique

Reprenant sa vision pastorale développée dans le second référent théologique, près de onze années après la clôture du concile Vatican II, Jean-Paul II introduisait sa lettre encyclique *Redemptor Hominis* (1979) en y dévoilant l'essentiel de cette vision pastorale sur l'Église : « (...) le devoir fondamental de l'Église est de diriger le regard de l'homme, d'orienter la

² *Ibid.*

³ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

⁴ *Ibid.*

conscience et l'expérience de toute l'humanité vers le mystère du Christ (...). Le concile Vatican II, explique-t-il, a accompli un travail immense pour former la pleine et universelle conscience de l'Église dont le pape Paul VI a traité dans sa première encyclique. Cette conscience – ou plutôt cette auto-conscience de l'Église – se forme dans le dialogue qui, avant de devenir colloque, doit tourner notre regard vers l'autre, vers celui avec lequel nous voulons parler (...) dans une attention au phénomène de l'athéisme dans ses formes variées (...)»⁵. » Si le Verbe s'est fait chair – première strie de sa théologie pastorale –, le Verbe se dévoile par la médiation de l'Église – deuxième strie de sa théologie pastorale –. C'est là où s'enracine la notion d'*Ecclesia semper reformanda* développée par Deneken au chapitre III de la thèse, et reprise en conclusion de l'état de la question. Notons que le concept de dialogue est présenté là encore comme ce qui conduit à cette « prise de conscience⁶ ». Enfin, le pape présente à notre systématisation la troisième strie de sa théologie pastorale : le « rapport au temps⁷ », la théologie du *kairos*.

2.2. Le troisième référent théologique

Notre troisième référent théologique permet la même systématisation. Ce que nous avons nommé la théologie de la rencontre honore la première strie. Les thèmes de la conversion et de la communion – tous les deux ordonnés à la solidarité – occupent la deuxième strie. La notion de *kairos*, quant à elle, occupe la troisième et dernière strie. Au cœur de cette théologie pastorale, la théologie de la nouvelle évangélisation s'impose comme source⁸ du dévoilement du Verbe fait chair. Alors que l'annonce de la Parole était pour Paul VI l'acte – la source – par lequel le Verbe fait chair pouvait être révélé, la nouvelle évangélisation devient cet acte – ou source – à partir duquel le Verbe fait chair peut se dévoiler. Pour des raisons didactiques, il nous semble opportun de figurer chacune des stries de cette théologie pastorale développée par Jean-Paul II. C'est le but du tableau III ci-après. Nous en présentons la légende à la page suivante.

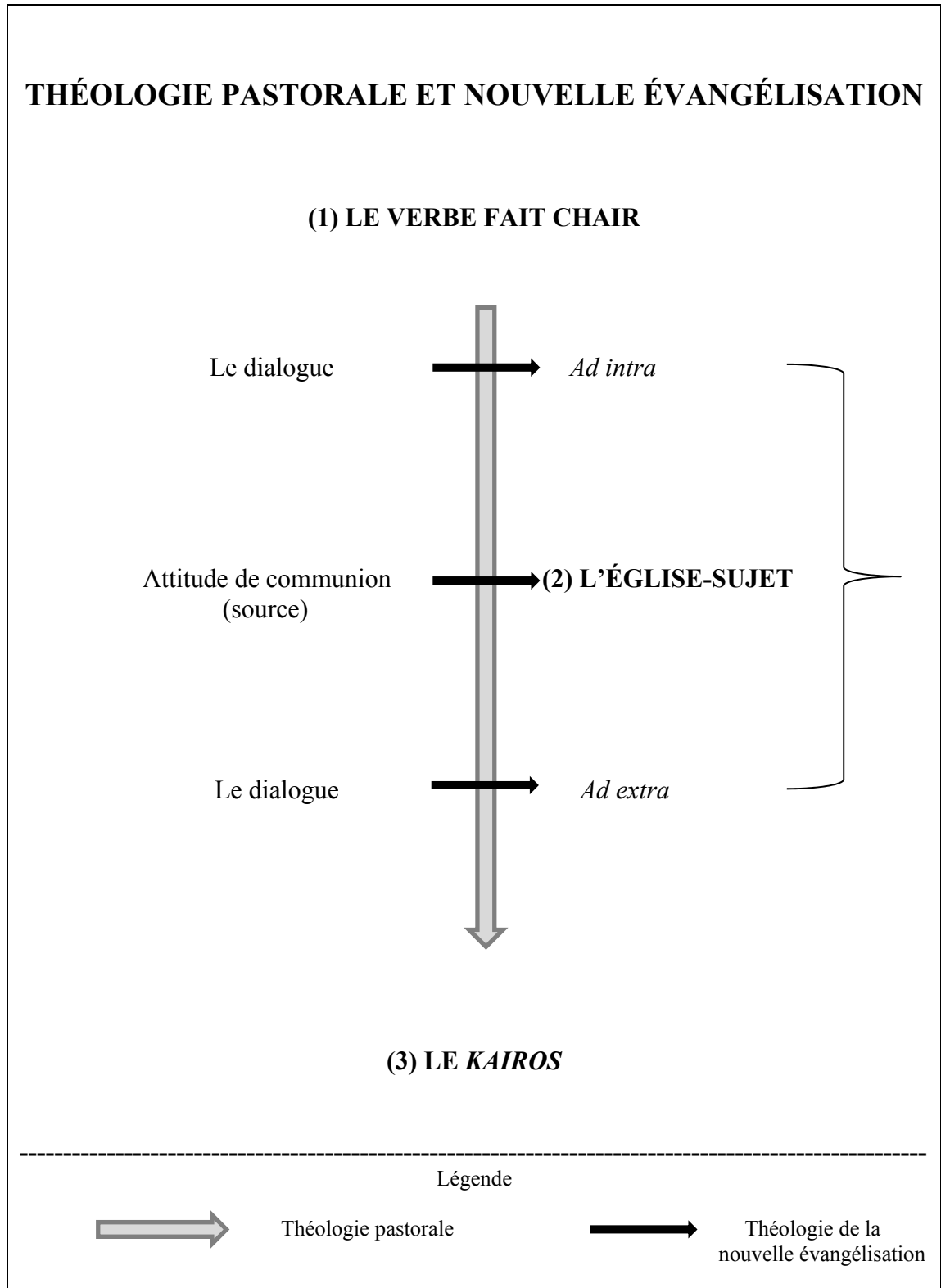
⁵ JEAN-PAUL II. (1979), « *Redemptor Hominis*. Rédempteur de l'homme », (*RH*), Lettre encyclique, n° 10-11, p. 31, dans TÉQUI. (2005), *Les encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 957 p.

⁶ *Idem*, *TMA*, n° 21, p. 28.

⁷ *Idem*, *RH*, n° 11, p. 15.

⁸ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

TABLEAU III



2.3. Théologie pastorale et nouvelle évangélisation

Ce troisième tableau de notre thèse – théologie pastorale et nouvelle évangélisation – accompagne ce regard synoptique III. Il veut illustrer l’articulation entre la théologie pastorale et la nouvelle évangélisation : une systématisation qui seule rend compte précisément de l’aspect organique du concept de la dominante théologique de la théologie de la nouvelle évangélisation.

La flèche qui traverse le tableau de haut en bas illustre la dynamique de la théologie pastorale de Jean-Paul II ; Illanes la nomme : « La théologie du salut⁹ ». Du Christ Principe¹⁰ jusqu’aux signes des temps – le *kairos* –, c’est ce dévoilement du Verbe fait chair à travers l’Église que figure cette symbolique. Les trois stries sont manifestées par le caractère gras de la légende. La première strie : le Verbe fait chair. La deuxième strie : l’Église-Sujet pour le dévoilement du Verbe fait chair. La troisième strie : le *kairos*.

Les trois flèches horizontales manifestent la coopération de l’homme à ce dévoilement du Verbe. Si la théologie de l’évangélisation est source du dévoilement du Verbe¹¹ par l’annonce – la première base –, la théologie de la nouvelle évangélisation est source de ce même dévoilement par l’attitude de communion de l’Église comme témoignage. Une attitude, stimulée et enrichie du concept de dialogue, qui correspond à la dominante théologique de la nouvelle évangélisation.

Mais le concept du *kairos* en bas du tableau précise cette dominante théologique de la nouvelle évangélisation. En effet, la culture postchrétienne avec laquelle l’Église, par sa mission *ad gentes*, a vocation à dialoguer, provoque l’évangélisation *ad intra* pour un surcroît de communion ecclésiale : c’est la notion d’*Ecclesia semper reformanda* revisitée par le concept de *kairos*. Nous avons là la confirmation définitive de la dominante théologique du concept de nouvelle évangélisation.

⁹ ILLANES. “Perspectivas...”, in *Scripta Theologica*, p. 760.

¹⁰ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹¹ *Ibid.*

3. Dans un regard de théologie pastorale

Tel qu'annoncé, et dans un effort de synthèse, nous nous arrêtons sur le regard synoptique I – premier référent théologique – et ensuite sur le regard synoptique II – second référent théologique.

3.1. Regard synoptique I

Le regard synoptique I reprenait de façon synthétique chacune des trois bases de la nouvelle évangélisation.

- La première base regardait l'annonce de l'Évangile comme *source* de l'évangélisation et comme nœud vital de la nouvelle évangélisation.
- La seconde base concluait à une nouvelle évangélisation prioritairement *ad intra*.
- La troisième base confirmait la pleine participation des laïcs pour cette mission ecclésiale.

Pourtant, de l'ensemble des définitions issues de l'état de la question, le regard synoptique I retenait de façon prospective trois niveaux d'analyse proposés par Illanes¹² et récapitulés au chapitre V de la thèse¹³. Le premier niveau est chronologique, le second niveau considère l'évangélisation nouvelle par son ardeur, ses méthodes et son expression, le troisième niveau provient de l'angle d'analyse qualitatif. Ce dernier niveau intègre dans un premier temps la notion de culture postchrétienne, avant de s'arrêter sur l'objet de l'annonce, lui-même considéré comme essentiellement salvateur. Ce dernier niveau qualifie l'épithète « nouvelle » à partir de l'objet de l'annonce dans son rapport vital à la culture. Dès lors, la théologie de la nouvelle évangélisation se définit à deux niveaux : au niveau verbal ou expressif ; et au niveau vital ou praxique.

¹² Cf. ILLANES. "Perspectivas...", in *Scripta Theologica*, p. 750-755.

¹³ Concepts présentés au chapitre V de la thèse.

Ces deux niveaux caractérisent la vision de Wojtyła sur le concile Vatican II – comme abordée dans le second référent théologique – et amorcent la mutation des bases théologiques de la nouvelle évangélisation.

La théologie du *kairos* – troisième strie – donne raison à l’analyse d’Illanes. En raison du rapport entre l’objet de l’annonce et la culture postchrétienne assumé par le concept du *kairos*, c’est le niveau dialogique et praxique qui définit la dominante théologique de la nouvelle évangélisation : le témoignage de l’Église par son attitude de communion et accompagné par le dialogue. Le théologien Illanes ne systématise pas le concept de nouvelle évangélisation à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II. C’est par contre l’objectif général de notre thèse qui nous permet d’aller plus loin dans l’analyse, la synthèse et donc la systématisation. La vision pastorale unifiée de Jean-Paul II intègre l’ecclésiologie et la théologie du concile Vatican II, ce qui charge le concept de nouvelle évangélisation d’un contenu théologique bien plus riche que celui suggéré par Illanes.

3.2. Regard synoptique II

La synthèse du regard synoptique II considère justement l’anthropo-théologie sous-jacente à la vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II justement. Cette vision pastorale conduit à considérer la créativité de la foi dans son lien systémique à la culture selon les deux niveaux énoncés : au niveau dialogique et au niveau praxique. L’analyse de l’auteur Illanes rejoint donc bien la vision pastorale de Wojtyła sur le concile Vatican II, mais sans ce lien explicite à la théologie conciliaire et donc à son ecclésiologie, nous venons de le dire. La notion dialogique et la notion praxique chez Jean-Paul II ont toutes les deux comme double fondement : son anthropologie et le concile Vatican II. C’est ce qui lui permet de développer cette vision pastorale unifiée où l’Église est considérée comme une Église-sujet. Dès lors, la dominante de la théologie de la nouvelle évangélisation est ce surcroît ecclésial répondant à une culture postchrétienne. Ce surcroît de témoignage de l’Église-sujet s’inscrit dans son attitude de communion enrichie du dialogue. Visitée par les concepts issus de l’anthropo-théologie de Wojtyła, cette attitude ecclésiale de communion est diffusion de la Parole comme vérité transcendante (1), qui, par capillarité, visite la

culture dans son immanence (2). Proactive¹⁴(3), cette Parole est dévoilement du Verbe incarné comme Église-sujet (4) dans la vie de chaque chrétien, de la famille, de la culture, de chaque aréopage moderne (RM 36).

4. Conclusion

Notre regard synoptique III confirme la conclusion scellant l'analyse du troisième référent théologique proposée au chapitre XII de la thèse. C'est la vision pastorale unifiée et vitaliste proposée par Jean-Paul II qui assure au concept de nouvelle évangélisation son caractère résolument organique. Cette vision pastorale, Wojtyła la développe dès le concile Vatican II, et ce jusqu'à la fin de son pontificat : « À mesure que passent les années, les textes du concile Vatican II ne perdent en rien de leur valeur ni de leur éclat (...). Alors que le jubilé est achevé, je sens plus que jamais le devoir d'indiquer le concile Vatican II comme la grande grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle : il nous offre une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence¹⁵. »

Si cette vision est organique, c'est parce qu'elle considère que la théologie de la nouvelle évangélisation se focalise – dans sa fidélité à la théologie du concile Vatican II – sur la personne du Christ et sur le dévoilement du Verbe incarné¹⁶ par la médiation de l'Église : elle implique une ecclésiologie. Le dévoilement *ad intra* est à la mesure de l'auto-conscience de l'Église, et le dévoilement *ad extra* est à la mesure de l'attitude de l'Église-sujet dans sa vocation à éveiller les consciences. Cette vision pastorale exige une praxis : la créativité de la foi. Pour Jean-Paul II, la nouvelle évangélisation, c'est la praxis de la théologie du concile Vatican II, nous pourrions dire sa mise en œuvre. L'auteur Illanes justifie cette vision parce qu'il appelle l'anthropologie de Jean-Paul II, celle que nous avons nommée anthropo-théologie.

¹⁴ Nous utilisons deux fois ce néologisme dans notre thèse ; à chaque fois, dans le but d'exprimer la teneur sémantique du concept de l'acte (3) chez Wojtyła.

¹⁵ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 3, p. 69.

¹⁶ Cf. *Idem*, *VS*, n° 106, p. 163.

C'est là où nous reconnaissons la pertinence du choix que nous avons posé en construisant notre démarche herméneutique autour des principes qui commandent la recherche de Geffré : appréhender la lecture des textes du concile Vatican II pour une application du concile Vatican II. Jean-Paul II et Geffré, les deux, visent une praxis. Le premier par une onto-phénoménologie ; le second par une science du langage. La praxis est dès lors essentiellement différente, le concept de dialogue aussi.

CONCLUSION

Il ne s'agit pas d'inventer un « nouveau programme ». Le programme existe déjà : c'est celui de toujours, tiré de l'Évangile et de la tradition vivante. Il est centré, en dernière analyse, sur le Christ lui-même, qu'il faut connaître, aimer, imiter, pour vivre en lui la vie trinitaire et pour transformer avec lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste. C'est un programme qui ne change pas avec la variation du temps et des cultures, même s'il tient compte du temps et de la culture pour un dialogue vrai (...). Ce programme de toujours est notre programme pour le troisième millénaire¹.

« Systématiser le contenu théologique de l'expression *nouvelle évangélisation* à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II », tel était bien l'objectif général de notre thèse. Nous n'avons pas fait le choix de chercher à mettre à jour le contenu théologique dudit concept *selon* la théologie pastorale de Jean-Paul II. Se fixer un tel objectif nous aurait engagé à conduire une autre thèse dont le premier objectif spécifique aurait certainement été de définir la théologie pastorale de Jean-Paul II et le second objectif spécifique de mettre à jour le concept de nouvelle évangélisation. Nous avons fait le choix de systématiser le concept de nouvelle évangélisation directement à partir des trois référents théologiques recueillis dans la lettre apostolique de Jean-Paul II *Tertio Millennio Adveniente* (1994), notre texte fondateur.

Pour arriver à ce choix, il nous a fallu franchir différentes étapes. Parce que notre expérience pastorale nous mettait devant l'évidence que l'expression *nouvelle évangélisation* était utilisée à tout vent, voire même de façon rhétorique ou apologétique, mais aucunement à partir de fondements théologiques reconnus et précisés, la première étape de recherche s'est apparentée à une prise de conscience. La seconde étape fut le fruit de la mise en place de la méthode *Alpha* d'origine anglicane, que nous avons eu à conduire, et dont les apories théologiques étaient telles que nous avons décidé d'écrire un mémoire de maîtrise en théologie pratique sur le sujet, troisième étape. Enfin, la quatrième et dernière étape fut déterminée par la création en 2011 du dicastère pour la nouvelle évangélisation, suivie par l'annonce de la convocation d'un synode général à l'automne 2012 consacré à la nouvelle évangélisation. Nous avons entendu ces initiatives ecclésiales comme un appel à combler un vide théologique abyssal.

¹ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 29, p. 38-39.

Ces quatre étapes de prise de conscience et de cheminement intellectuel nous ont amené de fait à saisir l'urgence de présenter un certain cadre conceptuel à l'expression *nouvelle évangélisation*, et il nous a semblé cohérent de conduire cette étude à la lumière de la théologie pastorale du grand divulgateur de l'expression.

C'est alors, à travers le prisme de notre texte fondateur, que nous avons retenu trois référents théologiques à analyser, des référents qui pouvaient conduire notre systématisation théologique du concept de nouvelle évangélisation. Le premier était l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) publiée par le pape Paul VI, le second de ces référents théologiques était l'ouvrage *Aux sources du renouveau* (1981) publié par Karol Wojtyła, le troisième était l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* (1999) publiée par Jean-Paul II à la veille du jubilé de l'an 2000.

À travers le second référent théologique et au cœur de notre effort de systématisation était donc présente la vision pastorale de Jean-Paul II sur le concile Vatican II, vision qui à ses dires (*RH* 1), unifie la totalité de son programme pontifical. De notre texte fondateur à l'ouvrage *Aux sources du renouveau*, il nous a donc fallu reconnaître certains principes propres à sa théologie pastorale, principes confirmés d'ailleurs par le dernier des référents : l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America*.

Sans amorcer l'analyse à partir de sa théologie pastorale, mais en la conduisant à sa lumière, notre thèse laisse apparaître une parenté conceptuelle entre la théologie pastorale wojtylienne et un concept de nouvelle évangélisation marqué de sa dimension praxique. Illanes nous en a alerté, le regard synoptique II nous l'a confirmé : pour Wojtyła, le concept de nouvelle évangélisation – tel que nous l'avons systématisé – est l'application du contenu théologique du concile Vatican II², une praxis enrichie d'un mode dialogique.

Au-delà des concepts théorétiques, Jean-Paul II cherchait la créativité de la foi, et c'est à la lumière de cette vision que nous souhaitons accompagner la synthèse de notre recherche doctorale.

² Cf. BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 320.

1. Synthèse du concept de nouvelle évangélisation

Notre premier référent théologique étudié était l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*. Publiée au lendemain du concile Vatican II, Paul VI y ancre le concept d'évangélisation autour de la thématique du « Christ évangélisateur à l'Église évangélisatrice ». Le contenu théologique de l'évangélisation, c'est alors fondamentalement celui de la mission du Christ avant que d'être celui de la mission de l'Église. Ce contenu, nous l'avons systématisé en six impératifs évangéliques : l'annonce du règne de Dieu (EN 8), l'annonce du salut (EN 9), l'appel à la conversion (EN 12), la prédication (EN 12) et les signes qui les accompagnent (EN 12) jusqu'à la constitution d'une communauté de croyants (EN 13). Tous ces impératifs évangéliques synthétisent la théologie de la mission du Christ et de l'Église et traversent l'ensemble de l'exhortation. À partir de ce socle théologique, nous avons systématisé les bases théologiques de la nouvelle évangélisation que Jean-Paul II lui-même a pointées dans ce premier référent théologique ; à savoir l'annonce – pour la première base –, le vivre – pour la seconde base –, la participation de tous à la mission ecclésiale – pour la troisième base. C'est dans le vivier de l'état de la question de notre thèse que le regard synoptique I s'est fait sienne une vision prospective sur l'évolution de ces bases théologiques de la nouvelle évangélisation. L'exportation du niveau verbal ou expressif et du niveau vital ou pratique – les deux niveaux induits par l'analyse de l'auteur Illanes, pareillement attachés à l'épithète « nouvelle » – laissait présager un bouleversement de l'idiosyncrasie des bases. La seconde base – bien que toujours holistique – émergeait seule pour se différencier du concept d'évangélisation défini par Paul VI au lendemain du concile Vatican II.

Le second référent théologique – l'ouvrage *Aux sources du renouveau* – venait confirmer cette inversion des bases. Du « Christ évangélisateur à l'Église évangélisatrice », la seconde base – le vécu évangélique – se cristallisait autour du concept de l'Église-sujet. Le regard synoptique II en rendait compte grâce au soubassement onto-phénoménologique caractéristique de l'anthropo-théologie de Wojtyła. *Une seule dominante théologique de la nouvelle évangélisation se profilait* à travers la notion d'attitudes évangéliques : l'Église est ce corps du Christ dont les attitudes expriment sa praxis. C'est là la notion de créativité de la foi. Marquées par la vérité transcendante et pourtant ordonnées à l'immanence, ces

attitudes ecclésiales sont appelées à transmettre la totalité de l'*ethos* du Christ et ce, par capillarité. Il s'agit de l'ensemble des six impératifs évangéliques.

Le troisième référent théologique – l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* – précisait la dominante théologique de la nouvelle évangélisation. La communion ecclésiale y est donnée comme l'attitude par excellence à partir de laquelle l'Église-sujet dialogue avec la culture postchrétienne. Pourtant, le regard synoptique III schématise particulièrement le lien entre les trois stries qui caractérisent la théologie pastorale de Jean-Paul II et le concept de nouvelle évangélisation. Le Christ évangélisateur : c'est le Verbe fait chair, première strie. Sa mission, c'est son dévoilement, deuxième strie. Sa particularité, c'est son attention aux signes des temps, le concept de *kairos* comme dernière strie. Dès lors, la quintessence de la dominante théologique de la nouvelle évangélisation se définit à la lumière des principes qui qualifient la vision pastorale du pape : *le kairos convoque l'Église-sujet à dialoguer avec la culture dans un surcroît d'attitudes évangéliques*. Ce *Je* du Christ est celui de l'Église, celui de Jean-Paul II, celui de tout chrétien, si bien qu'à chaque fois, c'est l'*ethos* du Christ lui-même qui est appelé à être diffusé. La vision pastorale de Jean-Paul II est unifiée, vitaliste et organique, par sa christologie et par son ecclésiologie, les deux ancrées dans la théologie du concile Vatican II. Les trois bases théologiques définies à partir de notre analyse du premier référent théologique se muent en une seule dominante théologique de la nouvelle évangélisation.

En reprenant chacun de ces quatre points de vue qui structurent l'état de la question, sa conclusion générale conclut à deux niveaux d'analyse. Le premier niveau offre à l'épithète « nouvelle » un contenu théologique relatif, alors que le second niveau d'analyse, offre, lui, un contenu théologique essentiel.

Le premier niveau offre à l'épithète « nouvelle » un contenu théologique relatif. Par une définition du concept sous l'angle chronologique, par la distinction entre mission *ad gentes* et nouvelle évangélisation, par la prise en compte quantitative des cultures, l'épithète « nouvelle » est relative et le théologien ne peut vraiment pas distinguer « évangélisation » et « nouvelle évangélisation ».

Le second niveau offre à l'épithète « nouvelle » un contenu théologique essentiel. Quand Illanes aborde le facteur culturel sous un angle d'analyse qualitatif, l'épithète manifeste alors l'essence même de la créativité de la foi dans son lien systémique à la culture. De la mission du Christ en dialogue avec les cultures, c'est bien prioritairement ce contenu théologique que notre thèse met en exergue.

Sur ce dernier point, notons que c'est bien là ce que le chapitre V de la thèse met en avant à travers la définition du concept de nouvelle évangélisation en quatre paliers. Le premier palier promeut la diffusion de la Parole comme nœud vital de la nouvelle évangélisation. Le second palier retient le facteur culturel. Le troisième palier considère la priorité donnée à la mission *ad intra*. Le quatrième et dernier palier intègre la vision pastorale de Jean-Paul II sur le concile Vatican II. La créativité de la foi – quatrième palier – interprétée à la lumière de l'anthropo-théologie de Jean-Paul II est inséparable du facteur culturel – deuxième palier –. Elle provoque et active la diffusion de la Parole – premier palier – pour un regain d'évangélisation *ad intra* – troisième palier –. Ce regain d'évangélisation *ad intra* est le chemin de maturité de l'attitude de communion ecclésiale pour répondre à une culture postchrétienne : la nouvelle évangélisation. L'ordre de présentation de ces quatre piliers dans l'état de la question est didactique, celui présenté ici hérite de la systématisation conduite à la lumière de la théologie pastorale de Jean-Paul II.

Notons que si nous avons opté pour la systématisation du concept de nouvelle évangélisation uniquement à partir de l'exhortation *Evangelii Nuntiandi* du pape Paul VI, nous aurions conclu à un même contenu théologique entre le concept d'évangélisation et le concept de nouvelle évangélisation.

Notons que si nous avons fait le choix de nous arrêter aux deux textes les plus cités par Champagne – la lettre encyclique *Redemptoris Missio* (1992) et l'exhortation apostolique *Christifideles Laici* (1988) de Jean-Paul II –, nous aurions abouti à une définition du concept de la nouvelle évangélisation identique à celle de la théologie de la mission. Seule la prise en compte des principes de la théologie pastorale issus de la vision pastorale de Jean-Paul II nous ouvre à la dominante théologique dudit concept.

Aboutissants

Considérée sous l'angle de l'application pastorale du concile Vatican II, le concept de nouvelle évangélisation, porté par la vision pastorale de Jean-Paul II, nous met devant trois aboutissants essentiels.

En effet : Alors que l'Église catholique s'apprête à souligner les cinquante ans de l'ouverture du concile Vatican II, le premier aboutissant prioritaire est la prise de conscience du contenu théologique du concile comme d'un contenu pastoral à appliquer. Alors que l'Église catholique amorce une année de la foi en mémoire de l'événement conciliaire, le second aboutissant essentiel est la notion de la créativité de la foi. Alors que notre thèse parle de culture postchrétienne, le troisième aboutissant principal est celui des médiations culturelles.

Le premier aboutissant retenu – l'application pastorale du concile Vatican II – est le plus fondamental, celui qui commande les deux autres. Car c'est bien parce que dans la vision de Jean-Paul II la nouvelle évangélisation est fondamentalement une praxis, que nous pouvons parler de créativité de la foi – second aboutissant –. Et c'est bien parce que dans la vision de Jean-Paul II la nouvelle évangélisation est fondamentalement une praxis, que nous pouvons introduire la notion de médiation culturelle – troisième aboutissant –, les médiations culturelles se déclinant autour des concepts d'attitudes et de dialogue wojtylien.

À notre avis, la pertinence de chacun de ces trois aboutissants provient de leur caractère éminemment performatif. Il s'agit de travailler à la créativité de la foi à partir du contenu pastoral du concile Vatican II avant que de développer des discours théoriques sur la foi. Il est question – dans le concret – de mettre en place des médiations culturelles dans la ligne pastorale du concile Vatican II, plutôt que de multiplier les discours sur la médiation culturelle. Si nous considérons d'une grande actualité chacun des trois aboutissants du concept de nouvelle évangélisation, nous souhaitons maintenant approfondir l'analyse critique dudit concept amorcé par trois fois en fin de chacun des trois regards synoptiques. Ce sera là la matière de notre prochaine réflexion.

Critique des aboutissants

L'introduction générale de thèse annonçait une cristallisation de la critique autour du concept de dialogue wojtylien. En effet, si pour Jean-Paul II la créativité de la foi et les médiations culturelles sont deux modes d'application pastorale du concile Vatican II au cœur du concept de nouvelle évangélisation, les attitudes évangéliques et le dialogue wojtylien sont reconnus par la thèse étant comme les deux modes principaux de la médiation culturelle. Conduire la critique autour du concept de dialogue wojtylien, c'est *de facto* poser un regard critique sur les attitudes évangéliques puisque chez Wojtyla le dialogue provoque et prolonge l'attitude évangélique.

Puisque notre méthode de thèse consistait à conduire une synthèse théologique à travers nos trois regards synoptiques, jusque dans ses virtualités critiques inhérentes à notre démarche herméneutique, chacun d'entre eux offre les éléments essentiels de cette critique autour du concept de dialogue wojtylien. Il nous reste à les déployer. Le regard synoptique I s'achevait en affirmant que pour Wojtyla, le dialogue privilégiait une démarche déductive à partir du noyau ontologique auquel il se réfère continuellement sans pouvoir sérieusement le justifier – contrairement à l'approche proposée par Bevans et Schroeder qui, elle, est inductive –. Le regard synoptique II lui, prolongeait la réflexion à partir du concept d'*ethos* : le dialogue wojtylien se définit par l'intention de diffuser l'*ethos* du Christ dans toutes les sphères où l'Évangile est appelé à interagir, de l'œcuménisme au dialogue interreligieux, de la culture postchrétienne aux différentes sphères socio-économiques actuelles, sans que l'ontologie wojtylienne – toujours sous-jacente – soit véritablement justifiée. Enfin, le regard synoptique III retenait de la démarche herméneutique proposée par Geffré – celle qui traverse notre acte de lecture – l'hylémorphisme caractéristique de sa philosophie du langage. Opérant un déplacement du centre d'inertie ontologique, cette philosophie met en exergue un véritable hiatus : pour Jean-Paul II, la vérité axiologique se transmet par capillarité, alors que pour Geffré le changement du langage est mutation ontologique. En d'autres termes, si Jean-Paul II et Geffré ont le même souci d'appréhender les textes du concile Vatican II comme une praxis, le premier considère sa démarche pastorale comme la transmission d'une vérité ontologique surnaturelle, alors que le second la justifie comme hylémorphique.

Avec pour finalité la transmission de l'*ethos* du Christ, le dialogue wojtylien – fine pointe du concept de nouvelle évangélisation – se distingue formellement d'une approche hylémorphique pour s'enraciner dans une ontologie franchement déductive. Cette ontologie théologique, nous la nommons « ontologisme ». C'est précisément là que notre recherche doctorale situe la racine du formalisme de Jean-Paul II, tant décrié dans certains milieux ecclésiaux et pourtant si délicat à circonscrire. Critique d'autant plus aiguë qu'elle se situe à deux niveaux : premièrement, sur le plan de l'extension ; deuxièmement, sur le plan de l'acuité théologique.

Sur le plan de l'extension : avec pour toile de fond son onto-phénoménologie, l'anthropothéologie wojtylienne voit appliqué à l'ensemble de son champ d'expertise le formalisme issu de son ontologie. C'est dire de l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II qu'il se trouve marqué par cet accent formel jusque dans sa vision pastorale sur la nouvelle évangélisation.

Sur le plan de l'acuité théologique : avec pour caractéristique une axiologie, cette ontologie ici reconnue comme ontologisme manifeste particulièrement sa faille dans le contraste qui existe entre son formalisme et la difficulté à en justifier les sources métaphysiques. Cette critique de l'acuité sémantique de l'anthropothéologie de Wojtyla rejoint l'analyse de Peelman à bien des égards. Si cet auteur souligne que « (...) le pape Jean-Paul II favorise le dialogue entre les cultures comme instrument éminent pour réaliser la civilisation de l'amour et de la paix (...), il pointe le fait qu'il insiste sur les valeurs qui sont communes à toutes les cultures, parce qu'enracinées dans la nature de l'être humain³. » *Valeurs communes* ou *ordre axiologique* justifié par tel ontologisme, la distinction est ténue et ouvre ici la porte à un champ de recherche critique qui dépasse le mandat que nous avons assigné à notre thèse.

Reconnaître la pertinence des aboutissants pastoraux essentiels au concept de nouvelle évangélisation sous le pontificat de Jean-Paul II, mais aussi les limites de son soubassement ontologique, nous permet dorénavant de faire un retour critique sur le cadre de procédures pour la recherche qui a marqué notre thèse, sur sa structure et sur l'herméneutique.

³ Achiel PEELMAN. *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal, Novalis, p. 119.

2. Retour sur le cadre de procédures pour la recherche

L'introduction générale avait abordé la question de la méthode de la thèse avant de regarder celle de sa structure et de son herméneutique. Nous souhaitons revisiter brièvement chacun de ces points dans le même ordre de présentation.

Méthode

Choisir un texte fondateur pour en extraire les référents théologiques nécessaires à notre effort de systématisation, telle fut la méthode de travail que nous avons suivie afin de conduire cette thèse. Analyser chacun de ces référents théologiques tout en conduisant la synthèse du contenu théologique mis à jour, voilà ce qui justifiait l'intercalation des regards synoptiques entre les chapitres d'analyse. Au sujet de cette méthode, nous voulons offrir deux remarques. Aurions-nous pu disposer les trois référents théologiques à analyser dans un ordre différent ? Par exemple : aurions-nous pu traiter de *Aux sources du renouveau* (1981) – qui est le référent qui porte sur la vision de Wojtyla sur le concile Vatican II – avant d'analyser l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* (1975) qui est le référent qui porte sur les bases théologiques de la nouvelle évangélisation ? Nous aurions alors achevé l'analyse par l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in America* (1999). Adopter cet ordre aurait été conduire une thèse sur la systématisation du concept de nouvelle évangélisation *selon* la théologie pastorale de Jean-Paul II, nous en avons déjà parlé. Conduire l'analyse et la systématisation directement à partir du référent dont Jean-Paul II affirmait qu'il était le porteur des bases théologiques de la nouvelle évangélisation était tout au contraire respecter notre objectif général de thèse. Par ailleurs, aurions-nous pu éviter d'intercaler entre chaque chapitre qui portait sur l'analyse d'un référent théologique un regard synoptique dans la mission était de conduire une synthèse progressive ? Nous aurions pu éviter cela en effet. Pourtant la raison de notre choix était double. Dans un premier temps, face au volume de la thèse, nous souhaitions accompagner progressivement le lecteur vers sa conclusion. Dans un deuxième temps, il nous a semblé que conduire de front et l'analyse et la synthèse était une méthode de travail qui rendait bien compte de notre objectif général de thèse : une recherche de systématisation.

Structure

La structure de thèse est fondamentalement classique. C'est pourtant au long de sa rédaction que nous nous sommes aperçu que les quatre chapitres qui constituaient l'état de la question pouvaient prêter à confusion. Pas par leur situation géographique, mais par leur titre : point de vue historique ; point de vue axial ; point de vue conceptuel ; point de vue culturel. Spontanément, nous pouvions penser à un champ de recherche déterminé par l'aspect historique du concept nouvelle évangélisation, donc par l'évolution du concept – de la période conciliaire à l'entrée de l'Église catholique dans le troisième millénaire –. Il n'en est rien. Comme pour l'ordre des référents théologiques, l'ordre des quatre chapitres s'inscrit dans une recherche de systématisation. Le premier chapitre correspond au premier niveau d'analyse du concept de nouvelle évangélisation – celui chronologique – alors que les deux derniers ouvrent au second niveau d'analyse – celui qualifié de qualitatif.

Herméneutique

Choisir de construire notre herméneutique à partir des principes érigés par Geffré était – comme le chapitre V de la thèse le détaille – inscrire notre acte de lecture dans l'une des problématiques pastorales les plus caractéristiques de l'après-concile : l'héritage théologique du concile Vatican II. Mais c'était aussi mettre en avant le souci pastoral de Jean-Paul II de vouloir toucher et de souhaiter évangéliser les consciences du vingt et unième siècle.

Si la première des deux tensions caractérise tout acte de lecture, le deuxième elle, a pour vertu de mettre en relief la manière dont Jean-Paul II tente de résoudre ce rapport de l'évangile à la conscience d'un monde marqué par une culture postchrétienne.

Geffré résout cette tension par une conception hylémorphique du langage, nous venons de le rappeler. Wojtyła maintient cette tension par une onto-phénoménologie qui commande sa vision pastorale : l'anthropo-théologie. Le concept de *dialogue woytylien* vient cristalliser cette tension. Nous en avons fait la porte d'entrée de notre analyse critique.

3. Prospectives

Deux sujets retiennent notre attention à l'heure d'achever cette thèse : la question de la médiation culturelle pour la transmission de la foi, et la question du synode général de l'Église catholique sur la nouvelle évangélisation, deux thèmes d'actualité.

Première prospective : les médiations culturelles

Obsolète au regard des défis culturels actuels, la nouvelle évangélisation ? Si Illanes utilise le concept de culture postchrétienne, il en renvoie certainement la définition à des spécialistes. Le rapport de la nouvelle évangélisation à la culture chez Jean-Paul II se situe lui aussi au-delà de ces précisions épistémologiques. Amarrée au postulat de la créativité de la foi, c'est bien la praxis qui commande le lien systémique de la nouvelle évangélisation à la culture. Il faut « (...) faire dans le concret des médiations culturelles plutôt que des discours sur la médiation culturelle, d'autant qu'il n'existe pas une attitude humaine unique de médiation culturelle⁴. »

Si Jean-Paul II exhorte à développer une théologie de l'inculturation (*NMI* 40), c'est donc sur un plan autre que conceptuel que le pape se situe. La médiation culturelle s'insère dans le cadre des attitudes, elle se déploie précisément dans l'attitude de « (...) responsabilité envers la culture. En soi créatrice, elle comprend le moment de médiation comme l'une des conditions et des formes de la créativité⁵. » Parce que la foi porte en elle-même cette potentialité créatrice qui caractérise l'épithète « nouvelle » du concept étudié, la tâche fondamentale de la nouvelle évangélisation est donc celle de la « (...) formation des attitudes subjectives de la mentalité chrétienne (...)⁶ », et non celle d'une confrontation frontale sur le *parvis des Gentils* ou bien de la définition de la complexité du concept de culture postchrétienne. Comprendons-le bien, plus que jamais « (...) l'attitude de l'Église-sujet est d'assumer ses attitudes subjectives à l'intérieur de la mentalité formée par la foi plutôt que de les geler en attendant de procéder à la juste médiation culturelle des *stimuli*

⁴ BUTTIGLIONE. *La pensée...*, p. 320.

⁵ *Ibid.*, p. 320.

⁶ *Ibid.*, p. 320.

qui proviennent d'elle (...)»⁷. Pragmatique, le concept de nouvelle évangélisation vise l'efficacité par l'émergence d'attitudes créatrices : les médiations culturelles. Personnelles ou communautaires, les médiations culturelles portées par la foi sont celles de « (...) la sensibilité spontanée de la communauté, de l'intuition des saints et des artistes, celles qui façonnent – par leur attitude humaine – les matériaux émotifs dont le philosophe ou l'intellectuel feront ensuite la synthèse rationnelle⁸. »

Le cadre sémantique des médiations culturelles s'apparente à l'existentialisme chrétien. À la différence de l'intelligentsia catholique française de l'après-guerre – fascinée par le marxisme et son éphémère confluence avec l'existentialisme –, le pape polonais professe la victoire d'un certain existentialisme religieux sur l'existentialisme athée⁹. Ce n'est pas l'analogie de l'osmose qui rend compte du concept wojtylien de médiation culturelle – elle exigerait la réciprocité –, c'est l'analogie de la capillarité reprise maintes fois dans la thèse et justifiée rigoureusement en son chapitre V : « Évangéliser la culture urbaine constitue un défi formidable pour l'Église qui (...) est appelée à accomplir une évangélisation méthodique et capillaire (...)»¹⁰.

Est-ce à dire que le modèle wojtylien de la nouvelle évangélisation soit un appel à revenir à un modèle d'antan, ou bien à l'imposition d'une culture chrétienne ? Champagne réfute cette visée, et la taxinomie des attitudes wojtyliennes confirme cette affirmation soutenue par le théologien, car si l'attitude du témoignage de communion ecclésiale est l'attitude fondamentale qui marque le concept de nouvelle évangélisation, cette attitude se décline en quatre modalités.

L'attitude de participation (1) ancre l'Église-sujet dans la vie même du Christ. L'attitude d'identité humaine et de responsabilité chrétienne (2) est la diffusion de l'*ethos* du Christ *vrai homme et vrai Dieu* (NMI 24), une diffusion qui s'opère dans la famille, dans la culture, dans la vie socio-économique. De cette dernière attitude, dépendent l'attitude œcuménique (3) et l'attitude apostolique (4). Justifiées par le trépied christologie-

⁷ *Ibid.*, p. 321.

⁸ *Ibid.*, p. 321.

⁹ Cf. Paul POUPARD. (2006), *Le catholicisme au défi des cultures*, Paris, Éditions de Paris, p. 234.

¹⁰ JEAN-PAUL II, *EAm*, n° 21, p. 41.

ecclésiologie-pneumatologie, ces attitudes se regardent donc dans le prolongement de l'humanité même du Christ qui se donne *hic et nunc*¹¹ : « Jésus est l'homme nouveau (Col 3, 10)¹². » Le modèle wojtylien de la nouvelle évangélisation n'est donc pas un appel à retourner vers un modèle d'antan, ou bien à imposer une culture chrétienne, mais un appel à la transmission organique et vitaliste de la vie du Christ dont le formalisme ne peut se comprendre que par le soubassement ontologique de cette praxis.

À la clôture du jubilé de l'an 2000, l'Église catholique se présentait plus que jamais fragilisée face aux défis du XXI^e siècle. Déjà considéré par ses détracteurs comme un outsider, Jean-Paul II n'offrait comme seule et unique réponse que son : « Repartir du Christ¹³ ». Dans le contexte de la systématisation que nous avons produite, la formule est loin d'être naïve : elle nous redit sa vision pastorale inlassablement enseignée depuis le début de son pontificat. À la lumière du concept du *kairos* inséparable de la problématique de la culture, le retour au Christ était pour lui l'assurance de la possible création de médiations culturelles multiples pour réaliser la diffusion capillaire de l'*ethos* du Christ homme et Dieu.

Quand le théologien González Dorado citait le cardinal Gantin, c'était pour souligner que le concept de nouvelle évangélisation développé par l'Église d'Amérique latine était une idée lumineuse pour l'Église universelle. Qualifié de son rapport aux communautés de bases, enrichi de l'option préférentielle donnée aux pauvres, controversé par l'insistance mise sur la libération des peuples, ce concept occultait cependant la question cruciale du rapport entre foi et culture. En effet, l'osmose encore présente entre la culture de plusieurs de ces pays d'Amérique latine et celle de l'Église catholique brouille et voile – probablement à ce jour encore – l'urgence de la problématique de la transmission de la foi à travers la culture. Parce que « la globalisation » est synonyme aujourd'hui de « village global¹⁴ », la culture postchrétienne fait déjà florès dans grand nombre de ces métropoles. Quels outils sémantiques offrir à ces pays pour qu'ils gardent l'originalité et la pertinence du concept de nouvelle évangélisation ? Wojtyla y répond par une certaine ecclésiologie issue de sa

¹¹ Cf. WEIGEL. *Jean-Paul II. Témoin...*, p. 677.

¹² JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 23, p. 31.

¹³ *Ibid.*, n° 29, p. 38.

¹⁴ PEELMAN. *Les nouveaux défis...*, p. 92.

lecture pastorale unifiée du concile Vatican II : quelles attitudes praxiques l'Église peut-elle épouser en ces lieux d'Évangile pour y accompagner la nouvelle évangélisation, et avec quelle théologie ? C'est là un tout un autre chantier de recherche étranger à notre objectif général de thèse. Affirmons donc simplement que le concept de créativité de la foi wojtylien, qualifié des concepts d'attitudes et de dialogue, tous enracinés dans sa lecture du concile Vatican II, alerte ce vaste champ apostolique.

Repartir du Christ

« Repartir du Christ¹⁵ », qu'est-ce à dire ? Sinon définitivement repartir de la théologie du concile Vatican II et donc d'une ecclésiologie éclairée et enrichie par le concept d'Église-sujet. « Nouvelle par son ardeur, ses méthodes et son expression¹⁶ », la nouvelle évangélisation se présente comme un surcroît de vitalité de l'Église *ad intra* en réponse à la culture postchrétienne. L'annonce kérygmatique est relative au vécu évangélique, et les laïcs ont vocation à construire ce corps ecclésial. Si l'attitude de témoignage dépend du « Repartir du Christ », cette participation à la vie du Christ consacre les laïcs au corps ecclésial et questionne le galvaudage des homélies (*EN* 43). L'Église deviendrait-elle aujourd'hui un corps atrophié étourdi de trop de paroles ? Le Verbe s'est fait chair (*NMI* 22) : c'est sur cette réalité évangélique incarnée que Jean-Paul II construit sa vision pastorale et développe le concept de nouvelle évangélisation. Si l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* reconnaissait l'annonce kérygmatique comme « source¹⁷ » ou principe de ce dévoilement du Verbe fait chair, par son attitude de communion, l'Église-sujet se présente comme source ou principe d'évangélisation de par son attention aux signes des temps suggérés par la culture. Dès lors, les cultures postchrétiennes appellent les médiations culturelles, interpellent les attitudes évangéliques, provoquent le dialogue évangélique.

La sécularisation décrite par Henri de Lubac¹⁸ ne sévirait-elle pas *ad intra* ? C'est précisément à cette réalité-là que le pape vient répondre par la lettre apostolique *Novo*

¹⁵ JEAN-PAUL II. *NMI*, n° 29, p. 39.

¹⁶ CHAMPAGNE. « La nouvelle... », dans *Kerygma*, vol. 26, p. 253.

¹⁷ Concept présenté au chapitre V de la thèse.

¹⁸ Cf. Henri DE LUBAC. (1999), *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, p. 137.

Millennio Ineunte. C'est parce que l'ensemble du pontificat de Jean-Paul II a été polarisé par le jubilé de l'an 2000, que le pape amorce l'exposé de sa lettre *Novo Millennio Ineunte* en faisant mémoire de l'héritage du jubilé de l'an 2000¹⁹, occasion pour l'Église de renouveler « sa contemplation du visage du Christ²⁰. » *Repartir du Christ* est ainsi une spiritualité « (...) du primat de la grâce²¹ » qui seule permet le *duc in altum*²² emblématique du pontificat de Jean-Paul II. « Du Christ évangéliste à l'Église évangélisatrice », la nouvelle évangélisation se fonde sur une nouvelle expérience de foi avant que de viser à sa créativité. Car ce « (...) qu'il attend des siens, c'est justement ce pas supplémentaire dans la connaissance, qui touche au plus profond de sa personne : et vous, que dites-vous ? Pour vous, qui suis-je ? (Mt 16, 15)²³. »

Deuxième prospective : la créativité de la foi

La créativité de la foi qui définit la nouvelle évangélisation par la praxis devient alors celle d'une « spiritualité de communion²⁴ », celle « du dialogue et de la mission²⁵ », mais toujours à la « lumière du concile Vatican II²⁶. » Cet ordre entre expérience de foi et créativité de foi nous semble d'actualité, puisqu'à l'automne 2012 se tiendra le synode général de l'Église catholique sur la nouvelle évangélisation et que, le 11 octobre 2012 – cinquantième anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II –, le pape Benoît XVI inaugure une année de la foi. Mais une question se pose : pour respecter l'ordre entre expérience de foi et créativité de la foi, n'aurait-il pas été plus judicieux de programmer cette année de la foi avant le synode sur la nouvelle évangélisation ? Pourtant, il est vrai, et il faut le reconnaître, nous aurions beau inverser les deux événements, l'expérience de foi ne peut se commander : « En réalité, bien que Thomas ait vu et touché son corps, seule la foi pouvait le faire entrer pleinement dans le mystère de ce visage²⁷. »

¹⁹ Cf. JEAN-PAUL II. *NMI*, n^{os} 4-28, p. 9-37.

²⁰ *Ibid.*, n^{os} 16-28, p. 24-37.

²¹ *Ibid.*, n^o 38, p. 50.

²² Cf. *Ibid.*, n^o 58, p. 75.

²³ *Ibid.*, n^o 19, p. 27.

²⁴ *Ibid.*, n^{os} 43-45, p. 56-59.

²⁵ *Ibid.*, n^{os} 56-57, p. 71-72.

²⁶ *Ibid.*, n^o 57, p. 73-74.

²⁷ *Ibid.*, n^o 19, p. 27.

BIBLIOGRAPHIE

AUCANTE, Vincent, Ghyslain DE BARMON, Jean-Luc CHABOT et al. Ronan GUELLEC (dir.). (2008), « Jean-Paul II et le personnalisme d'Édith Stein », p. 159-177, dans Ronan GUELLEC (dir.). (2008), *Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

BARREAU, Jean-Marc. (2000), « *Alpha*, une méthode d'évangélisation qui a du vent dans les voiles ! », dans *Nouvel informateur catholique (NIC)*, (dossier), interview par Évelyne Lauzier Bouchard, p. 13-15.

BARREAU, Jean-Marc. (2008), *Un nouveau souffle offert à la praxéologie pastorale, pour un bilan ecclésial de l'expérience Alpha à la paroisse Saint-Pierre de 1999 à 2004*, Mémoire de maîtrise, Faculté de théologie et de sciences des religions, Montréal, Université de Montréal, 125 p.

BARREAU, Jean-Marc. (2011), « Lecture critique des *Lineamenta*. Vers le synode 2012 sur la nouvelle évangélisation », p. 8-16, dans *Esprit et Vie*, n° 239, Paris, Cerf, 64 p.

BELLARDINELLI, Sergio. (2007), « Éducation, culture et évangélisation », p. 111-124, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

BENOÎT XVI. (2010), « *Ubicumque et Semper*. Partout et toujours. Lettre apostolique en forme de *motu proprio* à propos du conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation », dans LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (Novembre 2010), *Quel avenir pour les chrétiens au Moyen-Orient ?*, n° 2456, p. 978-980.

BENOÎT XVI. (2010), « Vivre dignement dans sa propre patrie. Homélie pour l'ouverture de l'assemblée spéciale du synode pour le Moyen-Orient », dans LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (Novembre 2010), *Quel avenir pour les chrétiens au Moyen-Orient ?*, n° 2456, p. 968-970.

BEVANS, Stephan-B. and Roger-P. SCHROEDER. (2004), *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Chicago, Orbis, 489 p.

BIJU-DUVAL, Denis. (2007), « Pourquoi évangéliser ? », p. 95-109, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

BOSCH, David J. (2008), *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Coll. American Society of Missiology Series, n° 16, New York, Orbis Books, 587 p.

BOURGEOIS, Henri. (1999), « La nouvelle évangélisation : contraintes et ressources médiatiques », dans *Revue des sciences religieuses*, vol. 73, n° 3, version PDF, p. 331-354.

BOURGEOIS, Henri. (2007), *Théologie catéchuménale : à propos de la nouvelle évangélisation*, Nouvelle édition, Paris, Cerf, 324 p.

BUTTIGLIONE, Rocco. (1982), *La pensée de Karol Wojtyła*, Paris, Fayard, 426 p.

CARRIER, Hervé. (1997), *Guide pour l'inculturation de l'Évangile*, Rome, Université La Grégorienne, 382 p.

CHAMPAGNE, Claude. (1992), « La nouvelle évangélisation : la pensée de Jean-Paul II », dans *Kerygma*, vol. 26, [s. n.], Ottawa, CNRS, version PDF, p. 247-270.

CHAMPAGNE, Claude. (1993), « La nouvelle évangélisation chez les évêques des Églises d'Europe (lors des symposiums du CCEE et du synode européen de 1991) », dans *Kerygma*, vol. 27, n° 60, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 65-91.

CHAMPAGNE, Claude. (1994), « La nouvelle évangélisation chez les épiscopats des Églises du Premier-Monde », dans *Mission*, vol. 1, n° 1, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 95-135.

CITÉ DU VATICAN. (2011), « *Lineamenta* », dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_fr.html, Visité le 05 mars 2011.

CITÉ DU VATICAN. (2012), « *Instrumentum Laboris. La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne*, En vue du XIII^e synode général », dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619instrumentum-xiii_fr.html, Visité le 24 juin 2012.

CLAVIER, Paul. (2007), « Évangéliser la raison et la liberté : la place des préambules de la foi dans l'évangélisation », p. 27-40, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

COLOMBO, Giovanni. (1995), "La Veritatis Splendor e la Nuova Evangelizzazione", in *Euntes Docete*, vol. 48, n° 3, CNRS, version PDF, p. 407-425.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN. (1993), *Nouvelle évangélisation promotion humaine culture chrétienne. Conclusion de Saint-Domingue*, Conférence générale de l'épiscopat latino-américain, Paris, Cerf, 252 p.

CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN ET DES CARAÏBES. (2008), *Disciples et missionnaires de Jésus-Christ pour que nos peuples aient la vie en lui*, V^e conférence à Aparecida, Document final, Paris, Cerf, 287 p.

DAGENS, Claude. (2008), *Méditation sur l'Église catholique en France. Libre et présente*, Paris, Cerf, 150 p.

DAGENS, Claude. (2009), *Aujourd'hui l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 235 p.

DAGENS, Claude. (2009), *Entre épreuves et renouveaux. La passion de l'Évangile. Indifférence religieuse visibilité de l'Église et évangélisation*, Paris, Cerf, 115 p.

D'ALANÇON, Ghislain. (2007), « Dialogue et témoignage autour des questions de l'homme entre des jeunes chrétiens et non-croyants en France », p. 153-177, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

DE BERRANGER, Olivier. (2001), « Jusqu'aux extrémités de la terre, nouvelle évangélisation et continent asiatique. Postmodernité et nouvelle évangélisation », dans *NRT*, n° 123, CNRS, version PDF, p. 177-191.

DE CHARENTENAY, Pierre. (2008), *Vers la justice de l'Évangile. Introduction à la pensée sociale de l'Église*, Paris, Desclée, 243 p.

DELHAYE, Philippe. (1964), *La conscience morale du chrétien*, Coll. Le mystère chrétien, Théologie morale, Belgique, Desclée, 250 p.

DELHAYE, Philippe. (1976), « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui. Une relecture du synode 1974 par S.S. Paul VI. Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* », (1^{re} partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, n° 6, p. 65-71.

DELHAYE, Philippe. (1976), « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui. Une relecture du synode 1974 par S.S. Paul VI. Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* », (2^e partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, n° 8, p. 97-107.

DELHAYE, Philippe. (1976), « L'évangélisation chrétienne aujourd'hui. Une relecture du synode 1974 par S.S. Paul VI. Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* », (3^e partie), dans *Esprit et Vie*, vol. 86, n° 9, p. 113-120.

DELOGU, Antonio. (2008), « La phénoménologie de l'agir moral selon Karol Wojtyła », dans *NRT*, n° 130, CNRS, version PDF, p. 573-593.

DE LUBAC, Henri. (1999), *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Cerf, 440 p.

DENEKEN, Michel. (2006), « La mission comme nouvelle évangélisation », dans *Revue des Sciences religieuses*, vol. 80, n° 2, CNRS, version PDF, p. 219-231.

DE THIEULLOY, Guillaume. (2008), « Jacques Maritain et le personnalisme politique de Jean-Paul II », p. 91-102, dans Ronan GUELLEC. (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

DICASTÈRE POUR LA NOUVELLE ÉVANGÉLISATION. (2011), « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne. *Lineamenta* de la XIII^e assemblée générale ordinaire du synode des évêques pour la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne », dans LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (Mai 2011), *L'enjeu d'une nouvelle évangélisation*, n° 2467, Paris, Bayard, p. 422-454.

DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (1975), Jacques POTIN et Charles EHLINGER (trad.), *L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du synode des évêques. Rome, septembre-octobre 1974*, Paris, Le Centurion, 254 p.

DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (2003), *Jean-Paul II*, [CD-ROM, 2003], Paris, Téqui.

DORÉ, Joseph. (1996), « L'enseignement de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* sur l'évangélisation », dans *Documents Épiscopat*, Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France, n° 16, Paris, Épiscopat, 12 p.

D'ORNELLAS, Pierre, Domenico SORRENTINO, Étienne MICHELIN et al. (2005), *Vatican II. De la lettre à l'Esprit : une mission*, Centre Notre-Dame de Vie, Parole et Silence, 218 p.

DULLES, Avery. (2006), "John Paul II and the New Evangelization: What Does it Mean?", p. 2-16, in Ralph MARTIN and Peter WILLIAMSON (edit.). (2006), *John Paul II and the New Evangelization. How You Can Bring the Good News to Others*, Ohio, Servant Books, 324 p.

FISICHELLA, Rino. (2007), « Modernité, postmodernité et christianisme », p. 13-26, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

GEFFRÉ, Claude. (1983), *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 361 p.
 GIGLIONI, Paolo. (2000), “Nuova Evangelizzazione o Evangelizzazione Nuova?” , in *Euntes Docete*, vol. 53, n° 1, CNRS, versión PDF, p. 15-26.

GONZÁLEZ DORADO, Antonio. (1993), “Génesis de la Nueva Evangelización en América Latina”, in *Estudio Agustiniano*, vol. 28, n° 2, CNRS, versión PDF, p. 267-293.

GEFFRÉ, Claude. (2001), *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 173 p.

GORSKI, John F. (2007), “Setting the Theme: How the Church Has Grown in Her Understanding of Mission and Evangelization”, in *Mission*, vol. 14, n° 1, Ottawa, CNRS, version PDF, p. 49-57.

GOUDREAULT, Pierre. (2010), *Chemins d'espérance, pour l'avenir de l'Église*, Montréal, Novalis, 120 p.

GUELLEC, Ronan (dir.). (2008), *Jean-Paul II, pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

GUELLEC, Ronan. (2008), « Le personnalisme intégral de Karol Wojtyła : introduction », p. 7-35, dans Ronan GUELLEC (dir.). (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

GUGGENHEIM, Antoine. (2000), *Liberté et Vérité. Une lecture philosophique de Personne et acte de Karol Wojtyła*, Paris, Parole et Silence, 167 p.

GUGGENHEIM, Antoine. (2011), *Lieu de recherche et de débat pour l'Église et la société*, dans SITE DU COLLÈGE DES BERNARDINS. <http://www.collegedesbernardins.fr/index.php/component/content/article/245.html>, Visité le 30 septembre 2011.

GUGGENHEIM, Antoine. (2011), *Pour un nouvel humanisme. Essai sur la philosophie de Jean-Paul II*, Paris, Parole et Silence, 263 p.

GUMBEL, Nicky. (2007), « Comment devons-nous évangéliser dans une société postmoderne ? Qu'avons-nous appris à travers notre expérience avec les cours Alpha ? », p. 59-78, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme, pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

HATEM, Jad. (2004), *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wojtyla et Henry*, Paris, Harmattan, 163 p.

HATEM, Jad. (2008), « De la rencontre, Gethsémani selon Karol Wojtyla », p. 151-158, dans Ronan GUELLEC. (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

ILLANES, José Luis. (1997), «Perspectivas Para la Nueva Evangelización», in *Scripta Theologica*, vol. 29, n° 3, CNRS, versión PDF, p. 749-770.

JEAN-PAUL II. (1979), « *Redemptor Hominis*. Le Rédempteur de l'homme », Lettre encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 15 janvier 2010.

JEAN-PAUL II. (1979), « *Catechesi Tradendae*. Sur la catéchèse en notre temps », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 18 septembre 2010.

JEAN-PAUL II. (1979), « Homélie aux travailleurs de Nowa Huta », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 15 août 2009.

JEAN-PAUL II. (1979), « *Redemptoris Missio*. La mission du Christ rédempteur », Lettre encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 26 juillet 2010.

JEAN-PAUL II. (1980), « *Dives in Misericordia*. Sur la miséricorde divine », Lettre encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 03 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (1980), « *Dominicae Cena*. Sur le mystère et le culte de la Sainte eucharistie », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 04 juillet 2012.

JEAN-PAUL II. (1981), « *Familiaris Consortio*. Sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 15 mars 2011.

JEAN-PAUL II. (1983), « Pour une nouvelle évangélisation de l'Amérique latine. Discours à la 19^e assemblée plénière du CELAM », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 20 juin 2011.

JEAN-PAUL II. (1984), « *Reconciliatio et Paenitentia*. Sur la réconciliation et la pénitence dans l'Église aujourd'hui », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 14 avril 2011.

JEAN-PAUL II. (1984), « *Redemptionis Donum*. Sur la consécration à la lumière du mystère de la Rédemption », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 02 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (1986), « *Dominum et Vivificantem*. Sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 08 mai 2011.

JEAN-PAUL II. (1986), « Message pour la Journée mondiale des Missions », Message, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/index_fr.htm, Visité le 21 avril 2010.

JEAN-PAUL II. (1987), « *Redemptoris Mater*. Sur la bienheureuse Vierge Marie dans la vie de l'Église en marche », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 07 avril 2011.

JEAN-PAUL II. (1987), « *Sollicitudo Rei Socialis*. À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'encyclique *Populorum Progressio* », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 01 février 2010.

JEAN-PAUL II. (1988), « *Mulieris Dignitatem*. Sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 07 mars 2010.

JEAN-PAUL II. (1988), « *Christifideles Laici*. Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 16 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (1988), « Homélie au stade de l'III à Mulhouse », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 24 novembre 2011.

JEAN-PAUL II. (1989), « L'urgence d'une ré-évangélisation profonde de notre Europe. Discours du pape au VII^e symposium des évêques d'Europe », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 16 janvier 2010.

JEAN-PAUL II. (1990), « *Redemptoris Missio*. Sur la valeur permanente du précepte missionnaire », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 13 octobre 2010.

JEAN-PAUL II. (1991), « *Centisimus Annus*. À l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum* », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 05 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (1991), « L'Esprit dévoile les signes des temps à l'Europe d'aujourd'hui. Homélie d'ouverture de l'assemblée spéciale pour l'Europe du synode des évêques », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 03 octobre 2010.

JEAN-PAUL II. (1991), « L'intervention de la Providence dans les événements de 1991. Discours aux cardinaux et à la Curie romaine », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 04 juillet 2010.

JEAN-PAUL II. (1991), « Message pour la VII^e Journée mondiale de la Jeunesse », Message, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/index_fr.htm, Visité le 27 septembre 2011.

JEAN-PAUL II. (1992), « *Pastores Dabo Vobis*. Sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelle », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 10 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (1992), « Humaniser, par l'Évangile, la société et ses institutions. Discours à l'assemblée plénière du conseil pontifical de la culture », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 11 juin 2011.

JEAN-PAUL II. (1992), « Discours aux présidents des conférences épiscopales d'Europe », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 22 juin 2011.

JEAN-PAUL II. (1993), « *Veritatis Splendor*. Sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 26 septembre 2010.

JEAN-PAUL II. (1993), « Formez des communautés nourries de l'eucharistie et ouvertes au partage. Message au chapitre général des Pères du Saint-Sacrement », Message, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/index_fr.htm, Visité le 05 mars 2011.

JEAN-PAUL II. (1993), « Il existe un lien intime entre eucharistie et évangélisation. Homélie pour la clôture du XIV^e congrès eucharistique international », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 14 août 2010.

JEAN-PAUL II. (1993), « Ouvrez vos vies à la lumière de Jésus-Christ. Homélie pour la canonisation d'Enrique Osso y Cervello », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 31 janvier 2011.

JEAN-PAUL II. (1993), « Ouvrez vos vies à la lumière de Jésus-Christ ! Homélie pour la canonisation d'Enrique Osso y Cervello », Homélie, dans SITE DU VATICAN, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 29 janvier 2010.

JEAN-PAUL II. (1994), « *Tertio Millennio Adveniente*. Sur la préparation du Jubilé de l'An 2000 », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 06 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (1995), « *Evangelium Vitae*. Sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 16 décembre 2010.

JEAN-PAUL II. (1995), « *Ut Unum Sint*. Sur l'engagement œcuménique », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 04 juillet 2012.

JEAN-PAUL II. (1995), « *Ecclesia in Africa*. Sur l'Église d'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 15 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (1995), « Discours à la 34^e congrégation générale de la Compagnie de Jésus », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 05 mai 2011.

JEAN-PAUL II. (1995), « Discours au comité central du grand jubilé de l'an 2000 », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 13 juin 2009.

JEAN-PAUL II. (1995), « La présence missionnaire de l'Église dans un pays qui traverse une crise grave. Discours à Palerme au III^e congrès de l'Église en Italie », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 08 septembre 2010.

JEAN-PAUL II. (1996), « *Operosam Diem*. À l'occasion du XVI^e Centenaire de la mort de saint Ambroise », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 10 août 2010.

JEAN-PAUL II. (1996), « *Vita Consecrata*. Sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 17 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (1996), *Ma vocation don et mystère*, Saint-Céneré, Téqui, 131 p.

JEAN-PAUL II. (1997), « *Divini Amoris Scientia*. Pour la proclamation de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et la Sainte Face Docteur de l'Église », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 09 avril 2010.

JEAN-PAUL II. (1997), « *Laetamur magnore*. Approbation et promulgation de l'édition latine du Catéchisme de l'Église catholique », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 28 février 2010.

JEAN-PAUL II. (1997), « Ne permettez jamais qu'on vous enlève votre dignité de chrétiens ! Homélie lors de la canonisation de saint Jean de Dukla », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 17 juillet 2011.

JEAN-PAUL II. (1998), « *Fides et Ratio*. Sur les rapports entre foi et raison », Encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 29 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (1998), « *Incarnationis Mysterium*. Bulle d'indiction du grand jubilé de l'an 2000 », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 1^{er} octobre 2011.

JEAN-PAUL II. (1999), « *Inter Munera Academicarum*. Le pape Jean-Paul II en perpétuelle mémoire », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 17 décembre 2010.

JEAN-PAUL II. (1999), « *Ecclesia in America*. Sur la rencontre avec le Christ vivant, chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 27 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (1999), « *Ecclesia in Asia*. Sur Jésus-Christ le Sauveur et sa mission d'amour et de service en Asie », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 3 février 2010.

JEAN-PAUL II. (1999), « L'évangélisation des villes est un défi inévitable et urgent. Discours aux évêques de l'Ontario en visite ad limina », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 01 décembre 2011.

JEAN-PAUL II. (2001), « *Novo Millennio Ineunte*. Au terme du grand jubilé de l'an 2000 », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 10 janvier 2010.

JEAN-PAUL II. (2001), « *Ecclesia in Oceania*. Sur Jésus-Christ et les peuples de l'Océanie : suivre son chemin, proclamer la vérité, vivre sa vie », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 08 mars 2010.

JEAN-PAUL II. (2001), « La sérénité et l'espérance chrétiennes face à la haine et à la violence. Homélie pour la béatification de José Aparicio Sanz et de 232 compagnons martyrs espagnols », Homélie, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/index_fr.htm, Visité le 29 juin 2011.

JEAN-PAUL II. (2002), « *Misericordia Dei*. Sur certains aspects de la célébration de la pénitence », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 02 mai 2010.

JEAN-PAUL II. (2002), « *Rosarium Virginis Mariae*. Réflexion pastorale sur la méditation du rosaire », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 15 octobre 2011.

JEAN-PAUL II. (2002) *Repartir du Christ. Un engagement renouvelé de la vie consacrée au troisième millénaire*. Instruction, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20020614_ripartire-da-cristo_fr.html, Visité le 19 janvier 2012.

JEAN-PAUL II. (2002), « La sainteté, cheminement pastoral des évêques. Discours aux évêques nommés au cours des douze derniers mois », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 09 juin 2010.

JEAN-PAUL II. (2002), « Les Caraïbes ont besoin d'une Église missionnaire. Discours aux évêques des Antilles en visite ad limina », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 18 juillet 2010.

JEAN-PAUL II. (2002), « Toujours mieux connaître Marie. Discours aux membres de la VII^e séance publique des académies pontificales », Discours, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/index_fr.htm, Visité le 27 février 2011.

JEAN-PAUL II. (2002), « Un mouvement à l'écoute des besoins de l'homme d'aujourd'hui. Message pour le XX^e anniversaire de la reconnaissance de la Fraternité Communio e Liberazione », Message, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/index_fr.htm, Visité le 19 juillet 2010.

JEAN-PAUL II. (2003), « *Ecclesia de Eucharistia*. Sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Église », Lettre encyclique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/index_fr.htm, Visité le 10 mars 2012.

JEAN-PAUL II. (2003), « *Ecclesia in Europa*. Sur Jésus-Christ vivant dans l'Église, source d'espérance pour l'Europe », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 20 mars 2010.

JEAN-PAUL II. (2003), « *Pastores Grégis*. Pour l'espérance du monde », Exhortation apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/index_fr.htm, Visité le 22 mai 2011.

JEAN-PAUL II. (2004), « *Mane nobiscum Domine*. Réflexion pastorale pour l'année eucharistique », Lettre apostolique, dans SITE DU VATICAN. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/index_fr.htm, Visité le 02 février 2011.

JEAN-PAUL II. (2004), Osservatore romano (trad. 2007), *Homme et femme il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 694 p.

JEAN-PAUL II. (2004), *Levez-vous ! Allons !*, Paris, Plon/Mame, 196 p.

JEAN-PAUL II. (2005), *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 217 p.

JEAN-PAUL II. (2008), *Mon dernier livre de méditations, pour le troisième millénaire*, France, Rocher, 345 p.

LE BOURGEOIS, Pierre. (2010), *Pour annoncer l'Évangile aujourd'hui*, Paris, Salvator, 206 p.

LELLOUCHE, Raphaël. (2008), « Karol Wojtyła : la signification de la personne », p. 39-70, dans Ronan GUELLEC. (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

LESTIENNE, Bernard. (2007), « Le document d'Aparecida, des chemins d'avenir pour l'Église », dans SITE *ALTERINFOS AMÉRICA LATINA*. Diffusion de l'information sur l'Amérique latine, <http://www.alterinfos.org/spip.php?article1493>, Visité le 12 juillet 2011.

LUNEAU, René. (1999), « Les Églises d'Afrique et la nouvelle évangélisation », dans *Theologicum*, vol. 48, CNRS, version PDF, p. 369-382.

LUSTIGER, Jean-Marie, Ivan DIAS, Pierre d'ORNELLAS et al. (2005), *Vous serez mes témoins*, Paris, Parole et Silence, 200 p.

MAILLARD, Jean-Baptiste. (2009), *Dieu est de retour. La nouvelle évangélisation de la France*. Paris, L'œuvre, 380 p.

MAINO, Paolo. (2007), « Postmodernisme dans l'Église ? Le Renouveau charismatique », p. 125-139, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

MARTIN, Ralph and Peter WILLIAMSON (edit.). (2006), *John Paul II and the New Evangelization. How You Can Bring the Good News to Others*, Ohio, Servant, 324 p.

MOENS, Jean-Luc. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Actes du colloque, 5-8 février 2006, Rome, Emmanuel, 224 p.

MOENS, Jean-Luc. (2009), *Paroisses et nouvelle évangélisation. L'apport des mouvements ecclésiaux et nouvelles communautés*, Rome, Emmanuel, 317 p.

MORRISEY, Francis G. (2005), *Les documents pontificaux et de la Curie : leur portée canonique à la lumière du Code de droit canonique de 1983*, Ottawa, Université Saint-Paul, 50 p.

PAUL VI. (1975), *Evangelii Nuntiandi. L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique, Paris, Téqui, 127 p.

PEELMAN, Achiel. (2007), *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Montréal, Novalis, 239 p.

PERINI, Pier Giorgio. (2007), « Cellules d'évangélisation : perspectives pour la paroisse du troisième millénaire », p. 141-152, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

PETIT, Jean-François. (2008), « Le concept de personne selon Karol Wojtyła et Emmanuel Mounier », p. 71-90, dans Ronan GUELLEC. (2008), *Jean-Paul II pape personnaliste. La personne, don et mystère*, Coll. Recherches carmélitaines, Paris, Carmel, 231 p.

PETITCLERC, Jean-Marie. (2007), « Évangéliser les jeunes », p. 41-57, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

PHILIBERT, Jean. (2004), *Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation, lettres encycliques, lettres apostoliques, exhortations apostoliques, exhortations apostoliques postsynodales, homélies, lettres, discours, allocutions, messages, audiences, 1978-2004*, France, [s. n.], non publié, 116 p.

PIACENTINI, Ernesto. (2000), “Annuncio e Cultura Per Una Presenza Missionaria Efficace”, in *Miscellanea Francescana*, vol. 100, n^{os} 3-4, CNRS, versión PDF, p. 642-678.

PLOUX, Jean-Marie. (2005), *Jean-Paul II. Textes essentiels*, Paris, l’Atelier, 268 p.

POUPARD, Paul. (2006), *Le catholicisme au défi des cultures*, Paris, Éditions de Paris, 427 p.

REBELLO, Alex. (1994), “Inculturation Education New Evangelization Today”, in *Euntes Docete*, vol. 47, n^o 2, CNRS, version PDF, p. 167-176.

REVUE DE LA FACULTÉ DE PHILOSOPHIE DE L’INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE. (2009), *Le personnalisme de Jean-Paul II. Sources et enjeux*, Coll. Recherches philosophiques, Tome V, Toulouse, FPICT, 238 p.

REY, Dominique. (2007), « Primat de la grâce et créativité des méthodes d’évangélisation », p. 201-213, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

RIGAL, Jean. (2005), « La Nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite », dans *NRT*, vol. 127, n^o 3, CNRS, version PDF, p. 436-454.

RYLKO, Stanislas. (2007), « Les Journées mondiales de la jeunesse : une singulière intuition de Jean-Paul II pour évangéliser les jeunes », p. 79-94, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

SAINT-PIERRE, Mario. (2008), *Les fondements bibliques de la croissance au service de la nouvelle évangélisation*, Coll. L’Église en croissance, vol. 1, Québec, Néhémie, 281 p.

SNIJDERS, Jan. (1981), “*Evangelii Nuntiandi: The Movement of Minds*”, in *The Clergy Review*, (1977), vol. 62, Rome, [s. n.], version PDF, p. 172-176.

SYNODE DES ÉVÊQUES. (1974), *L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation*, Rome, Le Centurion, 254 p.

TAURAN, Jean-Louis. (2006), « Jean-Paul II un pape au service de la vérité », dans LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE. (Avril 2006), Jean-Paul II. 1^{er} anniversaire de sa mort, n° 2355, p. 303-309.

TÉQUI. (2005), *Les encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 957 p.

TROBAJO DÍAZ, Antonio. (1995), “Boletín Bibliográfico Sobre Nueva Evangelización”, in *Studium Legionense*, n° 36, Italia, CNRS, versión PDF, p. 255-299.

TROBAJO DÍAZ, Antonio. (1998), “Evangelización y Tercer Milenio”, in *Studium Legionense*, n° 39, Italia, CNRS, versión PDF, p. 33-70.

VATICAN II. (1967), « *Apostolicam Actuositatem. L'apostolat des laïcs* » (1965), Décret, p. 491-536, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Textes latin et français, Paris, Centurion, 1 012 p.

VATICAN II. (1967), *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Textes latin et français, Paris, Centurion, 1 012 p.

VATICAN II. (1967), « *Dei Verbum. La révélation divine* » (1965), Constitution, p. 125-146, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Textes latin et français, Paris, Centurion, 1 012 p.

VATICAN II. (1967), « *Gaudium et Spes. L'Église dans le monde de ce temps* » (1965), Constitution, p. 207-348, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations*, Textes latin et français, Paris, Centurion, 1 012 p.

VATICAN II. (1967), « *Lumen Gentium. L'Église* » (1964), Constitution, p. 11-122, dans *Concile œcuménique Vatican II. Constitutions, décrets, déclarations, Textes latin et français*, Paris, Centurion, 1 012 p.

VERMERSCH, Dominique. (2007), « Postmodernité et nouvelle évangélisation : conclusion et perspectives », p. 215-224, dans Jean-Luc MOENS. (2007), *Si Dieu donne son salut à tout homme. Pourquoi évangéliser ? Postmodernité et nouvelle évangélisation*, Rome, Emmanuel, 224 p.

VINGT-TROIS, André. (2008), « Comment l'héritage intellectuel de Jean Paul II peut-il stimuler la mission du chrétien dans la société actuelle ? », dans *Esprit et Vie*, n° 191, 1^{re} quinzaine, version PDF, p. 1-10.

WEIGEL, George. (1999), Philippe BONNET et Sabine BOULONGNE (trad.), *Jean-Paul II. Témoin de l'espérance*, Paris, JC Lattès, 1 173 p.

WOJTYLA, Karol. (1975), Jacques POTIN et Charles EHLINGER (trad.), « Le Document bleu », p. 147-163, dans SYNODE DES ÉVÊQUES. *L'Église des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du synode des évêques. Rome, septembre-octobre 1974*, Paris, Le Centurion, 254 p.

WOJTYLA, Karol. (1978), *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, Paris, Stock, 285 p.

WOJTYLA, Karol. (1980), *En esprit et en vérité*, Paris, Le Centurion, 292 p.

WOJTYLA, Karol. (1981), Henri LOUETTE (trad.), *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en œuvre du concile Vatican II*, Paris, Le Centurion, 355 p.

WOJTYLA, Karol. (1983), *Personne et acte*, Paris, Le Centurion, 343 p.

