

Le décret *Ad gentes* comme vade-mecum de la Nouvelle Évangélisation

Maurice Pivot PSS

Prêtre du diocèse de Lyon et de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Il a enseigné aux séminaires interdiocésains de Lyon, Marseille, Issy-les-Moulineaux et Ouidah (Bénin). Le Père Pivot collabore aux revues « Spiritus » et « Chemins de dialogue » (Institut des Sciences et théologie des religions de Marseille) et travaille avec les Œuvres pontificales missionnaires et le Service de la mission universelle de l'Église et participe à la formation en diverses Églises en Afrique, en particulier le Bénin, la R.D. du Congo, la République du Congo et le Maroc. Il est l'auteur des ouvrages: *Au pays de l'autre. L'étonnante vitalité de la mission* (2009) et *Un nouveau souffle pour la mission* (2000).

Introduction

Comment relire aujourd'hui le décret du concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, à la lumière de tout ce qui s'est déployé autour de la réflexion sur la « nouvelle évangélisation » et de ce qui a préparé cette réflexion ? Même s'il est encore prématuré de le faire avant que ne soient connus tous les documents du synode sur la Nouvelle Évangélisation et que ne soit publiée l'exhortation apostolique qui reprendra l'ensemble des propositions de ce synode, il est déjà possible de percevoir quelques tendances fortes qui s'en dégagent.

1. Les deux éléments de la mission de l'Église dans le message final du synode sur la Nouvelle Évangélisation

Partons d'une expression du message final du Synode au Peuple de Dieu :

« La mission de l'Église ne concerne pas seulement une extension géographique, mais cherche à rejoindre les replis les plus cachés du cœur de nos contemporains pour les porter à la rencontre avec Jésus le Vivant qui se rend présent dans nos communautés »¹.

1.1. Premier élément : transformation et conversion des communautés ecclésiales

Le premier élément de la mission de l'Église, c'est la transformation continue des communautés ecclésiales, dans la mesure où elles sont appelées à être essentiellement des espaces de rencontre, des

« puits de Jacob [...] puits auxquels inviter les hommes et les femmes assoiffés, pour rencontrer Jésus, véritable oasis dans les déserts de la vie »².

Ce qui ainsi est en jeu, c'est la manière dont des communautés vont se laisser façonner par cette rencontre du Christ ; grâce à quoi la nouvelle évangélisation ne sera pas la recherche d'une stratégie,

« comme si l'Évangile était un produit à placer sur le marché des religions, mais (la redécouverte) de la façon dont, dans la vie de Jésus, les personnes se sont approchées de lui et ont été appelées par lui »³.

Le substrat de la nouvelle évangélisation, c'est ainsi des chrétiens qui, pleinement insérés dans une société et une culture, affrontés aux mêmes défis que leurs contemporains, se laissent modeler par l'Évangile et la rencontre du Christ.

« Ils ne se sentent pas intimidés par les conditions des temps (qu'ils vivent). C'est un monde plein de contradictions et de défis, mais il reste création de Dieu, blessé certes par le mal, mais toujours aimé de Dieu, dans lequel peut germer à nouveau la semence de la Parole afin qu'elle donne un fruit neuf. Il n'y a pas de place pour le pessimisme dans les esprits et les cœurs de ceux qui savent que leur Seigneur a vaincu la mort et que son Esprit œuvre avec puissance dans l'histoire »⁴.

¹ Toutes les citations du message final sont faites à partir de *La Documentation catholique* du 2 décembre 2012, p. 1059.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

C'est ainsi en termes de manières d'être, de style, de mode de vie, d'art de vivre que s'exprime ce qui fait le cœur de la nouvelle évangélisation, en laquelle l'Église se laisse elle-même évangéliser en profondeur. Cela permet de comprendre pourquoi le message cite comme les deux premiers lieux de l'évangélisation la famille et la vie consacrée. La vie familiale, parce qu'elle est

« le premier lieu dans lequel l'Évangile se rencontre dans le quotidien de la vie et montre sa capacité à transfigurer les conditions fondamentales de l'existence sous le signe de l'amour »⁵.

La vie consacrée, parce qu'elle est « le signe d'un monde à venir qui relativise tout bien de ce monde », en particulier dans des lieux qui sont aux frontières de la société et de l'Église. C'est toujours de manière d'être dont il est question lorsque le message désigne deux expressions de la vie de foi aujourd'hui plus particulièrement pertinentes. D'une part, « le don et l'expérience de la contemplation ... [qui] insère dans la vie ordinaire des gens [...] des espaces dans lesquels tous puissent se sentir accueillis ».

D'autre part, la place privilégiée

« reconnue aux pauvres dans nos communautés, une place qui n'exclut personne, mais veut être un reflet de la façon dont Jésus s'est lié à eux. Leur présence dans nos communautés est mystérieusement puissante : elle enseigne la fidélité, elle fait comprendre la fragilité de la vie [...] elle conduit au Christ »⁶.

1.1.1. Dans la relecture du concile Vatican II

Recherche d'une nouvelle manière d'être à partir de l'expérience de la rencontre du Christ vivant, cet aspect central mis en relief par le message est aussi celui par lequel aujourd'hui s'exprime la nouveauté du concile Vatican II : « nouvelle manière d'être », « nouveau style », « nouvelle manière de parler et de communiquer », en particulier avec le monde. C'est ce que Jean XXIII avait voulu insuffler dans l'Église, y demandant la réconciliation avec le monde, tel qu'il est et non pas tel qu'il devrait être.

« Vatican II a enseigné beaucoup de choses mais, de manière plus importante, il a insufflé un style de relations qui devra-

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

it prévaloir dans l'Église [...] une comparaison du modèle de son vocabulaire avec celui qu'il voulait remplacer en dévoile l'apport : du commandement à l'invitation, de la loi à l'idéal, de la menace à la persuasion, de la contrainte à la conscience, du monologue au dialogue, des commandements au service, de l'exclusion à l'inclusion, de l'hostilité à l'amitié, du soupçon à la confiance [...] »⁷.

C'est ce qu'un autre auteur met en relief en termes de réforme du langage : « la parole a commencé au Concile à se dire autrement », aussi bien en commençant par un travail autour de la liturgie impliquant « un déplacement dans la manière de concevoir la réception du message et la réponse qu'on lui donne »⁸ – travail qui ainsi préparait la constitution sur la Parole de Dieu – qu'en introduisant progressivement une politique de dialogue impliquant un nouveau style de rapport à la vérité.

1.2. Deuxième élément : Relation de l'Église et du monde

1.2.1. Dans le message final du Synode

Le deuxième élément de la mission de l'Église, c'est la manière dont elle cherche à rejoindre ses contemporains pour leur témoigner de l'Évangile : ce témoignage est déjà donné dans la manière dont l'Église les rejoint et leur parle. Lorsque les *Lineamenta* préparatoires au Synode critiquaient le prosélytisme, l'argument utilisé soulignait la contradiction entre l'attitude du prosélyte et le contenu de l'Évangile dont il voulait témoigner :

« Ceux qui ne croient pas sont transformés (par le prosélytisme) en objets à persuader et non pas considérés comme des interlocuteurs dans le cadre d'un dialogue qui nous voit réunis dans une même humanité et une même recherche de la vérité de notre être »⁹.

Le message final du Synode respire la conviction que « l'amour du Christ est ce qui façonne l'Histoire en profondeur », et il le manifeste en cherchant en quoi les défis centraux de notre temps peuvent devenir

⁷ J. O'Malley, *Vatican II ou la réconciliation de l'Église avec le monde*, « Études », v. 417, n. 3, septembre 2012, p. 221.

⁸ G. Lafont, *Imaginer l'Église catholique*, Paris 1995, p. 88.

⁹ *La Documentation catholique* du 2 décembre 2012, p. 1059.

des lieux d'accueil de l'Évangile et des chances pour une nouvelle humanisation de l'humanité.

1.2.2. Dans la relecture de *Ad gentes*

Cette relecture de *Ad gentes* peut être comparée à celle qui prévalait dans les années qui ont suivi le Concile.

a) Première réception

Qui est responsable de l'activité missionnaire dans l'Église ? Au moment où s'élabore le décret sur l'activité missionnaire, au concile Vatican II, c'est cette question qui suscite les débats les plus vigoureux : est-ce le Pape aidé par la Congrégation de la Propagande pour la foi, ou bien l'ensemble des évêques ?

« L'avenir de la Congrégation constituait une pomme de discorde, et beaucoup d'évêques faisaient campagne pour qu'elle fût restructurée dans le but de rendre ses procédures plus collégiales, sa composition plus internationale et ses directives moins prescriptives »¹⁰.

L'enjeu de ce débat, en dehors des questions trop humaines de pouvoir, est double. Le premier enjeu est apparu lors des échanges autour du schéma sur la liturgie : autour de la question de l'usage de la langue vernaculaire dans la liturgie, c'était la question de l'ajustement aux cultures et aux situations locales qui était sous-jacente. L'œuvre de réforme liée à l'événement du Concile était ainsi polarisée par la visée missionnaire.

L'autre enjeu était plus directement ecclésiologique. La mission n'est plus seulement une activité parmi d'autres, elle est constitutive de l'être même de l'Église. L'Église est constituée dans l'événement du Christ par lequel Dieu se rend présent à l'humanité d'une manière radicalement nouvelle ; elle est appelée à être signe et sacrement de l'événement du règne de Dieu qui se fait proche ; elle est ainsi toute entière traversée par la dynamique missionnaire qui a en Dieu sa source.

b) Réception aujourd'hui

Selon cette perspective, la première réception du décret est une réception des fondements doctrinaux de la mission tels qu'ils sont ex-

¹⁰ J. O'Malley, *L'événement Vatican II*, Lessius 2012, p. 370.

posés dans sa première partie (1 à 10)¹¹. Sa seconde réception par contre déploie une réflexion autour de l'œuvre missionnaire, en particulier les paragraphes 11 et 12 sur le témoignage de vie et de charité, et ceci en lien avec la Constitution *Gaudium et spes* : l'activité missionnaire de l'Église se comprend alors à l'intérieur de cette solidarité de la communauté des chrétiens avec le genre humain et son histoire (*Gaudium et spes* 1).

Cette nouvelle réception exprime ainsi ce qui selon elle constitue la cohérence de l'ensemble des documents :

« chacun pour sa part [...] et tous participent de l'effort du Concile pour recueillir du Christ [...] la réponse à la grande question de l'existence et la rendre accessible en vérité au monde contemporain [...] „dans la condition mortelle, que signifie vivre ?” [...] Vatican II n'a pas été convoqué pour affronter directement des questions doctrinales controversées..., [mais] pour refléter plus complètement dans ce monde moderne la lumière de Dieu qui rayonne sur la face du Christ ressuscité »¹².

2. Les deux versants de l'Évangélisation

On comprend mieux alors l'articulation de ces deux versants de l'œuvre missionnaire :

- le versant de la conversion de l'Église, de la transformation interne de la vie ecclésiale : c'est en effet dans ce travail de l'Église sur elle-même qu'elle peut faire l'expérience d'où pourra naître sa parole ;
- le versant du service de notre humanité, pensé et vécu comme service de la vérité de la vie humaine.

Ces deux versants sont en dépendance réciproque, en fécondation réciproque : le processus de conversion se nourrit dans l'Église de son aptitude à dialoguer avec ce qui n'est pas elle « en vertu de son incomplétude essentielle, la foi chrétienne ne se déploie dans l'histoire que par la grâce d'heureuses rencontres avec ces „autres” qui font venir au jour ses possibilités encore inaccomplies »¹³.

¹¹ Et ceci en cohérence avec la réflexion sur le mystère de l'Église et la constitution *Lumen gentium*.

¹² E. Michelin, *Documents Épiscopaux*, n. 9-10, 2012, p. 12-15.

¹³ H.-J. Gagey, *La Dimension ecclésiale de la foi aujourd'hui*, « Recherches de Science Religieuse », octobre 2012, p. 503.

2.1. Premier versant : La transformation interne de la vie ecclésiale aujourd'hui

Trois axes d'une transformation interne de la vie ecclésiale.

Le premier axe, lié à la figure de Jean XXIII, est celui d'une Église se laissant façonner par l'amour de Dieu, devenant « corps de la charité de Dieu dans l'humanité », comme Benoît XVI l'a déployé dans ses exhortations. Le second axe est celui d'une Église ouverte au dialogue par son accueil du travail de la Parole de Dieu, visée qui a trouvé son point d'orgue dans le synode sur la Parole de Dieu et l'exhortation *Verbum Domini*. Une Église qui, dans sa pratique de vie et de dialogue, se laisse travailler par l'amplitude universelle de la singularité du Christ. Le troisième axe est celui de la singularité et de l'universalité dans la vie ecclésiale.

2.1.1. Premier axe : l'Église comme œuvre de l'Esprit Saint et la vocation universelle à la sainteté dans l'Église. Le primat de l'amour

C'est un vigoureux infléchissement d'une conscience ecclésiale qu'expriment les exhortations apostoliques de Benoît XVI *Deus caritas est* et *Caritas in veritate* : dans le service de la charité, dans le service de la relation de l'Amour en sa source, c'est

« la nature profonde de l'Église (qui) s'exprime [...]. La charité n'est pas pour l'Église une sorte d'activité d'assistance sociale qu'on pourrait aussi laisser à d'autres, mais elle appartient à sa nature, elle est l'expression de son essence elle-même, à laquelle elle ne peut renoncer » (*Deus caritas est* 25).

La tâche fondamentale de l'Église est de donner corps à la charité dans l'humanité, d'une charité qui « est d'abord la caractéristique essentielle de la relation du Père au Fils, du Fils à ses disciples, des disciples entre eux, avant d'être un impératif éthique »¹⁴.

C'est cet infléchissement qui conduit à mettre en relief, au centre du mystère de l'Église, dans son être et sa mission, la vocation à la sainteté, et déjà à relire *Lumen gentium* et *Ad gentes* à partir du § 9 et des § 39 à 42 de *Lumen gentium* ; sainteté qui s'identifie à la perfection de la charité, répandue dans le cœur de tous par l'Esprit Saint. « La sainteté est le premier don et la première vocation de l'Église, comme elle

¹⁴ G. Médevielle, *Les Fins dernières*, DDB 2008, p. 158.

est aussi son achèvement eschatologique »¹⁵. Cet axe central reflète ainsi la présence fondamentale et constante de l'Esprit Saint dans l'Église : l'Esprit est « Celui qui est réellement le *lien social* de l'Église, l'auteur de sa communion et de sa cohérence »¹⁶.

Ceci entraîne une double conséquence quant au sens de la mission.

Et tout d'abord quant à sa finalité : l'Église est « envoyée par le Christ pour manifester et communiquer la charité de Dieu à tous les hommes et toutes les nations » (*Ad gentes* 10) ; et c'est dans la communication de cette charité que les hommes percevront « le sens authentique de la vie humaine et le lien universel de communion entre les hommes » (11). L'objectif de la mission devient ainsi le service de la vocation de toute l'humanité, qui se découvre à partir de ses deux pôles, le service de la dignité humaine, impliquant la promotion d'une vie plus humaine, et le service de la vie fraternelle, dans la perspective de l'unité du genre humain : il s'agit ainsi d'aider le monde à trouver sa véritable figure.

Cette finalité est d'autant mieux mise en relief qu'elle est comprise sur l'horizon de la substitution, dans l'Église, du primat de la charité au primat de la vérité, substitution qu'un théologien contemporain relie à l'apport singulier de Jean XXIII :

« ce que vous ne saviez plus, c'est que l'amour sauve et que la vérité authentique naît de l'amour et des procédures d'écoute et de parole qui en jaillissent. [...] L'attitude de Jean XXIII nous invite à nuancer le primat socratique et platonicien du vrai, qui définit peut-être trop l'atmosphère de la théologie depuis les débuts, et à considérer plutôt le primat du bien. [...] C'est le vrai, certes, qui donne à l'amour sa lucidité, mais il a toujours un caractère incomplet et provisoire ; il est toujours en quête de plus et de mieux. [...] L'impulsion de l'amour peut aller plus loin que la perception du vrai et, en ce sens, inviter l'intelligence à améliorer la vérité. Sur ce point précis, l'enseignement de Jean XXIII me paraît une pierre milliaire dans le développement de la Tradition vivante de l'Église »¹⁷.

Et, d'autre part, quant à l'être de l'Église impliquée dans l'œuvre de la mission : l'Église naît de l'amour frontal, l'amour Source, la charité de Dieu le Père. C'est cette Source qui la constitue comme missionnaire, appelée à être réceptacle de la bonté de Dieu pour le service de

¹⁵ Gh. Laffont, *L'Église en travail de réforme*, Cerf 2011, p. 109.

¹⁶ Id., *Imaginer l'Église catholique*, Cerf 1995, p. 132.

¹⁷ Gh. Lafont, *L'Église...*, op. cit., p. 162-163.

l'humanité. C'est cela qui s'exprime dans l'expression *l'Église comme le sacrement*, sacrement à travers lequel se communique la charité divine. Et c'est cette réalité qui fait de l'Église une Église en travail constant de réforme, d'ajustement à cette charité qui vient à elle. C'est dans la mesure où l'Église entre ainsi dans cette dynamique de conversion qu'elle peut être préservée de devenir une institution totalitaire qui aurait la prétention de savoir ce qui est bien pour l'homme et de le lui imposer. C'est là le processus qui risque de se mettre en place dans toute forme de lutte contre l'injustice :

« Nous luttons contre des injustices qui réclament vengeance [...]. Cette indignation peut finir par se nourrir de la haine envers ceux qui soutiennent cette injustice ou en sont les complices – ce qui alimente notre sentiment de supériorité qui nous convainc que nous ne sommes pas les instruments ou les complices du mal »¹⁸.

C'est alors que le dialogue peut laisser place à la croisade. Penser l'Église comme celle qui ne cesse de se réformer pour mieux accueillir la Bonté qui vient de Dieu lui permet d'entrer en dialogue avec d'autres qui sont dans cette même recherche. Ceci est d'autant plus important que les grands totalitarismes du XXe siècle se sont bien souvent fondés dans la tentation de construire des sociétés autour du bien tel que les promoteurs ont décrété qu'il devait être et, pour cela, d'extirper tout le mal identifié aux ennemis de ce prétendu bien¹⁹.

2.1.2. Deuxième axe. L'Église qui, dans son apprentissage de l'écoute de la Parole de Dieu, apprend à se faire dialogue

La pratique du dialogue dans l'Église a été la cause d'une transformation profonde de l'Église et de sa manière d'être dans l'humanité : dialogues divers, œcuménique, interreligieux, interculturel, etc. Cette pratique s'est mise en place dans le même temps où l'Église apprenait à redonner une place centrale à sa relation à la Parole de Dieu.

a) Le fondement théologique de la pratique du dialogue

C'est l'apprentissage d'une vie chrétienne et ecclésiale de plus en plus liée à l'accueil et à l'écoute de la Parole de Dieu qui donne son

¹⁸ Ch. Taylor, *L'Âge séculier*, Seuil 2011, p. 1179.

¹⁹ Cf. en particulier les analyses de T. Todorov, [in :] Id., *Le Siècle des totalitarismes*, Laffont 2010.

fondement théologique à la pratique du dialogue dans l'Église. C'est en effet cette

« Parole divine qui introduit chacun de nous dans un dialogue avec le Seigneur... C'est ainsi que la parole que l'homme adresse à Dieu devient à son tour Parole de Dieu, confirmant le caractère dialogal de toute la révélation chrétienne. Toute l'existence de l'homme devient, dans cette perspective, un dialogue avec Dieu qui parle et écoute, qui appelle et engage notre vie »²⁰.

C'est dans ce dialogue vécu au quotidien, dans cette relation, vitale et vivante, sans cesse réactualisée, que s'enracine le processus de conversion qui ouvre la vie ecclésiale aux diverses formes de dialogues dans lesquelles elle s'engage²¹.

b) La pratique du dialogue comme témoignage de foi

Dans la vie ecclésiale, le fait de chercher à entrer en dialogue est d'abord de l'ordre du témoignage de foi, porté au don de Dieu qui nous précède en ceux avec qui le dialogue se noue. Ce que porte ce témoignage a souvent été exprimé dans ces termes : nous dialoguons parce que c'est grâce à lui et en lui que pourra se faire le discernement de ce que l'Esprit Saint inscrit de la Parole de Dieu en chacun. Comme le dit le Document du Groupe des Dombes : « nous sommes invités à reconnaître avec émerveillement ce que Dieu donne déjà... à telle ou telle communauté chrétienne qui n'est pas la „mienne” »²².

Aujourd'hui, une autre forme d'expression de ce témoignage de foi s'impose : les protagonistes découvrent par le dialogue ce qui, en eux, manque à l'accueil du don de Dieu ; c'est par le dialogue que l'Esprit creuse en nous l'attente et le désir du don de Dieu en même temps qu'il nous permet de discerner tout ce qui nous en éloigne ou nous en détourne. Dans la perspective œcuménique du même document, lorsque ces Églises prient ensemble « donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour », elles ne peuvent « prier Dieu pour leur pain sans le prier pour le pain des pauvres et sans se battre pour le pain des pauvres... Sur ce point, nos Églises sont proches les unes des autres. Face à la faim, elles sont dans le même dénuement » (§ 178). En marche

²⁰ *Verbum Domini*, p. 24

²¹ Groupe des Dombes, *Vous donc, priez ainsi. Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Bayard 2011.

²² Id., p. 173.

vers l'hospitalité eucharistique, elles ont déjà à vivre ensemble le jeûne eucharistique.

C'est dans une perspective différente, mais pourtant analogue, que peut se penser le dialogue entre chrétiens et agnostiques, ou entre chrétiens et athées ; le dialogue y devient témoignage de foi de chrétiens qui entrent en dialogue pour mieux percevoir concrètement comment recevoir le don de Dieu comme un don et non pas comme une réalité « naturelle », qui va de soi – ce que Madeleine Delbrêl appelle la « naturalisation de la foi ». Cette naturalisation se produit là où prédomine une foi vécue dans l'appartenance à une société ou à une famille ; c'est une foi dans laquelle « Dieu est réduit à n'être qu'un dû, toile de fond de notre vie, [...] une idée quand nous parlons de lui, [...] notre propriété »²³. Et dans cette perspective, « nous ne nous rendons pas compte de ce que serait l'absence de Dieu pour nous, donc nous ne nous rendons pas compte de ce qu'elle est pour les autres [...]. Quand on n'a pas le sens du don de Dieu, don de sa révélation, don de sa Vie, on ne peut avoir le sens de l'athée »²⁴. C'est ce que Benoît XVI attend du dialogue avec les agnostiques, comme il le dit, mais aussi comme il l'a pratiqué lui-même à maintes reprises.

« (Dans) le dialogue intellectuel entre agnostiques et croyants, tous les deux ont besoin l'un de l'autre : l'agnostique ne se satisfait pas de ne pas savoir si Dieu existe ou non, mais il doit être en quête et sentir le grand héritage de la foi ; le catholique ne peut pas se contenter d'avoir la foi, mais doit être davantage encore à la recherche de Dieu et, en dialogue avec les autres, réapprendre Dieu de manière plus profonde »²⁵.

c) La pratique du dialogue au service de l'unité de la vocation de l'humanité

Autre facette de ce sillon, c'est l'horizon donné à toute forme de dialogue : le dialogue de Dieu avec l'humanité. La volonté d'ouvrir dans la foi et dans l'Eglise des espaces de dialogue où tous puissent se retrouver est une autre forme de témoignage : foi en ce que chaque femme, chaque homme est créé à l'image de Dieu, avec tout ce qu'implique cette foi comme attitude de respect créateur vis-à-vis de toute

²³ M. Delbrêl, *Athéismes et évangélisation*, Nouvelle Cité 2011.

²⁴ Id.

²⁵ Interview dans le voyage en République tchèque, *La Documentation Catholique*, 1^{er} novembre 2009, p. 958.

personne humaine et, d'autre part, foi en l'unité de la famille humaine, avec tout ce qu'elle implique de solidarité fondée sur la destination universelle des biens de l'univers créé. C'est ce qui donne comme horizon nécessaire à tout dialogue la confrontation de chacun et de tous aux grandes énigmes de l'existence humaine.

2.1.3. Troisième axe. Singularité et universalité dans la vie ecclésiale

Nous sommes dans une Église qui aujourd'hui se transforme en profondeur dans sa manière d'être, en elle-même et dans son rapport à l'humanité. Et ceci, d'une part, par la multiplicité des dialogues qui s'engagent entre Église et société et, d'autre part, par la diversité des échanges entre Églises du monde entier.

D'une part la pratique d'un dialogue sous des formes diverses : œcuménique, interreligieux, interculturel, entre hommes chercheurs de vérité, pratique qui navigue entre les écueils d'un pluralisme mou, d'une tolérance irrespectueuse de l'altérité de l'autre et de la tentation d'une réaffirmation identitaire. D'autre part, l'amplification des échanges entre Églises, Églises locales, régionales, continentales, qui pose la question de la gestion des différences, qui ne conduise pas à une simple juxtaposition des différences ou à un relativisme rendant difficile un vivre ensemble et, en fin de compte, l'unité de la foi. C'est en particulier à partir de cette double réalité que s'approfondit la réflexion sur une manière d'être et d'entrer en relation qui articule la singularité de l'appel, de la vocation de chacun et l'universalité du dessein de Dieu. C'est une réflexion qui associe une réflexion théologique sur « l'amplitude universelle de la singularité du Christ » - la médiation du Christ - à une réflexion anthropologique sur l'universalité de l'être humain.

a) Quelle universalité de la médiation du Christ ?

C'est autour de la question de la médiation du Christ dans l'œuvre du salut que s'est bien souvent cristallisée la réflexion sur l'articulation singulier-universel. En effet, comment est-il possible pour un chrétien d'entrer dans un dialogue interreligieux et interculturel si la référence dernière est « le Christ-Vérité » ? Cette relation au Christ n'annule-t-elle pas la possibilité d'un véritable dialogue, dans lequel chacun est amené à engager sa propre recherche de la vérité ? C'est dans cette perspective que certaines théologies se sont livrées à des dissociations

ruineuses du mystère du Christ : dissociation du Jésus de l'histoire, situé du côté de la particularité, et du Christ de la foi, à résonance universelle ; dissociation entre la mort historique de Jésus, saisie dans sa particularité, et la Résurrection ouvrant à l'universalité, ou dissociation entre Jésus et le Verbe éternel, en rapportant « l'universalité de l'action salvifique du Christ au Verbe éternel, tandis que la particularité de Jésus afférente à la chair juive ne serait contractée par le Verbe que pour la seule économie judéo-chrétienne »²⁶.

b) Quelle universalité de l'être humain ?

Refuser ces dissociations, ce n'est pas seulement nécessaire pour respecter le mystère de Jésus le Christ. Cela nous contraint d'abord à bien penser l'idée d'homme telle qu'elle fonde le sens de l'humanisme. L'universalité de l'être humain relève-t-elle d'une identité de nature ou d'un certain nombre de critères communs ? Ou bien s'enracine-t-elle plutôt dans la capacité de chacun d'entrer en relation avec tout autre, saisi dans sa plus grande singularité ?

« Il n'est donc d'humanisme que dans l'accord entre singularités. Celles-ci conviennent par leurs différences mêmes, car vouloir qu'elles conviennent en quelque terme commun reviendrait d'une part à présupposer ce en quoi elles doivent convenir, d'autre part à mettre au second plan l'essentiel qui est précisément ce que chacun a d'irremplaçable, d'unique, d'exprimable, bref sa singularité »²⁷.

Il y a dans cette réflexion le refus de cet humanisme fondé sur une « religion du semblable » (selon l'expression de C. Taylor) la dignité humaine y resterait abstraitement définie à partir d'une égalité formelle de l'ensemble des hommes. Cette réflexion ouvre à un humanisme lié à une « religion du prochain », en laquelle chacun a en lui la capacité de se faire le prochain de tout autre saisi dans sa singularité radicale. « Si un homme mérite le nom *d'uomo universale* », ce n'est pas parce qu'il réunirait sur une seule tête toutes les perfections créées par Dieu pour les humains, mais par sa capacité d'être tout à tous par les multiples facettes de sa personnalité »²⁸. Lorsque donc nous voulons

²⁶ E. Durand, *L'universelle amplitude de la singularité du Christ Jésus*, [in :] *De Jésus à Jésus-Christ. Christ dans l'histoire*, Mame-Desclée 2011 – article dont nous nous inspirons pour les réflexions qui suivent.

²⁷ P. Herquard, cité par l'article d'E. Durand, p. 101.

²⁸ Id., p. 102.

préserver notre identité sur le mode du rejet d'autrui, nous la mutilons, « car nous sommes en réalité coupés d'une part de nous-mêmes par le refus du différent »²⁹.

c) Singularités et particularités

Nous parlons de « singularité » ; cela implique la distinction entre ce qui est de l'ordre des particularités et ce qui est de l'ordre de la singularité. Les particularités sont d'ordre factuel ; elles sont l'ensemble des différences par lesquelles des êtres humains se ressemblent et se distinguent. La singularité, elle, se situe au niveau de la manière dont chacun, de façon unique, assume ces particularités, les prend en charge, en répond devant Dieu et devant les autres. C'est à ce niveau que se comprend la dimension universelle de tout être humain, dans sa capacité à entrer en relation avec l'autre dans sa singularité et dans sa manière d'assumer ses différences et ses particularités. La mise en œuvre de cette capacité contribue alors à permettre à chacun de découvrir d'autres dimensions de sa personnalité restées jusqu'ici à l'état latent, mais aussi ce qui en lui a besoin de la relation à l'autre pour devenir ce qu'il est appelé à être.

« Ce n'est pas seulement, voire pas du tout, l'accomplissement d'un très haut niveau de l'humanité, orné de toutes les qualités et synthétisant de multiples différences, qui rend un homme ouvert à l'universel et susceptible d'une empathie supérieure, mais la disponibilité acquise par la traversée des multiples états interhumains »³⁰.

Ce qui nous permet de désigner ce sillon comme un chemin de pauvreté.

d) Retour à la médiation du Christ

Nous pouvons entendre dans cette perspective une « inspiration christologique ». C'est la pensée du mystère du Christ qui ouvre à cette réflexion sur l'humanisme. Elle libère en même temps l'unicité de la médiation du Christ d'une prétention totalisante qui annulerait en fin de compte toute démarche de dialogue. C'est par la médiation du Christ que nous pouvons aller jusqu'au bout d'une reconnaissance de l'autre dans sa singularité, dans ce qu'il est et est appelé à être ; c'est par

²⁹ Id.

³⁰ Id. p. 103.

la médiation du Christ que peut être remis notre péché, celui qui nous conduit à prendre possession de l'autre, à pénétrer en lui par la violence, la jalousie ou le mensonge ; c'est par la médiation du Christ que nous pouvons reconnaître ce qui en lui est don de Dieu. « Je te loue, Père, de ce que tu as révélé aux tout petits » (Mt 11,25). Et cette médiation du Christ s'exerce au fur et à mesure que nous accueillons le Christ dans la singularité de sa vie dans les récits qui nous en sont donnés. Alors celle-ci ne nous rejoint pas sous la forme d'un modèle qu'il nous faudrait imiter, mais sous la forme de multiples appels provenant de nombreux détails concrets de la vie et de la mort de Jésus et nous rejoignant dans notre singularité : c'est ce que nous dit la pratique de la *lectio divina*.

2.2. Deuxième versant

S'il y a un trait du Concile qui aujourd'hui est particulièrement mis en relief, c'est que l'Église, dans sa relation au monde, ne donne vraiment que si elle reçoit. « Si l'Église veut être quelque chose pour le monde, le monde doit être quelque chose pour elle ; si elle prétend lui donner, il faut qu'elle en reçoive »³¹. Ceci était déjà affirmé dans *Ad gentes* (11 et 12), en particulier

« les disciples du Christ, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux, afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue sincère et patient, quelles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations » (31).

C'était déjà la perspective de *Gaudium et spes*, affirmant « Tout en aidant le monde et tout en recevant beaucoup... » (45). C'est là une nouveauté essentielle introduite par le Concile, cette perspective sacramentelle introduite pour qualifier le rôle de l'Église et « qui dit sacrement dit relation et donc dialogue. Et qui dit dialogue dit échange et donc réciprocité »³². L'Église est ainsi appelée à marcher sur la route du Christ et sur la route des hommes (Cf. Jean-Paul II, *Redemptor hominis*). L'Église, qui se reçoit de Dieu et est en route avec lui, est

« en relation avec son environnement social, ses contemporains, parmi lesquels elle est en route et nécessairement en échange, en conversation, parfois en confrontation et, en tout cas, en relation.

³¹ J.-F. Chiron, *Pourquoi l'Église*, « Recherches de Science Religieuse », oct.-déc. 2012, p. 553.

³² Id. p. 554.

C'est dans cette pérégrination qu'elle s'enrichit de son environnement, dans la culture ambiante dont elle reçoit des références, représentations et valeurs humaines de celles-ci et de sa charge humanisante et en même temps, dans cet échange, elle donne, mais elle ne donne que dans l'échange [...]. L'Église se fait conversation, elle ne peut pas dès lors ne pas se mettre en situation d'accueil de la culture présente avec son impératif d'accomplissement de soi [...]. L'Église n'est pas simplement là pour donner des raisons de croire ou d'espérer. Elle ne pourra donner que si elle s'ouvre à l'altérité de la culture et se laisse toucher, altérer par elle. Elle est appelée à se laisser accueillir dans les lieux de l'autre. C'est dans cet échange avec le monde, par cette relation interactive où l'Église a une incidence sur le monde autant que celui-ci sur celle-là [...]. Que s'éprouve le caractère intrinsèquement relationnel du peuple de Dieu au cœur de l'histoire »³³.

C'est sur l'horizon de cet échange entre Église et monde que le service de l'homme par l'Évangile va aujourd'hui prendre la forme d'une expérience personnalisante. Nous sommes dans une société européenne qui s'interprète à partir de la place centrale qu'occupe l'individu, engagé sur un chemin individuel, déconnecté de la relation aux autres et du rapport à la société. D'où ce défi premier de l'homme européen, une reconstruction de son individualité autour de sa relation à lui-même et à l'autre et du lien social. D'où l'appel à la charge humanisante de l'Évangile dans ce triple domaine.

2.2.1. La nouvelle évangélisation comme service de la relation de chacun à sa liberté

Reprenons cette question à partir de la question de l'identité, qui s'est invité comme un thème central dans nos sociétés occidentales.

« Tant que l'identité se recevait simplement par la naissance et qu'elle se laissait définir avec limpidité par l'appartenance à une classe, à une nation, à une culture ou à un territoire étroitement circonscrit, nul n'y prêtait attention. Mais voici l'identité, synonyme de continuité, devenue fluide, insaisissable. La réponse à la question „qui suis-je ?” passe désormais par l'inventaire précaire et jamais achevé de soi, source d'une quête consciente, incessamment reprise, au sein d'un environnement

³³ A. Borras, *À l'âge du renoncement*, « Recherches de Science Religieuse », oct.-déc. 2012, p. 551.

toujours plus instable et aux dimensions toujours plus vastes. L'identité a accédé au rang de catégorie dès l'instant où elle est devenue problème³⁴ ».

Nous pouvons aujourd'hui découvrir la double réponse donnée à ce problème : soit une crispation identitaire sur la nation pensée sur le mode de l'exclusion, sur une portion de territoire liée à une nostalgie régionaliste, sur une culture que l'on cherche à retrouver dans sa pureté ; soit le rattachement à une communauté à laquelle il est demandé de fournir une identité d'emprunt.

Si la foi chrétienne a toujours été porteuse d'une culture de l'appel adressé à la liberté, c'est avec un tout nouveau relief que ceci se manifeste aujourd'hui. Lorsque l'exhortation *Verbum Domini* déploie la dimension missionnaire de la Parole de Dieu, elle s'appuie en particulier sur la capacité qu'a la Parole d'éveiller, de soutenir et d'accompagner la liberté, en particulier là où elle se fait promesse, appel, fondation. C'est la « promesse d'être soi » qui ouvre un chemin, c'est l'appel qui rejoint chacun dans sa singularité, c'est la parole qui, « éveillant chaque matin le disciple », accompagne la patiente découverte de la germination de la liberté au sein même des pesanteurs et des déterminismes. C'est à la fin d'une vie que bien souvent le vrai visage d'une vocation se découvre³⁵. Le cœur de l'Ancien Testament se découvre dans l'épreuve de l'exil, là où l'identité du peuple d'Israël ne peut plus s'appuyer sur une terre, un temple ou un roi, mais seulement sur le travail de la Parole qui donne au peuple sa mission parmi les nations. Et lorsque *Verbum Domini* désigne quelques groupes humains que privilégie l'annonce de l'Évangile, ce sont ceux pour lesquels la Parole de Dieu sera plus directement fondatrice : les jeunes, les migrants, ceux qui souffrent, les pauvres.

Le concile Vatican II l'a pleinement remis en relief : on a pu dire que l'axe central de la méditation conciliaire sur l'Église était celui de la vocation universelle à la sainteté³⁶. L'Église est appelée à être dans l'humanité le signe et la réalisation en germe de l'appel de tous à la sainteté, qui permette au monde de trouver sa vraie figure, celle d'un monde créé pour être « celui en qui Dieu dépose ses bienfaits » (St Irénée), celui que la bonté de Dieu façonne, dans toutes les dimensions d'une vie humaine ordinaire.

³⁴ B. Bourguine, *La promesse d'être soi*, « Revue théologique de Louvain », 2011, p. 3.

³⁵ Cf. Th. de Lisieux, « Ma vocation c'est l'amour ».

³⁶ G. Lafont, *L'Église en travail de réforme*, Cerf 2011.

2.2.2. La nouvelle évangélisation comme service de la relation à l'autre

L'annonce de l'Évangile constitue chacun en ce qu'il a d'unique, en même temps qu'elle le constitue dans sa relation à l'autre.

« L'Évangile n'est pas une abstraction collective. L'Évangile, c'est chacun qui doit le recevoir... Le Royaume des cieux est l'amour personnel, dans le Christ, de Dieu pour chacun de nous et de chacun d'entre nous pour chacun des autres »³⁷.

Deux aspects de cette dimension sont à souligner aujourd'hui.

Le premier se relie à ce que nous avons déjà rencontré, la foi chrétienne comme « religion du prochain ». « Qui est image de Dieu ? Chacun, lorsqu'il est regardé selon la charité [...]. Le prochain n'est ni le semblable, ni l'autre homme, il n'appelle aucune phénoménologie subtile du même et de l'autre. Il est celui que l'on rencontre »³⁸.

C'est là où se fait la différence avec une religion du semblable qui sous-tend certaines formes d'humanitarisme. La relation à l'autre se fait alors apprentissage de la rencontre de « quiconque », jusqu'au point où il sera reconnu dans la singularité de ce qu'il est appelé à être.

« On pourrait dire que le croyant qui rencontre le Christ découvre une autre logique qui le rend un peu plus libre vis-à-vis de deux réflexes extrêmement profonds, indéracinables et toujours apparentés : ceux de la défense et de la promotion de soi. Le premier tend à s'emparer de tout ce qui structure la réalité, comme d'un bouclier derrière lequel s'abriter des agressions possibles. Le second cherche, à partir de la conscience de la singularité que chacun a en propre, à revendiquer un pouvoir sur le monde et ceux qui le peuplent. [...] Celui qui a reçu le passage du Christ comme une bonne nouvelle pour lui s'entend appelé à accepter sa singularité non plus comme une spécificité qu'il aurait à défendre ou à imposer, mais comme un don qu'il retrouve dans une relation : le don que Dieu lui fait d'être lui-même, en l'envoyant reconnaître dans la rencontre des autres qui il est, la note inimitable que lui seul porte »³⁹.

³⁷ M. Delbrêl, *Nous autres gens des rues*, Paris 1966, p. 112.

³⁸ P. Manent, *Le regard politique*, Paris 2010, p. 223.

³⁹ E. Grieu, [in :] Ph. Bacq et Ch. Théobald (dir.), *Passeurs d'Évangile*, Paris 2008, p. 137-138.

Dans le prolongement de ce premier aspect, le second articule singularité et universalité dans la rencontre. C'est cet aspect que nous avons déjà rencontré dans la réflexion sur l'unique médiation du Christ. C'est dans sa capacité à s'ouvrir à l'autre dans sa singularité, en même temps que dans les divers éléments de ce qui le constitue comme être humain, que chacun découvre progressivement sa propre identité. Tout manque d'ouverture à l'autre y devient un reniement d'une partie de soi-même. Encore faut-il que cela soit compris dans une perspective autre que celle d'un « enrichissement » de chacun à partir des richesses des autres, perspective d'accumulation ; bien plutôt dans une perspective où l'expérience de ce qui nous sépare devient un lien fécondant, chacun découvrant, dans la limite que l'autre lui oppose, sa propre pauvreté comme ce qui est appelé à devenir un « désert fertile ».

2.2.3. La nouvelle évangélisation comme service du lien social

Comment aujourd'hui la nouvelle évangélisation peut-elle apporter sa contribution à la restauration du lien social en Europe ? Le débat sur l'héritage chrétien de l'Europe a détourné, particulièrement en France, le regard d'enjeux essentiels. Il s'est, en effet, centré sur une opposition entre héritage des Lumières et héritage chrétien, là où l'enjeu primordial est celui de la manière d'assumer son héritage : que signifie « faire mémoire d'un héritage » de telle sorte que cela permette d'affronter l'avenir ? Or nous sommes dans des sociétés qui ont désappris à assumer leur héritage ; tout d'abord parce qu'elles se sont peu à peu construites autour d'une logique du contrat social, sans référence à une transcendance, à ce qui vient de plus loin que l'homme dans sa situation actuelle. Et d'autre part parce que l'accélération des transformations techniques et scientifiques a pu sembler rendre inopérante toute référence à un héritage de sagesse. Si rien ne passe l'homme, chaque groupe humain, chaque communauté humaine se constitue en autarcie, dans la mesure où il n'y a pas en elle ce qui lui permettrait de communiquer et d'être en relation avec d'autres groupes humains. La nouvelle évangélisation est alors appelée à réintroduire dans ce contexte la longue expérience biblique de la première alliance du faire mémoire et de l'assomption d'un héritage. Plus encore est-elle invitée à réaffirmer la manière du Christ d'assumer l'héritage de son peuple, sans s'y laisser emprisonner et en y introduisant une nouveauté radicale.

a) Que signifie « faire mémoire de l'héritage de l'Europe » ?

Dans une lecture théologique de l'héritage de l'Europe⁴⁰ E. Herr met en relief ces éléments que je réinterprète librement :

1) l'Europe ne se comprend ni à partir d'une race ou d'une langue, ni à partir de la géographie, mais à partir de l'histoire d'expériences partagées ;

2) l'Europe se constitue à partir d'un *métissage*, d'une « extraordinaire synthèse interculturelle entre l'héritage gréco-romain et les traditions des peuples venus de l'Est », sans parler des apports plus lointains de la sagesse égyptienne et plus récents de la tradition culturelle arabo-musulmane. Ces deux premiers éléments mettent ainsi en place une idée de l'Europe qui ne se comprend pas à partir d'un espace géographique, mais à partir d'un « concept culturel et historique », caractérisant une réalité née comme continent grâce, entre autres, à la force unificatrice de la foi chrétienne : c'est elle qui rend possible le métissage parce qu'elle relie au Dieu trinitaire qui transcende les divisions et permet de vivre des relations humaines en faisant droit à l'altérité ;

3) troisième élément, l'héritage de l'Europe est caractérisé par « la lutte pour la liberté et les libertés », déploiement de la liberté qui s'enracine dans l'axe christologique suivant : « unir ce qui l'est difficilement, la liberté divine et la liberté humaine, et distinguer ce qui normalement tend à la confusion [...] notamment le religieux et le politique ». Cette liberté devient fragile lorsqu'elle se coupe de sa source, elle devient dangereuse lorsqu'elle se fait liberté de puissance sur l'univers, de maîtrise et de conquête avec le risque de la violence : les totalitarismes sont des perversions de l'autonomie de la liberté. Dans cet élément, l'héritage chrétien à retrouver est ainsi la mémoire de l'accompagnement de la liberté, appelée à être forte dans sa faiblesse, et de « l'entre-libertés » ;

4) un quatrième élément enfin : si l'Europe s'est construite dans un métissage, dans une synthèse interculturelle, elle y a acquis une capacité de « se situer en face de l'autre, reconnu comme tel ». La force véritable de l'Europe, c'est son don de comprendre les autres, un don que seule la civilisation européenne a possédé dans l'histoire ; un don d'intérêt et de compréhension du différent – et le danger aujourd'hui serait de perdre la faculté de comprendre les autres.

Cette mémoire est une mémoire au travail, qui assume les failles de l'Europe, mémoire faite de réconciliations et de repentance. Elle est au service de la responsabilité d'une Europe appelée, dans le concert

⁴⁰ « Nouvelle Revue théologique », n. 126, 2004, p. 218-235.

des nations, à assumer l'usage du pouvoir et de la puissance avec sagesse, selon l'expression de Romano Guardini. Dans le prolongement de la référence à l'héritage chrétien se situe l'ouverture nécessaire de l'Europe sur les autres régions du monde, pas seulement comme une nécessité morale, mais comme une exigence sans laquelle l'Europe se renie en son identité la plus profonde : mettre au service de l'humanité ses charismes propres (services de l'histoire, du métissage, de la liberté et de la bonne puissance). Une Europe qui se rétracte dans ses capacités d'accueil, dans sa puissance d'assimilation et de renouvellement à partir des apports des autres, qui n'ose plus entrer dans ces confrontations fécondes, c'est une Europe qui se renie dans ce qui fait le plus profond de sa tradition, par peur de la vie et de l'avenir, par peur de la mort.

Conclusion

Lorsque aujourd'hui nous relisons le chemin parcouru depuis le Concile Vatican II, c'est sans doute la transformation de la manière d'être de l'Église dans son rapport à la société qui s'impose comme élément le plus significatif. Une manière d'entrer en relation qui s'engage dans un échange réciproque grâce auquel la foi des chrétiens s'éprouve, se purifie, découvre et s'affermite. C'est une perspective qui valorise la recherche du vrai sur la recherche du sens à donner : « Le primat du dire en aimant sur le dire l'amour, du dire répondant sur le dire la réponse, du dire en vérité, du parler en vérité sur le dire la vérité, du dire en permettant à Dieu de se dire sur le dire Dieu »⁴¹.

L'Église pensée comme sacrement de salut, cela l'implique dans un double décentrement – par rapport au Royaume et par rapport au monde : l'Église est relative à cette double réalité. La perspective sacramentelle, bien comprise, peut dire quelque chose du seul but de l'Église, en ouvrant à la venue du Règne pour notre monde ; et c'est cette perspective elle-même qui invite, voire oblige, au dialogue, c'est-à-dire à considérer non seulement ce que l'Église peut donner au monde, mais ce qu'elle doit en recevoir. Ajoutons que seule une Église convaincue d'avoir à recevoir du monde pourra prétendre lui apporter. Condition première pour « manifester et actualiser en même temps le mystère de l'amour de Dieu à l'égard de l'homme » (*Gaudium et spes* 45)⁴².

⁴¹ S. Curro, *La Parole qui s'est faite chair*, communication au Congrès européen de catéchèse, Malte, juin 2012.

⁴² J.-F. Chiron, *Pourquoi l'Église*, « Recherches de Science Religieuse », oct.-déc. 2012, p. 558.

~ . ~

MAURICE PIVOT

Dekret *Ad gentes* vademecum Nowej Ewangelizacji**Streszczenie**

Autor proponuje lekturę dekretu *Ad gentes* (7 grudnia 1965) w świetle inicjatyw pastoralno-teologicznych na rzecz „nowej ewangelizacji”. Misja Kościoła realizuje się nie tylko w przestrzeni geograficznej, ale zwłaszcza w świadomości każdego, kto otwiera się na spotkanie ze Słowem Bożym w sobie samym i we wspólnocie wierzących. Przesłanie to realizuje się w dwu wymiarach: 1) w permanentnej transformacji wewnętrznej – nawracaniu się – wspólnot eklezjalnych będących miejscem spotkania ze Słowem; 2) w poszukiwaniu nowych form profetycznego oddziaływania wspólnot wierzących – świadków Prawdy – na świat. W oczekiwaniu na adhortację posynodalną, która nada „nowej ewangelizacji” pastoralno-teologiczny kształt, dekret *Ad gentes* spełnia dziś taką funkcję, jak tuż po Soborze: podtrzymuje u wierzących gotowość głoszenia Słowa i wskazuje na konieczność nowych form świadectwa. Kościół, jako sakrament zbawienia, jest świadkiem Królestwa i miejscem spotkania z Prawdą. W czasie posoborowym na szczególną uwagę zasługuje ewolucja form relacji pomiędzy Kościołem i światem. Nowa ewangelizacja wpisuje się w dynamikę nowego komunikowania Prawdy.

MAURICE PIVOT

The *Ad gentes* Decree as a Handbook of the New Evangelisation**Abstract**

The present author proposes a reading of the *Ad gentes* Decree (of December 7, 1965) in terms of pastoral and theological initiatives for the benefit of the “new evangelisation.” The Church’s mission is being implemented not only in a geographical space – but especially in the consciousness of everyone who is opened to the meeting with God’s Word, in him- or herself and in the community of the believing. This message is realised in two dimensions: 1) in a permanent inner transformation – the converting of – ecclesial communities which are the meeting place with the Word; 2) in searching for new forms of prophetic influence of the communities of the believing – the witnesses of the Truth – on the world. While awaiting the post-synodic adhorta-

tion, which is supposed to grant a new pastoral and theological shape, the *Ad gentes* Decree fulfils today the same function it did right after the Council: it maintains among the believing their readiness to preach the Word and it points to the necessity of new forms of evidence. The Church, as the redemption sacrament, is a witness of the Kingdom and the meeting place with the Truth. In the post-Council times, the evolution of the forms of relation between the Church and the world deserves special attention. The new evangelisation fits into the dynamics of the new communication of the Truth.