

COMMENT ET À QUELLES CONDITIONS LES GROUPES DE MAISON PEUVENT-ILS ÊTRE SOURCE DE RENOUVEAU POUR L'ÉGLISE ?

VINCENT DEMAUREX

Mots clefs : ecclésiologie ; ecclésiologie ; groupe de maison ; communauté ; identité narrative

Thème : Évangéliser/Développer

Catégorie : Jeune chercheur·es

Pour citer cet article : Demaurex, V. (2017). « Comment et à quelles conditions les groupes de maison peuvent-ils être source de renouveau pour l'Église ? » *Les Cahiers de l'ILTP [en libre accès]*, mis en mars 2017 : 27 pages.

Les « Cahiers de l'ILTP » diffusent et promeuvent la recherche dans tous les domaines de la théologie pratique, surtout protestante ; ils sont disponibles gratuitement et en libre accès ; ils publient des articles individuels, des actes de colloque et des mémoires en théologie pratique.

Les auteur·es sont des chercheur·es universitaires ainsi que des acteurs et des actrices de terrain ; les articles peuvent être illustrés par des images, des enregistrements sonores ou audio-visuels ; sélectionnés ou évalués par le comité scientifique, ils sont doublement classés, en fonction de leur thème (« Accompagner », « Éduquer/former », « Évangéliser/développer », « Prêcher/célébrer », « Servir/gérer », « Varia ») et de leur catégorie (« Jeunes chercheur·es », « Échos du terrain », « Perspectives pastorales », « Réflexions théologiques ») ; chaque article est disponible dès qu'il a été évalué.

Les « Cahiers de l'ILTP » sont la revue de l'Institut lémanique de théologie pratique, un institut commun à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève et à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne (Suisse).

Pour consulter les articles, pour soumettre un article, visiter le site : <https://www.cahiersiltp.ch/>

© Institut Lémanique de Théologie Pratique, 2017

Licence Creative Commons : Attribution – Pas d'utilisation commerciale

COMMENT ET À QUELLES CONDITIONS LES GROUPES DE MAISON PEUVENT-ILS ÊTRE SOURCE DE RENOUVEAU POUR L'ÉGLISE ?

VINCENT DEMAUREX¹

1. INTRODUCTION

En Suisse romande, tout comme en Europe occidentale, le protestantisme des églises réformées connaît une phase de déclin prononcé. Les causes d'une telle situation sont multiples et complexes. Parmi celles-ci, la sécularisation de la société et un mode de vie de plus en plus individualiste jouent un rôle fondamental. Pour les Églises, l'individualisme présente deux aspects contradictoires. D'un côté, la vie spirituelle ne s'inscrit plus dans la continuation d'une tradition, mais comme un cheminement individuel qui peut mener à la foi chrétienne ; d'un autre côté, la plupart des individus ont besoin de l'écoute et de l'accueil de l'autre afin de se sentir reconnus et acceptés dans la spécificité de leur démarche spirituelle. La communauté est donc toujours nécessaire, mais comme un lieu de partage plus que d'identification ; un lieu d'arrivée plus qu'un lieu d'origine. Par ailleurs, la communauté n'est plus une réalité sociale (villageoise) préexistante dont l'Église formerait le volet spirituel. Au contraire, elle est un lieu choisi par affinité avec des projets ou des personnes. C'est pourquoi l'Église elle-même a maintenant la charge de créer une communauté avec ceux qui la rejoignent volontairement. Les groupes de maison peuvent-ils contribuer à créer cet espace de partage et de confiance ? Dans un tel cas, quelle devrait être la forme de ces groupes ?

1

Aucune question concernant le présent ou l'avenir de l'Église ne peut être détachée de la continuité historique dans laquelle elle s'inscrit. Il en est de même pour les ecclésiologies qui ne sont pas une invention moderne. Aussi, à l'issue de cette introduction, dans le deuxième chapitre, nous relèverons quelques expériences de communautés de foi significatives dans l'histoire du christianisme. Nous en noterons les caractéristiques marquantes dans la synthèse concluant ce travail exploratoire. Après le volet historique, nous chercherons, au troisième chapitre, à comprendre qu'elles sont les spécificités tant de notre société contemporaine que celles de l'identité de l'individu moderne. À partir de ce contexte social, il s'agira alors d'identifier les besoins actuels et de découvrir pourquoi les rassemblements en petits groupes peuvent leur apporter une réponse.

¹ Texte révisé d'une dissertation finale en théologie pratique. Programme de Master en théologie de la Faculté de théologie de l'Université de Genève.

À la suite de cette étude du contexte, nous nous intéresserons, dans la quatrième partie, au fonctionnement interne d'une ecclésiologie en rassemblant quelques découvertes issues de la psychologie des groupes. Puis, nous confronterons les données psychologiques et sociologiques ainsi rassemblées avec notre étude des expériences historiques, afin d'en proposer une évaluation. Enfin, synthétisant ces différentes étapes, nous terminerons notre chapitre avec quelques propositions pour la gestion des petits groupes chrétiens.

La cinquième partie approfondira une forme concrète que peut prendre un groupe de maison. Le cas étudié sera celui d'une communauté de partage des histoires de vie. Dans ce but, nous explorerons les principes de l'identité narrative et le chemin qu'elle offre pour la construction de l'identité personnelle par l'ouverture aux autres et à l'Évangile.

La dernière étape ce travail apportera quelques réflexions au sujet des liens entre les ecclésiologies et l'Église locale. Nous proposerons quelques pistes pour que l'existence de ces groupes ne soit pas un facteur d'émiettement de la paroisse. Au contraire, cette dernière comprise comme un centre d'unité au sein de la diversité permettra aux petites communautés de foi d'être, pour l'Église locale, une source de renouveau.

2. DÉFINITIONS

2

Dans ce document, nous utilisons les termes *groupe de maison*, *petit groupe*, *communauté de foi* et *ecclésiologie* pour désigner un rassemblement de chrétiens qui se retrouvent, hors des célébrations habituelles de leur lieu d'Église, pour « mettre en commun leur foi et se laisser édifier ou construire en cette foi par l'apport des autres et l'échange avec eux »². Un tel groupe est donc un sous-ensemble plus ou moins lié à l'Église locale, mais ne tend pas à s'y substituer. En ce sens, il se différencie des fédérations d'Églises de maison³ où chaque communauté se considère comme une Église à part entière qui célèbre, en son sein, le culte et les sacrements.

3. HISTORIQUE DES ECCLÉSIOLES

3.1. REGARD SUR LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE

Le Nouveau Testament présente des conceptions différentes de la communauté ecclésiale. Ainsi, l'Église de Jérusalem apparaît comme dirigée par un collège d'anciens sous la direction de Jacques, frère du Seigneur⁴. Ensuite, nous trouvons les communautés pauliniennes charismatiques. Enfin, dans la

² Cécile Lerebours Entremont, *Apprendre la fraternité ? De l'intériorité à l'altérité, évolution de petits groupes d'adultes aux frontières de l'église entre 1995 et 2005*, Université Marc Bloch II, 2008, 397 p., p. 211.

³ Voir par exemple « l'Association pour l'implantation d'églises de maison » : <http://www.aiem.ch/>

⁴ Cf. Christian Grappe, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2010, 324 p., p. 275.

période post-paulinienne des épîtres catholiques, les communautés s'institutionnalisent : « y dominant désormais évêques, presbytres et diacres »⁵. Cependant, la forme la plus proche des groupes de maison est, bien entendu, celle des « Églises issues de la mission paulinienne [qui] avaient ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui une structure "cellulaire", fondée sur des groupes qui se réunissaient dans les maisons des plus riches »⁶, par exemple chez Prisca et Aquilas (Rm 16,4-5) ou chez Nympha (Col 4,15). Ces maisons pouvaient contenir jusqu'à 200 personnes dans l'atrium, mais Crapper estime que les rencontres habituelles rassemblaient entre 20 et 40 participants. En effet, « la vision paulinienne de l'Église en tant que communauté charismatique, est fondée sur l'hypothèse que les chrétiens se réunissent en groupes relativement petits, dans lesquels chacun, du plus modeste au plus éminent, peut apporter une contribution régulière »⁷. De plus, pour la société gréco-romaine, ces rassemblements comportaient un élément subversif, car ils surmontaient, durant le temps des célébrations, les différences sociales entre les esclaves, les femmes et les citoyens.

Cependant, dès le début du II^e siècle, avec l'accroissement du nombre de fidèles, le rôle de ceux-ci devint de plus en plus limité lors des cultes : « l'évêque présidait et un ou deux anciens pouvaient parler [...] [mais] la taille des réunions des communautés impliquait que la participation active du fidèle ordinaire à ces réunions soit en réalité exclue »⁸. La position centrale de l'évêque va continuer de s'affirmer à mesure que les Églises s'institutionnalisent. Le tournant constantinien transforme définitivement l'Église en un lieu d'accueil de la multitude qui doit alors être encadrée et instruite par des évêques et des prêtres, de plus en plus différenciés du peuple des croyants.

3

Durant le Moyen Âge, la forme professante de la communauté sera réalisée par le monachisme. Cette situation provoque « la séparation et le développement parallèle (et non plus l'un dans l'autre) des types communautaire, multitudiniste et paroissial d'un côté, monastique et professant de l'autre »⁹. Les monastères ne sont certes pas des groupes de maison, mais ils partagent avec ceux-ci deux aspects essentiels : la communauté et l'engagement actif de ses membres.

⁵ Ibidem, p. 276.

⁶ Brian J. Capper, « Apôtres, Maîtres de maison et domestiques », *Études théologiques et religieuses*, Tome 81, novembre 2013, p. 395-428, p. 397.

⁷ Ibidem, p. 398-399. Comme le montre 1 Co 14,26 : « Quand vous êtes réunis, chacun de vous peut chanter un cantique, apporter un enseignement ou une révélation, parler en langues ou bien interpréter » (TOB)

⁸ Ibidem, p. 401.

⁹ Gottfried Hammann, « Les communautés confessantes dans les Églises de la réforme : un enjeu majeur », *Revue de théologie et de philosophie*, 1985, p. 111-128, p. 115.

Ces quelques éléments historiques font apparaître « la nécessaire dualité, multitudiniste et professante, des formes communautaires dans l'Église »¹⁰. En effet, nous avons vu que le Nouveau Testament présente une diversité d'organisation possible de l'assemblée ecclésiale. Bien qu'elles aient une succession temporelle, la communauté prophétique et les ministères institutionnels cohabitent dans le canon biblique sans que l'un ou l'autre ne soit invalidé. Cette diversité se retrouvera aussi durant le Moyen Âge, où les congrégations monastiques créeront une dynamique de vie communautaire et professante en contraste avec les pratiques religieuses des églises paroissiales.

3.2. MARTIN BUCER : LES ECCLÉSIOLES AU TEMPS DE LA RÉFORME

Au XVI^e siècle, là où elle s'impose, la réforme uniformise la structure ecclésiale en abolissant la vie monastique et en établissant la paroisse territoriale « comme structure de base et forme communautaire unique »¹¹. Il nous semble que, pour les réformateurs, l'Église fondée sur le sacerdoce universel, le salut par la foi seule et la Bible, devait permettre de répondre à la fois aux besoins de la multitude et à ceux des croyants engagés. En effet, pour eux, l'Église est constituée par la prédication et les sacrements qui sont des dons de Dieu, et non par le mérite de ses propres actions ou de sa piété¹². Par ailleurs, bien que la théologie protestante du sacerdoce universel ouvre la voie à la constitution de groupes de maison formés par des laïcs, le risque de voir se constituer des Églises séparées de « purs » retint notamment Luther d'encourager la création de telles structures¹³. Par contre, du côté réformé, l'Église doit en plus encourager le croyant dans la progression de sa vie spirituelle. En effet, selon des théologiens comme Calvin et Bucer, après avoir été justifié, le chrétien est appelé à avancer vers la sanctification. Ainsi, la paroisse réformée est le lieu non seulement de la prédication et des sacrements, mais aussi le lieu de la discipline, c'est-à-dire de l'engagement concret des croyants renouvelés à agir selon la volonté de Dieu. C'est dans ce but qu'à Strasbourg, le réformateur Martin Bucer (1491-1551) tenta de créer des groupes professants au sein des paroisses.

4

Ancien moine dominicain, Martin Bucer arrive en 1522 à Strasbourg après sa conversion au protestantisme. Cité florissante et ville libre de l'Empire, Strasbourg est alors en train de passer à la réforme. Bucer y commence « une longue carrière (25 ans) de pasteur et de réformateur »¹⁴. Pour lui, l'homme sauvé en Christ doit manifester concrètement, par sa vie, la sanctification à laquelle il est appelé : « Le service dans l'amour-charité est le seul objectif digne [du chrétien] [...] et l'Église sera le lieu de la

¹⁰ *Ibidem*, p. 116.

¹¹ *Ibidem*, p. 120.

¹² « [L'Église] est l'Assemblée de tous les croyants parmi lesquels l'Évangile est enseigné en pureté et où les Saints Sacrements sont administrés », *Confession d'Augsbourg de 1530*, Article 7.

¹³ Joel Comiskey, *2000 Years of Small Groups: A History of Cell Ministry in the Church*, Morena Valley, CA, CCS Publishing, 2014, 295 p., p. 82-85.

¹⁴ Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 227.

vérification»¹⁵. Cependant, l'Église ne saurait être réservée à des chrétiens parfaits. Au contraire elle a la charge d'évangéliser la société et donc d'accueillir la multitude. Pourtant, elle doit simultanément témoigner de la réalité de la vie chrétienne par l'exemplarité de ses membres. Bucer développe donc une ecclésiologie qui inclut une face multitudiniste et une face professante, avec pour chacune d'elles une pastorale spécifique. Or, après 20 ans de ministère, alors que les protestants perdent la guerre face à Charles-Quint¹⁶, il constate que l'enseignement et la discipline de la paroisse échouent à renouveler l'Église. Dès lors, « il imagina des espaces ecclésiaux inédits, en lesquels les membres de l'Église les plus avancés pourraient trouver un lieu de formation, d'édification et d'exhortation »¹⁷, ce qu'il concrétisera en 1540 avec les *Christlichen Gemeinschaften*.

Dans la conception de Bucer, ces groupes professants ne doivent pas amener à créer deux catégories de chrétiens. Au contraire, ceux-ci doivent rester pleinement participants à la communauté multitudiniste au sein de laquelle Bucer espère qu'ils joueront un rôle de catalyseur en vue de faire avancer les chrétiens moins engagés¹⁸. La participation à ces groupes se fait sur une base volontaire, suivie d'un entretien avec le pasteur qui détermine si le candidat est un chrétien « vrai » tant dans ses connaissances doctrinales que dans sa vie quotidienne¹⁹. Leur création et leur constitution sont donc l'œuvre des ministres de la paroisse dont ils dépendent.

Bien que supervisés par les pasteurs et les anciens de la paroisse, les groupes doivent être le lieu où se réalise le sacerdoce universel des croyants²⁰. Pour cela, Bucer prévoit un enseignement basé sur « l'échange fraternel lors duquel les participants avaient droit à la parole »²¹. On y discutait du sermon du dimanche ou d'un thème proposé par les participants. À cela s'ajoute la « correction fraternelle » qui permet une pratique de la « discipline pénitentielle et l'absolution » en vue de vivre le sacrement de la Cène avec sérieux²². Enfin, à l'image de l'Église primitive, Bucer demanda à ces groupes de « réaliser le partage des biens »²³.

Malheureusement, l'expérience des *Christlichen Gemeinschaften* fut de courte durée. Commencée en 1547, elle se termine brusquement avec l'exil de Bucer deux ans plus tard et la réintroduction de la messe à Strasbourg en 1550. L'idée de communautés professantes ne fut dès lors plus reprise dans les Églises de

5

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ La guerre de Schmalkalden : de 1546 à 1547.

¹⁷ Gottfried Hamann, *Entre la secte et la cité : le projet d'Église du réformateur Martin Bucer (1491-1551)*, Genève, Labor et Fides, 1984, 486 p., (« Histoire et société », 3), p. 79.

¹⁸ *Ibidem*, p. 412-415.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 370.

²⁰ *Ibidem*, p. 374.

²¹ *Ibidem*, p. 575.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 376.

la réforme. L'échec de l'expérience menée par Bucer semble essentiellement provoqué par des circonstances politiques défavorables. Toutefois, ses idées telles que la réalisation concrète du sacerdoce universel, l'existence d'espaces différenciés au sein de la communauté croyante ainsi que l'importance donnée à l'enseignement par la discussion, restent des pistes de réflexion pertinentes aujourd'hui encore. Nous y reviendrons dans le bilan de notre parcours historique.

3.3. LE PIÉTISME ET LE DÉVELOPPEMENT DES PETITS GROUPES

Durant le XVI^e et le XVII^e siècle, se développe dans l'Allemagne protestante un grand mouvement de renouveau religieux appelé le piétisme. Celui-ci accordera une place importante à des réunions de quelques personnes autour de la lecture de la Bible. En effet, il encourage « un retour décisif à la Bible, sa méditation, son partage » et il promeut « l'individualité de la foi personnelle »²⁴. Cette foi doit se manifester par un accord entre la doctrine chrétienne et la vie. Le chrétien doit passer par une conversion qui lui apporte l'assurance subjective du salut. La conversion est surtout considérée comme une condition essentielle pour une juste interprétation de la Bible. Pour le piétisme, en effet, « une saine compréhension de la Bible engage [...] toute la personne, et pas seulement l'intellect »²⁵. Dans cette perspective, seul un groupe de croyants régénérés est à même de comprendre le texte biblique et de le mettre en pratique. C'est pourquoi les deux figures fondatrices du piétisme mettront en place des groupes de partage biblique comme base de leur mouvement. Ainsi Jakob Spener (1655-1705) crée les *collegia pietatis*²⁶ à Francfort-sur-le-Main et August Hermann Francke (1665-1727) fonde un *collegium philobilbicum*²⁷ à Hambourg.

6

3.4. LES COMMUNAUTÉS MORAVES

À la marge du piétisme, la communauté des frères moraves donna une place particulière aux petits groupes. Celle-ci débute en 1722 lorsque le comte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) accueille sur ses terres les descendants des hussites qui fuyaient les persécutions. En 1727, des groupes, appelés *Banden*, furent créés. Ils rassemblaient de 10 à 25 personnes et étaient divisés selon l'âge, le sexe et l'état civil. Il y eut ainsi des groupes de jeunes garçons, de jeunes filles, d'hommes ou de femmes mariés, dont tous les participants étaient volontaires. Contrairement aux groupes formés par Spener et Francke, ceux de l'Église morave avaient essentiellement pour but l'examen de conscience mutuel. Cette forme de

²⁴ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 1095.

²⁵ *Ibidem*, p. 1096.

²⁶ Spener rassemble, deux fois par semaine dans sa maison, des groupes pour pratiquer des exercices de piété et la lecture de la Bible. Il cherche à développer une religion plus personnelle et plus pratique face à une pratique luthérienne orthodoxe qu'il juge stérile. Cf. « Spener, Philipp Jakob. » In *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, 2005.

²⁷ Francke crée les *collegium philobilbicum* en marge de l'université où il enseigne. Ceux-ci proposent une explication des textes bibliques dans une visée piétiste. Cf. « Francke, August Hermann. » In *Idem*

rencontre connu un grand succès au sein de la communauté, car il en existait plus de cent en 1734²⁸. En plus des *Banden*, les Moraves se retrouvent pour des moments communautaires qui ont lieu essentiellement sous deux formes : des rassemblements autour du chant le dimanche après-midi et des soirées festives ouvertes à la dimension charismatique, la « jubilation dans l'Esprit ».

De notre point de vue, l'intimité, la confiance et l'ouverture nécessaires au succès de ce type d'échange furent possibles d'une part grâce aux liens préexistants dans la communauté morave, unie dans l'exil et dans la foi ; d'autre part, l'homogénéité des groupes fut aussi un facteur de confiance. Ainsi, il est parfois difficile à un adolescent de s'exprimer ouvertement devant des adultes, tout comme les rencontres entre couples ou entre familles peuvent rendre l'expression de certains sujets, comme la sexualité ou les problèmes d'argent, plus difficile.

Les *Banden* moraves commencèrent à évoluer, dès 1731, vers un autre type de communautés, appelées *Chor*. Celles-ci devinrent au fur et à mesure obligatoires. Elles structurèrent la société de l'Église morave au point que les *Chor* de jeunes gens non mariés constituèrent à partir de 1740 des communautés de vie permanentes, partageant le même logement.²⁹

Au-delà de la structure interne de l'Église morave, ce mouvement donna aussi lieu à la création de groupes de chrétiens dans plusieurs villes d'Europe. En effet, Zinzendorf consacra plusieurs années de sa vie à voyager, « organisant et accomplissant une campagne d'évangélisation et de témoignage interconfessionnel »³⁰. Son but n'était pas de créer de nouvelles Églises moraves, mais de vivre l'unité de l'Église par un même amour du Christ en respectant la diversité des dénominations. C'est pourquoi, lorsque les gens touchés par sa prédication se groupèrent en *sociétés*, il voulut en faire « des cellules actives à l'intérieur des Églises établies »³¹. Ces groupes qui vivaient en leur sein une liturgie proche de l'Église morave « ne célébraient jamais la sainte Cène [et] étaient tenus de participer au culte dominical [...] dans l'église locale » afin d'être « des exemples vivants de la communion et de l'unité profonde qui lient tous les chrétiens »³².

Ces « cellules de l'unité » fondées par Zinzendorf partagent avec les groupes imaginés par Bucer le souci du témoignage. Cependant, ce qui est visé ici n'est pas la progression vers la sanctification, mais la révélation de quelque chose qui existe déjà. En effet pour Zinzendorf, l'unité de l'Église vit par l'amour des chrétiens pour le Christ. Ils doivent seulement en prendre conscience en renonçant aux égoïsmes qui

²⁸ Kevin M. Watson, *Pursuing Social Holiness The Band Meeting in Wesley's Thought and Popular Methodist Practice*, Cary, Oxford University Press, USA, 2013, 236 p., p. 23-24.

²⁹ *Ibidem*, p. 25.

³⁰ Pierre Vittoz, « Le comte de Zinzendorf et l'unité des chrétiens », *Revue de théologie et de philosophie*, 1969, p. 23-30, p. 28.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

divisent la chrétienté par la rivalité entre les dénominations. Nous pensons qu'une telle démarche se retrouve aujourd'hui avec la communauté de Taizé. En effet, si elle encourage des rencontres qui reprennent sa liturgie, elle demande à ses participants de rester engagés dans leur paroisse. Ainsi, comme pour les sociétés de Zinzendorf, les célébrations locales de Taizé visent un renouveau du témoignage personnel au sein de chacune des dénominations chrétiennes.

3.5. WESLEY ET LE MÉTHODISME

Un exemple d'une structuration de l'Église sur la base de petits groupes, à une large échelle, nous est donné par les premières années du méthodisme, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, en Angleterre et aux États-Unis. John Wesley (1705-1791) organisa les membres de son mouvement en des rassemblements différenciés tant par leur taille que par leur but : les *Societies* (sociétés), les *Classes* (classes) et les *Bands* (bandes). Elles permettaient de répondre à sa conviction que la vie chrétienne doit amener à « une transformation réelle qui peut mener dès ici-bas [...] à la perfection [de la sainteté qui] consiste en un amour sans faille de Dieu et du prochain [car] le croyant ne sera ultimement justifié qu'avec ces fruits de la foi »³³. Or, pour Wesley, cette sainteté ne peut être un chemin de solitude, elle est nécessairement sociale, elle se réalise sous le regard de l'autre.³⁴

Des trois groupes créés par Wesley, la société est celle qui ressemble le plus à un culte paroissial centré autour de la lecture de la Bible, de la prière et du chant. Il permet aussi d'entendre un sermon. Les rencontres de la *Society* rassemblent les méthodistes et permettent d'accueillir les personnes intéressées par ce mouvement³⁵. De plus, les fidèles sont aussi intégrés dans les *Classes*. Rassemblant une douzaine de personnes, celles-ci se réunissent une fois par semaine sous la direction d'un responsable. « L'activité principale consistait à répondre à la question "Comment ton âme s'améliore-t-elle ?" La réponse donnée était souvent suivie d'une réponse appropriée du responsable »³⁶. Pour accéder aux *Classes*, aucune exigence doctrinale n'était requise ; il fallait seulement manifester le « désir d'être sauvé de ses péchés »³⁷.

Le troisième type de groupe, la *Band*, représente pour nous le plus grand intérêt. Son fonctionnement, tout comme son nom, est inspiré des *Banden* moraves. Wesley rencontra en effet une communauté morave lors de son voyage aux États-Unis en 1755. Puis, lors de son retour à Londres, il fit partie d'une société morave durant quelque temps³⁸. La *Band* est un petit groupe d'environ 7 croyants volontaires, qui

³³ Jean-Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 876.

³⁴ Kevin M. Watson, *op. cit.*, p. 63-69.

³⁵ *Ibidem*, p. 99.

³⁶ *Ibidem*, p. 69.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 32-35.

se rassemblent chaque semaine, en plus de leurs rencontres dans les *Classes* et à la *Society*. Tout comme chez les Moraves, les *Bands* sont organisées en fonction du genre et de l'état civil, afin de permettre des échanges sans réserve. Le but de cette rencontre est ainsi décrit par Wesley : « Confesser ses fautes les uns aux autres, prier les uns pour les autres afin que vous soyez guéris »³⁹. Chacun des participants répond à tour de rôle à une série de questions qui l'amènent à partager ses péchés, ses tentations, ses doutes, ses secrets, mais aussi les délivrances reçues⁴⁰. Pour Wesley, en effet, seules une confession sincère et l'admonestation fraternelle peuvent mener à une véritable sanctification. L'aspect intrusif de la conversation dans les *Bands* ainsi que la nécessité que la prière soit prononcée par des croyants impliquent des prérequis pour pouvoir y participer. Le candidat est ainsi soumis à une série de questions pour vérifier son niveau spirituel et sa volonté de transparence. Pour Wesley, le statut de chrétien confirmé des participants ne rendait pas nécessaire la présence d'un responsable lors des rencontres, même si en pratique se fut souvent le cas⁴¹.

Avec le développement du méthodisme, les *Bands* semblent avoir été une structure difficile à maintenir. En effet, Wesley insiste à plusieurs reprises dans ses lettres sur l'importance qu'elles représentent sur le chemin de la sainteté et sur la nécessité de les restaurer⁴². Malgré ces difficultés, les *Bands* se perpétuèrent jusqu'au début du XXe siècle. Elles furent ensuite remplacées par des groupes de prière, sans doute moins intrusifs.

9

Les *Bands* du début du méthodisme offrent une certaine ressemblance avec les groupes thérapeutiques actuels, comme celui des alcooliques anonymes. Ils sont en effet centrés sur le partage des difficultés avec d'autres. De même, ils visent aussi une amélioration personnelle. Bien sûr, l'insistance sur les péchés et la sainteté ne se retrouve plus guère aujourd'hui. Cependant, les *Bands* préfigurent bien les groupes de parole moderne.

3.6. SYNTHÈSE DES EXPÉRIENCES HISTORIQUES

Notre parcours historique nous a permis d'aborder quelques éléments essentiels des expériences de petits groupes chez Bucer, dans la communauté des frères moraves et chez les méthodistes au temps de Wesley. Nous avons aussi évoqué les premières communautés chrétiennes, le monachisme et le piétisme. Quels éléments pouvons-nous en retenir ?

³⁹ Wesley's Rules for Band-Societies, 1738: "The design of our meeting is, to obey that command of God, 'Confess your faults one to another, and pray one for another, that ye may be healed.'" in John Wesley, *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, New York, Methodist Episcopal Church, 1831, 840 p., p. 192.

⁴⁰ Cf. Kevin M. Watson, *op. cit.*, p. 63-64.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 118.

⁴² Cf. *Ibidem*, p. 4.

Tout d'abord, les participants à ces groupes sont des volontaires. Dans la plupart des cas, les candidats sont évalués avant de pouvoir rejoindre le groupe. Nous pensons que ces deux éléments contribuent à rendre les participants plutôt homogènes. En effet, le volontariat implique un intérêt commun pour ce type de rencontre. De plus, l'existence d'un test d'entrée garantit un accord doctrinal. L'homogénéité est encore plus poussée chez les Moraves et Wesley qui pratiquent un regroupement par sexe et état civil. Cette sélection préalable à l'entrée dans le groupe est bien entendu un facteur important de cohésion, car des membres «qui ont en commun de nombreuses caractéristiques [...] communiqueront plus rapidement et plus intensivement»⁴³.

Par ailleurs, aucun de ces groupes ne se présente comme un rassemblement d'amis. Au contraire, ils visent un but précis et proposent des moyens pour y parvenir. Ainsi, pour Bucer, les Moraves et Wesley l'objectif est une progression vers la sanctification. Le moyen essentiel étant la confession des péchés, à laquelle Bucer ajoute une part importante donnée à l'enseignement sous forme de discussion. Un aspect que nous retrouvons chez les piétistes. Ainsi tant le but commun que la fixation de l'organisation des rencontres jouent aussi comme facteur de cohésion.

Du point de vue ecclésiologique, nous pouvons dégager deux objectifs différents pour les petits groupes. Premièrement, chez Bucer et Zinzendorf, ils doivent servir à l'amélioration de l'Église en général. Ainsi Bucer veut, par ce moyen, encourager son Église multitudiniste sur la voie de la discipline, alors que Zinzendorf désire un témoignage d'unité au cœur des Églises divisées. Dans les deux cas, l'Église ne professe pas la même doctrine que le groupe. Le second objectif, que nous retrouvons, chez les Moraves et Wesley, vise à réaliser l'idéal de sainteté défendu par la doctrine. Le contexte est alors celui d'une Église professante, dans laquelle les groupes sont un outil pour l'évolution individuelle dans la foi.

10

Plus généralement, l'Église qui soutient des groupes volontaires reconnaît en son sein l'existence de chrétiens avancés et de chrétiens moins engagés. D'un côté, cela représente un risque pour l'unité de l'Église et pour l'égalité de tous devant Dieu, si certains s'enorgueillissent d'être de vrais chrétiens amenant les autres à se dévaloriser. Cette crainte explique sans doute la faible pratique des petits groupes dans les Églises multitudinistes. D'un autre côté, la diversité des pratiques ecclésiales crée par les petits groupes offre un espace d'engagement et de mise en pratique du sacerdoce universel pour ceux qui le désirent. Ils peuvent être à la source d'un engagement des laïcs dans l'Église ou d'un engagement social par le dynamisme propre aux petites structures.

Notre parcours historique nous apporte-t-il aussi des enseignements valables pour l'Église d'aujourd'hui ? Nous pensons que de nombreux aspects de l'organisation interne de ces groupes pour

⁴³ Jean Maisonneuve, *La dynamique des groupes*, 15e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010, 123 p., (« Que sais-je ? », 1306), p. 27.

leur assurer un but et une cohésion restent dans l'ensemble pertinents. Par contre, l'importance donnée à la sanctification ainsi que leur place dans l'Église demande à être réévaluée. En effet, toutes ces expériences eurent lieu dans le contexte de la chrétienté. Or, nos sociétés sécularisées présentent des défis profondément différents. C'est pourquoi, avant de mener plus loin notre réflexion, nous allons explorer quelques caractéristiques de la société actuelle en Europe occidentale.

4. LES ECCLÉSIOLES DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

L'étude approfondie de la société contemporaine en Europe occidentale, ses caractéristiques et ses principales tendances dépasse largement les limites de ce travail. Nous nous centrerons donc dans un premier temps sur la question de l'identité individuelle qui rejoint le plus directement la problématique des petits groupes. Nous prendrons pour base l'analyse qu'en a donnée Charles Taylor dans son ouvrage *Les Sources du moi*⁴⁴. Dans une seconde partie, nous évaluerons les besoins auxquels les petits groupes doivent répondre.

4.1. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Du point de vue de l'individu, ce qui distingue notre époque de celles qui l'ont précédée, est la disparition d'un cadre moral et religieux. Ainsi, la conception du bien, le sens de la vie, les convictions religieuses ou philosophiques sont tous laissés à la responsabilité personnelle. Pour les construire, l'individu se fonde, selon Taylor⁴⁵, sur plusieurs sources morales. Nous en relèverons trois. Premièrement, *la raison désengagée* apparaît comme un espace de pensée rationnel qui est présent chez chacun. Elle conçoit l'autodétermination comme la capacité pour l'individu à se distancier de toute influence (son histoire, ses sentiments, ses relations, ses croyances) afin d'en faire des objets de son raisonnement. Ainsi, la liberté personnelle, issue de la raison, augmente avec la capacité du soi à se désengager de tout ce qui forme son contexte de vie. La seconde source, *l'expressivisme*, considère que chacun a une identité unique, un univers intérieur que l'individu est appelé à exprimer. Elle valorise les sentiments, la subjectivité et la spontanéité pour permettre au soi de se révéler. Enfin, *l'affirmation de la vie ordinaire* désigne le quotidien du travail et de la famille comme le lieu de la réalisation de soi. Elle encourage l'accumulation de biens et cherche à combattre toute forme de souffrance. Toutes ces sources morales procèdent de l'intérieur de l'individu. C'est pourquoi une référence externe, comme

11

⁴⁴ Charles Taylor, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

⁴⁵ « Le philosophe canadien Charles Taylor (1931 —) est connu pour ses travaux sur l'identité moderne. Il est l'auteur d'une œuvre d'une portée considérable, tant par la variété de domaines et de questions abordés que par l'ampleur de l'érudition sur laquelle il s'appuie. » Ruth ABBEY, « TAYLOR CHARLES ». In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 4 février 2017. Disponible sur <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/charles-taylor/>

la Bible, ne sera tenue pour vraie que si sa véracité se fonde sur une conviction personnelle. Ainsi, cette confiance sera justifiée pour soi-même et face aux autres sur la base d'une source morale reconnue. À l'inverse, une pratique religieuse imposée par le contexte traditionnel serait considérée comme une aliénation de soi.

Au niveau social, chacun peut déclarer « je suis ce que je choisis d'être »⁴⁶. Comme chacun détermine librement les convictions auxquelles il adhère, elles n'ont qu'une portée individuelle. En l'absence de biens partagés, l'individu se trouve isolé des autres ; il construit de façon solitaire un sens pour sa propre vie. Bien entendu, aucune de ces convictions personnelles ne saurait s'imposer à l'ensemble de la société. C'est pourquoi, en l'absence d'un cadre moral global, l'état moderne doit se situer au-dessus de toutes les opinions subjectives en adoptant une neutralité axiologique. La société contemporaine apparaît comme « une arène où les individus poursuivent leur propre conception de la vie bonne et où les institutions politiques existent pour fournir le degré d'ordre qui rend possible cette activité autodéterminée »⁴⁷. Cette polarisation entre d'une part des individus orientés par leur subjectivité rationnelle et d'autre part les grandes organisations, tend à faire disparaître la structure intermédiaire des communautés constituées autour d'une tradition et d'une conception du bien, dont les Églises font partie.

À ce portrait du changement de l'identité individuelle, il nous faut encore évoquer quelques autres aspects sociaux. Pour les Églises, la sécularisation de la société les pousse de plus en plus à l'écart des différentes sphères sociales, au point que le christianisme disparaît de la culture des jeunes générations. Par ailleurs, la mobilité géographique et sociale, la concurrence des loisirs, la tendance à être fidèle à ses besoins plus qu'à ses engagements sont autant d'éléments qui contribuent à affaiblir la paroisse territoriale ainsi que la pratique régulière.

Pourtant, le constat est largement partagé : la religion n'est pas en train de disparaître. Cependant, elle est liée à une quête de sens et un besoin de socialisation et non à l'affiliation à une institution. « Ce qui fait désormais l'âme du comportement religieux, c'est la quête et non la réception, c'est le mouvement de l'appropriation au lieu de la dévotion inconditionnelle ; les religions tendent à s'aligner sur les philosophies et les sagesses profanes »⁴⁸. L'approche de la religion et la vie de foi ont donc profondément évolué, suivant la transformation de l'individu et de la société. Nous allons maintenant chercher à savoir si les petits groupes offrent une réponse pour vivre la foi, adaptée aux besoins de notre époque.

⁴⁶ Alasdair C MacIntyre, *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 214.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁸ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 127 p., (« Le débat »), p. 107.

4.2. LES ECCLÉSIOLES ET LES BESOINS DE L'INDIVIDU

La présentation des sources morales selon Taylor au chapitre précédent nous permet maintenant d'esquisser les besoins essentiels de l'individu contemporain. Nous pensons que l'aspect le plus fondamental procède de l'intériorisation des sources morales, dont la conséquence est une conception de la vérité fondée exclusivement sur la conviction individuelle. Ainsi, même la décision de se conformer à une norme sera l'aboutissement d'un cheminement personnel. C'est pourquoi le premier besoin est celui de la liberté, comprise comme un détachement des influences (*la raison désengagée*) et la possibilité d'exprimer son originalité propre (*l'expressivisme*) sans jugement. Ainsi, la liberté est « la première condition de [la recherche spirituelle] — être libre d'explorer, d'éprouver, d'évaluer, d'exprimer, sans direction normative, et sans peur du jugement — et [la] visée ultime de cette recherche — devenir libre d'être soi »⁴⁹.

Le second besoin est celui du partage. Plusieurs facteurs y contribuent. Nous avons déjà évoqué la solitude des convictions individuelles qui participe au désengagement des structures de sens, comme les Églises. L'informatisation et les médias augmentent aussi ce besoin de partage. En effet, les rapports humains sont de plus en plus médiatisés au détriment de la communication directe et de sa richesse émotionnelle. En parallèle, dans le rapport avec les institutions, la parole humaine devient vaine, car la technique impose une application inflexible des règlements⁵⁰. À cela s'ajoute l'isolement dû à l'habitat citadin, au manque de temps, à la mobilité, etc. qui ne permettent pas de créer des communautés sur les lieux de vie. De ce fait, dans le contexte de la vie de foi, le partage réciproque est devenu un besoin d'autant plus fort qu'il n'est pas comblé ailleurs : « Il manque à ces chercheurs spirituels modernes, des lieux de communication pour solidifier leur identité croyante : ils ont besoin d'exprimer leur expérience, d'en chercher le sens, et de vérifier malgré tout la véracité de leurs croyances dans l'échange et la confrontation avec d'autres »⁵¹.

13

Le troisième besoin que nous identifions procède de *l'affirmation de la vie ordinaire* comme lieu de réalisation de soi. La recherche spirituelle ne vise plus essentiellement le salut après la mort, l'obtention d'un miracle ou l'approbation de l'institution ecclésiale. Les fruits de la foi sont attendus dans l'aujourd'hui de la vie concrète, sous la forme de l'accomplissement de soi, du souci d'authenticité (corrélation entre la vie et l'Évangile), de la recherche du bonheur ici-bas⁵².

⁴⁹ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 117.

⁵⁰ Chacun peut trouver des exemples de relation avec les assurances, les entreprises de téléphonie, etc. où il est impossible de parler à un responsable pour trouver un arrangement pour un cas particulier.

⁵¹ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 133.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 139.

Cette esquisse de la situation de l'individu et de la société contemporaine nous donne quelques éléments qui expliquent la désaffection croissante de l'église paroissiale⁵³. Ainsi, le culte dominical centré sur la prédication, où la participation du fidèle est faible et la socialisation limitée, apparaît souvent comme décalé par rapport à la vie et aux vrais besoins. Le culte est en effet essentiellement conçu pour « exprimer les convictions chrétiennes »⁵⁴ des croyants et non comme lieu de recherche de soi dans un environnement postchrétien. Or, les petits groupes, de chrétiens ou de personnes en recherche, nous semblent offrir un espace, parmi d'autres solutions⁵⁵, qui répond aux aspirations que nous avons évoquées plus haut. Ainsi, le côté informel du groupe, son organisation essentiellement égalitaire rassure quant à la liberté du cheminement spirituel. En effet, ce type de groupe, à moins qu'il ne soit sectaire, ne défend pas un dogme, mais avance dans une recherche commune où personne ne détient la vérité. De plus, si son fonctionnement est harmonieux, il offre un espace de partage, de confiance et d'ouverture à l'autre. Dans ce cas, le doute, les craintes, les découvertes y ont leur place. Il devient alors possible d'y vivre une quête de l'authenticité. « Les cellules et autres nouvelles expressions d'Église similaires sont en phase avec une culture dans laquelle les valeurs de la communauté et de la famille se sont érodées ; elles répondent aussi aux besoins missionnaires des sans-églises afin de leur permettre de découvrir en profondeur une foi jusqu'alors inexplorée »⁵⁶.

Nous allons donc chercher à identifier quelques clés qui permettent à un groupe de fonctionner dans un tel esprit.

14

5. FONCTIONNEMENT D'UN PETIT GROUPE

Notre réflexion sur le fonctionnement d'un groupe se fera en trois étapes. Tout d'abord, nous relèverons quelques principes généraux issus des recherches en psychologie des groupes⁵⁷. Ensuite, nous confronterons ces éléments ainsi que les résultats de notre recherche sur les besoins de l'individu

⁵³ En Suisse, entre 1970 et 2000, le nombre de réformés a baissé de près de 40 % et le noyau paroissial ne rassemble qu'environ 10 % d'entre eux, dont une majorité de personnes âgées. Cf. Jörg Stolz, *L'avenir des Réformés : les Églises face aux changements sociaux*, Genève, Labor et Fides, 2011, 250 p., (« Religions et modernités 8 »), p. 71, 81.

⁵⁴ Gabriel Monet, *L'église émergente : être et faire Église en postchrétienté*, Berlin ; Münster, LIT, 2014, 431 p., (« Théologie pratique, pédagogie, spiritualité », 6), p. 183.

⁵⁵ Pour une étude plus large des nouvelles formes d'église, nous vous renvoyons au livre de Gabriel Monet, *L'église émergente*, p. 73 à 91.

⁵⁶ *Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context*, London, Church House Publ, 2004, 175 p., (« Mission and public affairs »), p. 52.: "Cell and other related fresh expressions of church respond well to a culture in which community and family have been eroded, and also address the missionary need of the non-churched for in-depth discipleship into a previously unexplored faith."

⁵⁷ L'ouvrage que nous avons sélectionné : *La dynamique des groupes* de Jean Maisonneuve repose sur les travaux du psychologue américain Kurt Lewin (1890-1947) qui analysa les groupes restreints comme une structure en évolution permanente, porteuse d'une histoire.

moderne, avec les groupes abordés lors de notre parcours historique. Enfin, nous avancerons quelques propositions pour le bon fonctionnement des petits groupes chrétiens.

5.1. QUELQUES ASPECTS DE LA PSYCHOLOGIE DES GROUPES

Le premier concept à la base de la constitution d'un groupe et de son existence dans la durée est le facteur de cohésion. La cohésion du groupe vient de plusieurs sources. Avant sa constitution, « la *proximité* sous toutes ces formes : spatiale [c'est-à-dire la proximité physique entre les membres], sociale, culturelle »⁵⁸ de ses membres est un élément facilitateur. Une fois que le groupe se constitue, la cohésion est renforcée par des facteurs sociaux affectifs : l'existence d'un but commun bien défini qui correspond aux aspirations de la plupart des membres ; la possibilité de réaliser une action collective ; une identité du groupe dans laquelle les membres se reconnaissent ; l'existence de liens affectifs et la satisfaction de certains besoins personnels.

En plus de ces éléments affectifs, la cohésion pérenne d'un groupe, même informel, génère la création d'une structuration interne même si celle-ci n'est pas consciemment pensée. Ainsi, chaque membre finit par occuper un rôle qui le différencie des autres et lui assure une place. De plus, un mode de conduite du groupe émerge aussi. La responsabilité peut être assumée par une personne soit dans un rôle de chef soit dans un rôle de modérateur. Avec le temps, cette responsabilité peut évoluer vers une direction participative que l'on qualifie d'état d'autorégulation⁵⁹. Tous ces éléments sont susceptibles d'évoluer avec le temps en fonction de l'influence que les promoteurs d'un changement arrivent à exercer sur les autres membres.

15

5.2. ÉVALUATION DES EXPÉRIENCES HISTORIQUES

Notre réflexion portera sur les groupes que nous avons abordés le plus en détail : les *Christlichen Gemeinschaften* de Bucer, les *Banden* moraves et les *Bands* méthodistes.

Notre première constatation est que toutes ces communautés rassemblent la plupart des conditions pour assurer la cohésion du groupe. Ainsi, le principe de proximité, tant spatial, social que culturel, est réalisé par l'appartenance de tous les membres à la même communauté ecclésiale. Ceci garantit un accord doctrinal pour les communautés professantes et, pour les paroisses, le voisinage géographique. De plus, l'existence de critères d'entrée vérifiés par les autorités ecclésiales augmente encore l'homogénéité des convictions religieuses. En outre, cette sélection crée, certainement, un sentiment de fierté et de sécurité qui renforce le sentiment d'appartenance au groupe. Enfin, chacun de ces groupes dispose d'un objectif commun bien défini (la sanctification ou l'enseignement). De même, la forme des rencontres (discussion

⁵⁸ Jean Maisonneuve, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, p. 26-32.

du sermon, confession des péchés) et leur régularité sont aussi clairement fixées. En ce qui concerne l'organisation interne de ces groupes historiques, elle est plus difficile à percevoir. Néanmoins, leur forte dépendance structurelle envers l'Église nous amène à penser que la plupart d'entre eux avaient une personne responsable choisie par l'autorité. Même si ce n'était pas le cas, le programme des rencontres n'était pas librement déterminé, mais dicté de l'extérieur du groupe.

De nombreuses caractéristiques des groupes étudiés sont marquées par leur époque et ne peuvent être transposées aujourd'hui. Ainsi, dans une perspective moderne, tant leur conduite directive que le conformisme, créé par l'accumulation des facteurs de cohésion, provoqueraient assurément un sentiment de rejet. Il en est de même pour leur objectif de sanctification qui vise à rendre les individus conformes à l'idéal révélé du Christ. Cette vision s'oppose à l'aspiration contemporaine de l'expression de soi sans jugement normatif, l'accueil des différences personnelles et la découverte de Dieu dans l'expérience individuelle.

Toutefois, nous voulons relever, en particulier, deux aspects de ces groupes historiques qui peuvent nous interpeller aujourd'hui. Le premier concerne la diversité des formes de rencontre au sein d'une même église. Nous pensons qu'au lieu de partir de la doctrine protestante de l'Église, qui la conçoit comme réalisée par la prédication et les sacrements, Bucer et Wesley ont été sensibles à l'expérience humaine. Ils ont découvert, chez leurs paroissiens, des aspirations et des besoins de socialisation différenciés auxquels la création de petits groupes devait répondre. Dans le même temps, ils ont tenu compte de la problématique de l'unité de l'Église. Ainsi, Bucer s'est assuré des liens avec la paroisse par la participation au culte, la rencontre régulière des responsables avec le pasteur et un engagement concret des membres au service de tous. De son côté, Wesley a créé plusieurs niveaux de socialisation obligatoires : la *Classe* et la *Society* ; la *Band* restant optionnelle. Nous pensons qu'il cherchait ainsi à assurer l'unité par les contacts réalisés, à ces occasions, hors de la *Band*.

16

Le second aspect qui nous interpelle concerne les règles de sélection qui conditionnent l'accès aux groupes. Une telle démarche peut être choquante. D'une part elle tend à créer une sorte d'élite parmi les chrétiens et d'autre part, elle s'oppose à l'amour universel et à la nécessité de laisser à Dieu le jugement des cœurs. Cependant, du point de vue du groupe, elle est à même de faciliter un climat de confiance et l'engagement dans la durée des membres choisis. Nous reviendrons sur cette question délicate au prochain chapitre.

5.3. PROPOSITIONS POUR LA GESTION DES PETITS GROUPES

À partir des éléments de psychologie et de l'évaluation historique, nous avançons ici quelques propositions pour la gestion des petits groupes chrétiens. Celles-ci sont regroupées selon les thèmes de

la création du groupe, puis de son fonctionnement. Pour finir, nous réfléchissons sur la question des participants.

La création d'un groupe est une étape délicate qui nécessite du temps et des conditions favorables pour que les relations s'établissent et qu'une organisation émerge. Ceci est d'autant plus vrai pour les groupes chrétiens dont l'objectif n'est pas la réalisation d'un projet matériel, mais une démarche de partage confiante et de vie spirituelle. Dans ce cas, la participation au groupe implique un temps de maturation pour chaque membre, car il s'agit pour lui « de se risquer, de prendre conscience de sa manière d'être avec les autres [...] de se laisser porter par la confiance du groupe pour essayer d'autres modes relationnels [...], plus ouverts à la différence, et de communiquer avec et au-delà de ces différences »⁶⁰. C'est pourquoi, afin d'offrir les meilleures chances de réussite au petit groupe, un temps préparatoire est important. Il doit permettre de rassembler les participants, de fixer les objectifs et la forme générale des rencontres, ainsi que de régler les aspects pratiques. De plus, un facteur facilitant pour les premiers temps du groupe sera apporté par la présence d'une ou plusieurs personnes formées aux principes de l'animation. Elles assureront « les fonctions de facilitation et de régulation, jusqu'à ce que le groupe puisse s'autoréguler, sinon le groupe encourt le risque de dérapage par des tensions, des bavardages, des fuites diverses, ou des prises de parole ou de pouvoir intempestives »⁶¹. Ces personnes peuvent être externes et venir en soutien sans occuper une place et un rôle dans le groupe. Il est aussi possible qu'elles soient membres du groupe. Dans ce cas, elles assureront naturellement un rôle de leadership au début, un rôle qu'elles devraient déléguer si le groupe fonctionne bien. L'animation du groupe pourra alors être effectuée de façon collective ou à tour de rôle selon les cas.

17

La pérennité du groupe repose sur l'accord mutuel autour de son organisation et l'acceptation des règles de fonctionnement. Si les membres sont des adultes ouverts et que les éléments de cohésion, évoqués plus haut, sont présents, la régulation pourra se faire d'elle-même. Dans un groupe plus hétérogène, l'explicitation des règles peut être nécessaire, afin de permettre l'expression de soi en confiance. Le premier principe à fixer est la « réciprocité de l'écoute et de la parole »⁶², c'est-à-dire de ne pas juger, discuter ou intervenir pendant que l'autre s'exprime. Deuxièmement, un temps de parole défini à l'avance permet de donner une place à chacun. Enfin, il peut être important de répartir clairement les responsabilités pour permettre à tous d'avoir un rôle au sein du groupe.

Le troisième élément que nous désirons aborder concerne la question des participants et ses conséquences pour la gestion du groupe. La première conception de participation au groupe est celle de

⁶⁰ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 204.

⁶¹ *Ibidem*, p. 207.

⁶² *Ibidem*, p. 331.

l'accueil sans restriction par fidélité à l'amour universel du Christ. Dans le cadre paroissial, une telle solution permet d'inclure rapidement toute personne seule dans un réseau de relations. Elle permet aussi de créer un espace d'échange et de dialogue pour les personnes en recherche, à l'exemple des groupes Alpha⁶³. Ce type de groupe avec sa structure hétérogène nécessite la direction d'un animateur formé pour que les rencontres fonctionnent bien. Il pourra ainsi proposer une structure, un contenu et assurer le respect des règles pour que chacun puisse s'exprimer. En effet, la faible cohésion des membres ne permet en général pas une organisation en autogestion. Par ailleurs, nous pensons que l'animateur devrait aussi être préparé à la prise en charge de personnes vivant avec des difficultés psychiques ou sociales importantes qui peuvent se présenter à ce type de rencontre.

Une deuxième conception du groupe repose sur la sélection de ses membres. Ce cas se présente dès lors que la confiance mutuelle et l'ouverture à l'autre sont essentielles, comme dans le cadre des groupes de récits de vie. En effet, la réussite de ce type de rencontre demande du temps pour créer un contexte favorable et suffisamment de facteurs de cohésion pour maintenir le groupe. Dans ce contexte, l'arrivée d'un nouveau membre requiert son acceptation par tous ainsi qu'un temps d'adaptation et de reconfiguration de la dynamique du groupe. Dès lors, il est prudent d'établir les conditions d'appartenance en répondant à des questions du type : « Qui peut intégrer le groupe ? Pour qui peut-il convenir ? Quelles sont les valeurs du groupe ? Comment se fait la cooptation, la demande, la première entrevue [...] ? Quelles étapes parcourir avant un engagement ou un désengagement réciproque ? »⁶⁴

18

Troisièmement, à l'exemple des communautés moraves ou des groupes de jeunes des paroisses actuelles, la condition de participation peut reposer sur la similitude de l'âge, de sexe, etc. Ce type de rencontre offre un facteur de cohésion fort par la similitude des situations de vie ; il permet donc une plus grande diversité sur d'autres aspects. De plus, il encourage la confiance et le non-jugement lorsque les participants reconnaissent chez autrui les mêmes difficultés et les mêmes aspirations. Nous pensons que ce type de groupe, à la fois inclusif et propice au partage réciproque des expériences, devrait être encouragé non seulement chez les jeunes, mais aussi chez les adultes.

Ces propositions pourraient être résumées par les termes de formation et de diversité. Si l'aspect spontané et informel des groupes contribue à leur attrait, une bonne préparation permettra leur succès. L'Église gagnera donc à offrir une formation à l'animation pour les laïcs et encourager la diversité des groupes. Nous aborderons plus loin la question des relations entre les groupes et l'Église. Avant cela, nous proposons d'étudier plus en détail un type de groupe particulier, centré autour du récit de vie.

⁶³ <https://alphalive.ch/fr/>

⁶⁴ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 331.

6. GROUPES DE RÉCITS DE VIE

Notre proposition de groupes de maison, centrés sur le récit de soi, se veut une réponse à la situation de l'individu dans la société contemporaine occidentale. En effet, les quelques éléments du monde contemporain que nous avons relevés plus haut nous donnent des pistes pour penser la question des groupes de maison. Rappelons que celui qui rejoint une Église ou un groupe le fait au terme d'un cheminement personnel original par lequel il justifie son rapprochement ou son adhésion à la foi chrétienne. Cette vérité personnelle, qui est la seule valable à notre époque, a besoin d'être écoutée et reconnue. Ensuite, pour que la communauté puisse se construire, chacun doit découvrir que la liberté et l'identité ne sont pas mises en danger par la confiance accordée aux autres, à Dieu et au récit biblique. Nous pensons que ces éléments peuvent trouver une réponse par le partage, en groupe, du récit de vie. Pour réfléchir sur ce concept, nous aborderons tout d'abord le principe de l'identité narrative et son application communautaire. Ensuite, nous traiterons de la place du récit biblique dans un tel groupe.

6.1. L'IDENTITÉ NARRATIVE

Une grande difficulté pour l'individu contemporain face à la foi chrétienne est d'accepter une source morale qui ne procède pas de lui-même. Pour la foi, la liberté et la vérité ne s'obtiennent pas par le détachement de toute influence et par un repli sur soi. Au contraire, elles découlent de la relation avec l'autre et le Tout-Autre, par l'insertion du soi dans le mouvement et le sens que Dieu donne tant à la vie individuelle qu'au cosmos. Or, la démarche du récit de soi fait justement apparaître que mon identité n'est pas une abstraction qui se serait constituée elle-même, mais qu'elle est issue d'une histoire, d'une culture et de relations avec les autres, qui toutes ont contribué à sa formation.

19

L'identité narrative vise à donner une cohérence, un « principe de permanence dans le temps »⁶⁵ à une vie fragmentée. En effet, la personne qui fait le récit d'un épisode de sa vie met « en action des personnages selon des règles qui en font une totalité hautement organisée, de façon à construire une histoire jugée cohérente et convaincante par celui qui la raconte »⁶⁶. Pour être intelligible, le récit doit s'insérer dans un contexte historique, culturel et relationnel, dans lequel le *je* du narrateur fait face à une suite d'événements contingents qu'il est amené à surmonter. Cependant, contrairement à une pure description, le récit relie les événements par une mise en intrigue, c'est-à-dire « une transformation réglée depuis une situation initiale jusqu'à une situation finale »⁶⁷. Il dévoile ainsi comment le *je* est changé par

⁶⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2015, 424 p., p. 142.

⁶⁶ Cécile de Ryckel et Frédéric Delvigne, « La Construction de L'identité par Le Récit », *Psychothérapies*, octobre 2010, p. 235.

⁶⁷ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 168.

les événements et comment l'identité se constitue par l'intégration de tout ce qui forme l'histoire de vie. Cette construction de sens et de cohérence est une création du narrateur, car « c'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après-coup »⁶⁸. Dès lors que le narrateur, dans son récit, reconstruit les intentions à l'origine de ses actions, il se reconnaît comme l'auteur de ses actes et s'en attribue la responsabilité. Ainsi, tout en acceptant les déterminismes historiques et sociaux qui ont forgé mon identité, le récit révèle un soi unifié et responsable qui peut agir librement par fidélité à un bien. Par ailleurs, comme la narration a lieu dans le présent, celui-ci joue « un rôle de médiateur entre notre expérience vécue et notre agir futur »⁶⁹. En effet, le choix de l'épisode raconté et l'orientation qui lui est donnée reflètent les questionnements et les projets existentiels de l'aujourd'hui du narrateur.

Le récit permet donc au narrateur de donner un sens à ses actions passées et d'en assumer la responsabilité. Le jugement moral qu'il est amené à poser sur elles révèle ses manquements, mais aussi les vertus qui lui ont permis de faire le bien et qui ouvrent un chemin d'amélioration pour le futur. Au travers du récit, c'est donc bien la construction du sens donné à la vie et des valeurs qui la portent qui se réalise. Cependant, le point le plus important du récit de vie est certainement l'ouverture à l'autre. En effet, l'action de l'autre y apparaît comme constitutive de mon histoire et donc de mon identité, tout comme mes propres actions font partie de la sienne : « il n'y a pas de je sans "autrui" »⁷⁰. Ainsi, chacun peut être l'auteur de souffrances pour n'avoir pas considéré l'autre, tout comme une souffrance peut trouver sa source dans la recherche du bien pour l'autre au mépris de soi-même. Le bien ne se concrétise qu'« avec et pour l'autre »⁷¹. Enfin, l'ouverture au prochain se réalise dans la pratique même du récit, car le vécu du narrateur « devient objectivé par l'écoute des autres ; cela ne lui appartient plus à lui seul, quand il accepte le regard des autres sur l'événement et sur ses réactions. [...] S'il sollicite des avis, du soutien ou de la critique bienveillante, et qu'il les reçoit, il n'est plus seul, il réfléchit, secondarise les faits et les émotions en associant ce qui lui vient des autres. Il se remet en question ou se restaure ; il reprend place dans sa vie personnelle et sociale. »⁷²

20

C'est à partir de ces principes théoriques de l'identité narrative que nous allons envisager la constitution d'un groupe chrétien autour du récit de vie.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 191.

⁶⁹ Cécile de Ryckel et Frédéric Delvigne, *op. cit.*, p. 259.

⁷⁰ A. Marcel Madila Basanguka, « Éthique et imagination chez Paul Ricœur », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 233/1, 2005, p. 113, p. 117.

⁷¹ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 211.

⁷² Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 215.

6.2. COMMUNAUTÉ NARRATIVE ET ÉVANGILE

Nous pensons que le récit de vie est particulièrement adapté pour l'individu moderne. En effet, il fait appel à deux sources morales importantes. Tout d'abord, il rejoint *l'expressivisme* puisque, par l'écoute du groupe, le narrateur est reconnu dans sa singularité et son originalité. De plus, il met en jeu la *raison* dans la démarche réflexive de construction du récit. Par ailleurs, il apporte l'unification de l'identité avec son histoire et son contexte, mais surtout, il permet de créer un lien et une communication profonde et authentique avec les autres membres du groupe. En effet, lorsque le participant raconte son histoire à un groupe, les liens qui se créent entre les membres aux personnalités différentes, « permet une exploration de sa place en tant qu'individu dans la société »⁷³. Le récit et la compréhension de soi qui en découlent sont marqués par la réaction des autres, de la même façon où notre identité est marquée par notre contexte social. Comme chaque participant devient tour à tour narrateur, il est possible de reconnaître chez l'autre un vécu semblable, mais aussi des différences. Par ce « mouvement dialectique entre altérité et individualité »⁷⁴, il est possible d'expérimenter que le lien avec le groupe ne s'oppose pas à l'identité personnelle, mais la complète et la soutient. La confiance et l'authenticité ainsi vécues permettent d'expérimenter l'amour fraternel. De plus, l'inclusion dans ces échanges des récits évangéliques, comme parole d'un autre qui m'interpelle, peut permettre un cheminement pour la foi.

21

Le récit de vie permet de comprendre que l'identité n'est pas une abstraction détachée, mais qu'elle naît de la construction pas à pas du *je* dans le monde, qui la façonne et sur lequel elle agit. La construction de l'intrigue par le narrateur, devant le groupe, permet de faire apparaître ce qui constitue l'essentiel de son expérience humaine. La lecture de l'Évangile peut alors trouver sa place comme un autre récit d'expériences de vie à la fois semblable et différent. En effet, l'Évangile est un récit, donné par les premières communautés pour lesquelles le sens de la vie du Christ n'est apparu clairement que rétrospectivement, après la résurrection⁷⁵. En outre, dans le récit évangélique, Jésus entre en interaction avec la situation de vie spécifique de ceux qu'il rencontre et les met en marche, donnant un nouveau sens. De plus, le Christ et ses disciples forment comme un miroir du groupe avec toutes les faiblesses humaines. Ainsi, à la lumière des Évangiles, le sens que le narrateur trouve dans le récit de sa vie, son aspiration à devenir plus humain peut amener « jusqu'à dire que se faire homme ainsi, c'est devenir la ressemblance de Dieu »⁷⁶. Dans cette perspective, le lieu de la découverte de Dieu se situe dans les expériences de la vie personnelle et non dans l'acceptation d'une doctrine. La confrontation de mon récit avec le récit biblique permet la révélation, comme l'exprime Paul Ricœur : « La Bible est révélée

⁷³ Anne-Laurence Coopman et Christophe Janssen, « La narration de soi en groupe : le récit comme tissage du lien social », *Cahiers de psychologie clinique*, 2010, p. 119-134, p. 130.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁵ Cf. Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 247.

⁷⁶ Yves Burdelot, cité dans *Ibidem*, p. 220.

dans la mesure où l'être nouveau dont il s'agit est lui-même révélant à l'égard du monde, de la réalité tout entière, y compris mon existence et mon histoire »⁷⁷.

7. LES PETITS GROUPES ET L'ÉGLISE

Comme dernière étape ce travail au sujet des petits groupes, nous désirons apporter quelques réflexions sur leur rapport à l'Église. Les petits groupes entretiennent avec l'Église des relations différenciées. Ils peuvent être issus du noyau paroissial, rassembler des personnes distancées ou n'être pas liés à une paroisse, mais réunir des personnes qui marquent un intérêt pour le christianisme. La problématique du lien à l'Église présente dans chaque cas des problématiques différentes. Nous nous limiterons ici aux deux premières situations où il existe un contact plus ou moins régulier avec la paroisse. Dans ce cadre, nous tenterons de répondre à la question qui a motivé notre recherche : « Comment et à quelles conditions les groupes de maison peuvent-ils être source de renouveau pour l'Église ? »

Les aspects du monde contemporain présentés plus haut, de même que notre expérience personnelle, nous amènent à la conviction que l'église paroissiale, centrée autour de la célébration dominicale ne répond plus aux attentes contemporaines hormis pour un cercle de plus en plus réduit de fidèles. Dans le même temps, la capacité d'action des pasteurs et de leur communauté est affaiblie. En effet, les moyens financiers et le nombre de ministres diminuent ; la fusion des paroisses conduit à un affaiblissement du sentiment d'appartenance ; le vieillissement des laïcs engagés ainsi que la volonté de maintenir les mêmes activités avec moins de moyens épuise les bénévoles et les pasteurs. Tous ces éléments montrent que la structure traditionnelle de la paroisse sera repensée, soit volontairement, soit sous la pression des changements extérieurs. Un renouvellement de la compréhension du rôle des petits groupes dans la paroisse nous semble être un élément incontournable de cette évolution. Nous proposons ici quelques pistes de réflexion.

22

Une tâche essentielle de l'Église est de rassembler les chrétiens, de leur permettre de vivre concrètement leur unité ; une unité qui n'est pas synonyme d'uniformité, comme l'avait compris Bucer. En ce sens, la paroisse peut être pensée comme le centre d'un réseau de groupes diversifiés. Sa tâche serait alors de créer des liens entre ces communautés, leur offrir une reconnaissance, une légitimation⁷⁸ et organiser des occasions de rassemblement. Or, cette façon de faire est déjà présente dans la paroisse, même sous sa forme la plus classique, car elle se structure déjà en sous-groupes. Ainsi, il peut exister une chorale, un groupe de jeunes, un groupe d'ânés, des groupes de lecture bibliques, etc. À cela s'ajoutent des groupes plus institutionnels comme le conseil paroissial, les groupes de catéchisme, les colloques des moniteurs d'enfance, voire même l'assemblée de certains cultes peu fréquentés qui constituent par eux-

⁷⁷ Paul Ricœur, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, 2013, 144 p., p. 105.

⁷⁸ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 334.

mêmes un petit groupe. La capacité à rassembler ponctuellement au-delà des habitués existe aussi, en particulier lors d'événements plus importants, comme des cultes famille ou lors des fêtes. Toutefois, pour que l'Église devienne le lieu où se rassemblent les petits groupes, cela requiert, selon nous, une approche qui prend en compte leurs caractéristiques. Tout d'abord, ceux-ci sont fondés sur une implication personnelle des membres et une démarche participative. Ensuite, ils ont souvent une forte identité. La célébration commune doit donc être participative et laisser de la place aux différences, tant dans sa préparation que dans sa forme. De plus, pour permettre une vraie rencontre entre les groupes à ces occasions, il faut sans doute aller plus loin et leur confier directement la responsabilité de telles rencontres. En effet, des expériences en psychologie ont montré que la seule situation apte à susciter une réelle interaction entre les groupes se réalise « à l'occasion d'une entreprise urgente dépassant les ressources des groupes pris isolément »⁷⁹. Le travail intergroupe sur une liturgie commune est aussi un excellent moyen de créer un sentiment d'appartenance à la paroisse comme centre du réseau des ecclésiales.

La seconde tâche de l'Église est d'offrir des espaces pour la vie spirituelle, de façon à ce que chacun puisse découvrir le Christ. C'est pourquoi la paroisse devrait elle-même encourager la création de groupes. Or, le début d'une communauté est une étape difficile et celles-ci restent fragiles tant que la confiance et une habitude de fonctionnement ne sont pas établies. C'est pourquoi nous reprenons ici la proposition de Cécile Lerebours Entremont qui appelle l'Église à « former des laïcs en psychosociologie — pour la communication et la vie des groupes — et en théologie pratique — en partant de l'expérience [pour permettre] une animation vigilante »⁸⁰. En plus d'une telle formation, les encouragements du pasteur et du conseil de paroisse peuvent recouvrir plusieurs aspects. Au niveau matériel, la mise à disposition de locaux ou de livres de chant facilite l'organisation des rencontres. Le soutien s'exprime aussi par l'acceptation vigilante de l'originalité de chaque groupe. Nous pensons d'une part à la façon de vivre les rencontres qu'elles soient narratives, musicales, méditatives, voire festives. D'autre part, la composition du groupe doit aussi être respectée. Ainsi, tous les groupes ne sont pas appelés à être inclusifs et à accueillir sans condition de nouveaux membres. De plus, présence d'un tiers référent peut être une aide en cas de conflit ou de départ dans le groupe. À l'inverse, les liens avec la paroisse et les rencontres communes sont aussi des occasions favorables qui permettent aux groupes d'accueillir de nouveaux membres.

Enfin, l'Église peut bénéficier de la créativité des groupes et de la richesse de leur vie relationnelle, s'ils peuvent disposer de la liberté et de la confiance nécessaire de la part des responsables paroissiaux. Nous pensons qu'un groupe peut amener beaucoup d'énergie pour soutenir un projet auquel il adhère.

⁷⁹ Jean Maisonneuve, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁰ Cécile Lerebours Entremont, *op. cit.*, p. 288.

Sa participation peut aussi se manifester au niveau théologique par ses expériences au niveau de « l'inculturation du langage chrétien, et [de] l'actualisation de l'Évangile »⁸¹.

En fin de compte, dans sa relation aux petits groupes, l'Église devrait évoluer vers un réseau de liens qui permette aux chrétiens de la considérer non comme « un ensemble fermé [...] défini par [sa] liste de membres [ses] codes moraux et culturels »⁸², mais comme un « cœur attirant qui est considéré comme digne d'être approfondi et approché »⁸³.

8. CONCLUSION

Le questionnement à l'origine de notre recherche sur les petits groupes fut motivé par le constat de la désaffection préoccupante de beaucoup de paroisses et de lieux d'église en Suisse romande. Si le culte dominical et les activités traditionnelles ne répondent plus aux besoins actuels, des rencontres plus informelles, relationnelles et participatives, telles qu'on les trouve dans les groupes de maison, peuvent-elles être une source de renouveau pour l'Église ?

Notre recherche historique nous a permis de constater que de nombreuses expériences dans ce domaine avaient été tentées à des époques différentes. Des personnalités comme Bucer, Zinzendorf ou Wesley, ont conçu et encouragé des formes de communauté qui empiriquement appliquaient déjà des principes validés aujourd'hui par les découvertes de la psychologie. Leurs petits groupes favorisaient la cohésion, la confiance mutuelle et rassemblaient autour d'un but et de moyens communs. Loin de s'effrayer des risques pour l'unité de l'Église, ils ont cherché dans un même mouvement à maintenir les liens et permettre la diversité. Bien sûr, le contexte historique de chrétienté ainsi que le poids donné à la doctrine et à la sanctification ne permettent pas de transposer ces expériences dans notre présent, mais ils offrent des pistes de réflexion à ne pas négliger.

Nous avons donc complété l'étude historique par une exploration de quelques caractéristiques de la société contemporaine et des valeurs qui fondent l'identité des individus modernes. L'individualisme en est un des aspects les plus marquants. Avec lui, tant la vie spirituelle que l'acceptation d'une vérité relèvent du cheminement personnel. La liberté ainsi offerte est devenue une valeur fondamentale. Pourtant, elle est aussi un défi, car non seulement l'individu a la charge de construire lui-même sa propre identité, mais il doit de plus créer un réseau de relations pour ne pas vivre dans la solitude. Dans ce contexte, nous pensons qu'un petit groupe permet de répondre à ces besoins. Il offre en effet un espace de relations où, par la parole et l'écoute réciproque, chacun peut s'exprimer de façon authentique et se sentir accepté.

⁸¹ *Ibidem*, p. 335.

⁸² Gabriel Monet, *op. cit.*, p. 345.

⁸³ *Ibidem*, p. 348.

Toutefois, pour qu'un tel environnement vienne à exister, le groupe doit réussir à créer un fonctionnement harmonieux. Dans ce but, nous avons avancé quelques propositions à même de faciliter la vie commune.

Les groupes, dans le cadre ecclésial, sont bien souvent conçus comme des rencontres autour de la lecture biblique, ouvertes à tous. Celles-ci ont bien sûr un rôle central, car elles témoignent de l'amour inconditionnel de Dieu et de l'accès de chacun à sa Parole. Cependant, compte tenu de la diversité des cheminements de foi et des personnalités, nous pensons qu'il faut aussi encourager une semblable diversité dans la forme et l'activité des groupes. C'est pourquoi nous avons relevé différentes manières de concevoir les critères de participation et nous considérons qu'il est positif pour l'Église qu'il existe aussi des communautés stables dont l'accueil de nouveaux membres soit limité par certaines règles. Ainsi, il devient possible de développer un climat de confiance propice au ressourcement. Les membres d'un tel groupe, fort de cet appui, trouveront alors l'énergie et le soutien pour s'engager au service des autres. Ensuite, nous avons poursuivi cette réflexion sur la diversité des formes de rencontre en détaillant les fondements théoriques et les principes de mise en pratique d'un groupe centré sur le récit de vie. Ce genre de rencontre nous paraît particulièrement intéressant puisqu'il encourage à la fois la construction de l'identité individuelle et l'ouverture vers l'autre. De plus, le récit de vie, associé à une théologie de l'expérience, ouvre à la découverte de la présence aimante et mystérieuse du Christ au cœur des événements de notre vie.

25

À l'issue de ce parcours au sujet des petits groupes, nous sommes convaincus qu'ils sont un élément essentiel pour un renouveau de la vie de foi. Cependant, comment une paroisse peut-elle encourager ces communautés sans mettre en danger son unité ? Nous pensons que celle-ci doit rester fidèle à sa vocation de lieu de rassemblement et de vie spirituelle. Elle doit par contre évoluer dans la façon de concevoir ce rôle et se penser comme le cœur d'un réseau d'ecclésiologies diversifiées. Dans cette perspective, les responsables de l'église locale sont appelés à créer des liens et reconnaître la valeur des différents groupes. Cette attitude peut se manifester en leur confiant une réelle possibilité de participer et de s'exprimer dans la paroisse, en particulier lors de célébrations communes. De plus, en vue de la création de nouveaux groupes, l'Église apporterait un soutien efficace par des offres de formation en animation, par un soutien spirituel et matériel, ainsi qu'en encourageant la diversité des types de rencontres.

En conclusion, oui, les petits groupes sont une source de renouveau pour l'Église, pour la vie spirituelle et pour l'annonce de l'évangile. Ils sont une source, mais de loin pas la seule. En outre, la création de nouvelles communautés de foi présente un risque : elles peuvent échouer ou menacer l'unité de l'Église. Cependant, marcher à la suite du Christ, donne le courage de sortir de la zone de confort ecclésiale, porté par la belle espérance de voir de multiples petits groupes faire rayonner la présence du

Christ. Ayons confiance en sa promesse que « là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » ! (Mt 18,20 TOB)

9. BIBLIOGRAPHIE

9.1. ARTICLES

BASANGUKA, A. Marcel Madila, « Éthique et imagination chez Paul Ricœur », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 233/1, 2005, p. 113.

CAPPER, Brian J., « Apôtres, Maîtres de maison et domestiques », *Études théologiques et religieuses*, Tome 81, novembre 2013, p. 395-428.

COOPMAN, Anne-Laurence et JANSSEN, Christophe, « La narration de soi en groupe : le récit comme tissage du lien social », *Cahiers de psychologie clinique*, 2010, p. 119-134.

HAMMANN, Gottfried, « Les communautés confessantes dans les Églises de la réforme : un enjeu majeur », *Revue de théologie et de philosophie*, 1985, p. 111-128.

RYCKEL, Cécile de et DELVIGNE, Frédéric, « La construction de l'identité par le récit », *Psychothérapies*, octobre 2010, [En ligne : <https://www.highbeam.com/doc/1P3-2229162581.html>].

VITTOZ, Pierre, « Le comte de Zinzendorf et l'unité des chrétiens », *Revue de théologie et de philosophie*, 1969, p. 23-30.

9.2. OUVRAGES COLLECTIFS

GRAPPE, Christian, *Initiation au monde du Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2010, 324 p.

LACOSTE, Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

Mission-shaped church: church planting and fresh expressions of church in a changing context, London, Church House Publ, 2004, 175 p., ('Mission and public affairs').

STOLZ, Jörg, *L'avenir des Réformés : les Églises face aux changements sociaux*, Genève, Labor et Fides, 2011, 250 p., (« Religions et modernités 8 »).

9.3. MONOGRAPHIES

COMISKEY, Joel, *2000 Years of Small Groups: A History of Cell Ministry in the Church*, Morena Valley, CA, CCS Publishing, 2014, 295 p.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 127 p., (« Le débat »).

HAMMANN, Gottfried, *Entre la secte et la cité : le projet d'Église du réformateur Martin Bucer (1491-1551)*, Genève, Labor et Fides, 1984, 486 p., (« Histoire et société », 3).

KEVIN M. Watson, *Pursuing Social Holiness The Band Meeting in Wesley's Thought and Popular Methodist Practice*, Cary, Oxford University Press, USA, 2013, 236 p.

LEREBOURS ENTREMONT, Cécile, *Apprendre la fraternité ? De l'intériorité à l'altérité, évolution de petits groupes d'adultes aux frontières de l'église entre 1995 et 2005*, Université Marc Bloch II, 2008, 397 p., [En ligne : http://scd-theses.u-strasbg.fr/632/01/lerebours_entremont.pdf].

MACINTYRE, Alasdair C, *Après la vertu : étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

MAISONNEUVE, Jean, *La dynamique des groupes*, 15^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2010, 123 p., (« Que sais-je ? », 1306).

MONET, Gabriel, *L'église émergente : être et faire Église en postchrétienté*, Berlin ; Münster, LIT, 2014, 431 p., (« Théologie pratique, pédagogie, spiritualité », 6).

RICŒUR, Paul, *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, 2013, 144 p.

RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2015, 424 p.

TAYLOR, Charles, *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

WESLEY, John, *The Works of the Reverend John Wesley, A. M.*, New York, Methodist Episcopal Church, 1831, 840 p.