

Quelques réflexions sociologiques pour une pastorale de jeunes

Jean-Marie Donegani
professeur à Sciences-Po,
enseignant-chercheur associé au CEVIPOF

S'interroger sur les axes d'une pastorale des jeunes aujourd'hui, c'est considérer que la jeunesse est une catégorie sociale homogène et identifiable. Cela ne va pas de soi. Certains traits de leurs attitudes et de leurs comportements tels que nous les révèlent les enquêtes sociologiques permettent de les opposer aux plus âgés, comme ce fut évidemment le cas à toutes les époques. Mais cela ne signifie pas que cette « culture jeune » est suffisamment unifiée et suffisamment distincte de celle du plus grand nombre pour constituer une classe vraiment spécifique. Notamment, sur le plan de l'anthropologie religieuse, les jeunes ne se distinguent pas des attitudes dominantes de l'ensemble de la population, mais ils en accentuent les traits les plus nouveaux et présentent donc d'une manière plus univoque et plus intense ce que devient le rapport au religieux de nos contemporains. Sans entrer dans le détail de ces enquêtes et sans chercher à brosser un tableau complet des attitudes, notamment religieuses, de la jeunesse, on va tenter d'en marquer les traits les plus manifestes et la tendance d'évolution avant d'en évoquer les implications pour une réflexion pastorale.

Culture jeunes ?

Quand on parle d'une culture de la jeunesse il faut être prudent car, socialement parlant, il n'y a pas d'unité de la jeunesse.

Notamment parce que la possession ou l'absence de diplôme crée une fracture au sein de cette population. Derrière une apparente communauté de situation liée notamment à la précarité, il y a deux destins sociaux qui n'ont rien de commun. Pour les jeunes diplômés, la précarité est un passage avant l'entrée stable dans la vie active à laquelle presque tous accèdent entre 25 et 30 ans. Pour les autres, la précarité est plus durable et ils ont plus de chances de connaître le chômage, la marginalisation et la pauvreté.

Certes, comme on va le voir, il y a des traits culturels forts qui distinguent les jeunes des adultes mais il ne faut pas oublier que parmi ces jeunes, dont la culture est unifiée autour de standards communs de consommation et de communication notamment, il y en a qui bénéficient de capacités économiques et d'autres non, de telle manière que l'insertion dans cette culture n'est pas également facile pour les uns et pour les autres.

Enfin, il faut rappeler que la culture jeune des années 60 et 70 était marquée par un clivage entre un modèle contestataire dominant chez les membres des classes moyennes et un modèle plus conservateur répandu dans les classes populaires. Aujourd'hui le message contestataire semble assez ténu mais socialement il s'est renversé : il se trouve plutôt du côté populaire de la culture juvénile avec, par exemple, le message révolté des musiciens rap. Et les enquêtes sociopolitiques le montrent bien : les jeunes des classes moyennes et supérieures ont perdu leur fibre contestataire tandis qu'une nouvelle radicalité, souvent infra-politique, émerge de la jeunesse des cités.

Ces remarques prudentes étant faites, on peut tenter d'identifier les deux traits principaux caractérisant la jeunesse de notre pays : son pessimisme et sa faible intégration sociale.

Pessimisme

La dernière enquête auprès des jeunes faite par la Fondation pour l'innovation politique en 2008 montre qu'ils sont globalement pessimistes et désabusés.

Certes le pessimisme est une caractéristique des Français : depuis 1973, le pourcentage de Français qui sont satisfaits de leur vie n'a jamais dépassé les 15 % alors qu'il a toujours dépassé 50 % au

Danemark par exemple. Aujourd'hui encore, la France partage avec les autres pays de tradition catholique un fort pessimisme. Mais la nouveauté tient au fait que les jeunes sont parmi les plus pessimistes de nos concitoyens et la France est le pays d'Europe où l'écart de satisfaction entre jeunes et adultes est le plus fort. C'est un signe négatif d'intégration puisque c'est au moment de l'entrée dans la vie adulte que s'éprouvent le plus vivement la solidité du pacte social, les liens entre générations et la valeur des capitaux éducatifs orientant les destins individuels.

Les jeunes Français sont parmi les moins satisfaits de leur vie si on les compare aux autres européens ou aux adultes français. Cette inquiétude est liée au sentiment que la société française est bloquée. 82 % des jeunes Français estiment que la société a besoin de se transformer profondément (enquête Credoc 2007). Et en même temps, ils sont majoritairement sceptiques sur la capacité de la société à évoluer dans le bon sens.

Les jeunes Français sont les moins nombreux parmi les Européens à penser qu'ils ont un contrôle sur leur avenir et ce pessimisme s'accompagne d'un sentiment de défiance envers les institutions et les élites : 3 % de confiants dans leur gouvernement, 2 % dans les médias, 6 % seulement de confiance dans les gens en général. Ce qui échappe au manque de confiance, c'est le proche : la famille, les amis et aussi certains adultes significatifs porteurs, non d'un charisme d'institution mais d'un charisme personnel. Ou encore les associations, c'est-à-dire des regroupements affinitaires où les individus rencontrent ceux qui partagent leurs goûts et leurs valeurs.

Faible intégration sociale

Ces dix dernières années ont vu la massification d'une culture adolescente qui semble marquer une forme de repliement sur le groupe des pairs et contribuer à l'affaiblissement de l'adhésion à des valeurs collectives.

Cette apparition d'une nouvelle forme d'adolescence est liée à la précocité croissante de l'accès à diverses formes d'autonomie. Les adolescents jouissent d'une liberté de plus en plus grande et précoce dans la gestion de leurs déplacements et de leurs relations amicales

et s'éloignent donc plus tôt et plus radicalement de l'influence de leurs parents. La socialisation passe des pères aux pairs, de la verticalité à l'horizontalité. Mais il ne s'agit plus de la contre-culture des années 70, notamment contestataire. Il s'agit d'abord d'un fossé avec la culture humaniste et classique transmise par l'école. Il s'agit d'une culture parallèle forgée par le marché de l'adolescence et de son investissement par les industries de loisirs.

C'est une culture de la consommation fondée sur la stylisation de l'apparence et des goûts, une consommation par laquelle s'exprime moins un souci d'avoir qu'un souci d'être et où se manifeste l'importance de la présentation de soi. C'est une consommation pragmatique et cynique à l'égard des entreprises et du marketing, marquée par la maîtrise de la relation marchande, une grande capacité de décodage, une affirmation de la liberté du consommateur, une recherche de la mise en concurrence des produits et une recherche des « bons plans » qui compensent le faible pouvoir d'achat.

Les adolescents ont un style à eux qu'ils partagent avec leurs amis et qui les différencie des autres. Pour être soi, il faut être comme les siens. Les industries musicales et vestimentaires permettent de cultiver un style particulier : le rap, le R'n B, le punk-rock, le reggae, les pantalons baggy, les baskets de marque, les cheveux longs ou rasés, etc. Cette culture de l'apparence, mimétique et obligée, rassemble autour de normes communes.

Mais c'est une culture qui divise aussi. Dans une enquête récente, les jeunes interrogés déclarent plus souvent que les adultes avoir été victimes de différentes formes d'ostracisme mais ils se plaignent avant tout de moqueries ou d'insultes, que celle-ci portent sur l'apparence, le corps ou la façon de s'habiller. Et il faut noter qu'il y a un renforcement de l'identité sexuée à l'adolescence, la sexualisation plus marquée de l'apparence ne s'accompagnant pas de relations plus fluides entre les sexes.

C'est une culture de la communication fondée sur l'accès instantané à l'information. Les jeunes ont un besoin d'information rapide et savent comment l'obtenir. Ouverts aux nouvelles technologies, à la multiplication et à la globalisation des sources, ils sont connectés, impatients, mobiles et adaptables. C'est une communication libre : on

peut se connecter et se déconnecter. Mais la pluralité des sources de sens et d'information entraîne aussi un certain évitement de la confrontation et de la délibération au profit de l'affirmation d'un sens personnel et de sa communication aux pairs.

Les nouveaux moyens de communication permettent de poursuivre la sociabilité hors de la coprésence physique et sans que les parents le sachent et puissent le contrôler. Cette nouvelle autonomie passe par l'adoption de conventions linguistiques éloignées de la langue imposée à l'école, la parole devenant plus expressive et vivante.

C'est une culture de la communalisation. Avoir beaucoup d'amis est une source de prestige. On peut maintenir en pensée la présence des pairs dans le répertoire du téléphone ou par l'intermédiaire de Facebook. Et cette culture relationnelle est une culture de l'être plutôt que du faire, ce qui est un renversement notable par rapport aux années 60 ou 70. Les heures passées sur MSN montrent bien que c'est la relation elle-même qui est le centre de l'activité et non plus l'inverse. L'échange est à la fois le moyen et le but, il ne vise qu'à s'entretenir lui-même. Cette communication de soi s'accompagne d'une recherche des pairs semblables. C'est une communication apaisée du même au même où l'on va rechercher la mise en commun des informations et des ressources de telle sorte que le repli sur sa petite communauté de pairs n'est pas contradictoire avec l'ouverture à une information globalisée et pluralisée. Le souci du bien-être individuel va avec la recherche de convivialité, de partage, de lien social et de respect mutuel. On est donc en présence d'un grand investissement dans la relation interpersonnelle, forme de sociabilité et de socialisation horizontales, où s'éprouvent la force des réseaux et des relations entre pairs et la vitalité d'un mode collaboratif fondé sur une éthique relationnelle dans laquelle priment la sincérité, la réciprocité et la reconnaissance.

C'est une culture qui n'est plus contestataire mais qui échappe aux dictées des adultes. La montée d'une socialisation horizontale diminue le rôle de la famille et de l'école dans la transmission des valeurs légitimes et des normes culturelles. La culture juvénile des années 70 était une culture de l'irresponsabilité et du contre-pied et elle était initiée par les classes moyennes supérieures. Aujourd'hui,

elle vient plutôt du bas que du haut de la société et elle n'est nullement contestataire : elle s'alimente plutôt aux sources industrielles et commerciales qui se déploient dans les produits musicaux, visuels et vestimentaires.

La culture des âges réunit et divise. Elle réunit les jeunes entre eux mais aussi introduit des distinctions entre sous-cultures, tribus fondées sur le goût plus que sur l'appartenance de classe comme autrefois. Elle se distingue des adultes sur le legs culturel mais elle partage un certain nombre de valeurs avec eux : la tolérance et l'individualisme. Il faut donc noter que le seul vrai point commun entre la culture des jeunes et celle des adultes est un point qui maintient paradoxalement la distance : l'égale conviction que chacun a le droit de choisir ses propres valeurs. Il ne faut toutefois pas confondre le processus d'individualisation et la montée de l'individualisme.

Individualisme ou individualisation

D'une logique d'appartenance à une logique d'identité

Les valeurs des Européens se structurent autour de deux axes majeurs : un premier axe oppose la tradition à l'autonomie et le second la participation sociale aux valeurs individualistes et privées. Or les jeunes Français sont, de tous les Européens, les plus proches du pôle autonomie et du pôle individu. Une structuration aussi franche des systèmes d'attitudes ne peut qu'entamer la légitimité des institutions socialisatrices qui se présentent comme porteuses de valeurs et de vérités objectives et immuables car la valeur des traditions et la légitimité des institutions ne tiennent plus qu'à l'intérêt qu'elles peuvent présenter pour les individus. Perçues non comme des sources d'obligations mais comme des stocks de significations à la disposition des individus pour construire leur identité, les traditions et les institutions ne se présentent plus comme des systèmes d'emprise, et l'on ne peut même plus parler de dissidence, car tous ces utilisateurs sont sortis d'une logique d'appartenance et se sont dépris de tout souci de conformité dogmatique. C'est cette fameuse « exténuation de l'héré-

sie » que l'on donne souvent pour caractéristique de la modernité religieuse tardive.

Cette donne anthropologique ne signifie pas que les sujets sont des petites monades sans lien ni communication avec les autres et sans aucun souci de cohérence, et elle n'implique pas que les institutions et les traditions aient perdu toute pertinence. Elle entraîne seulement pour les individus un nouveau mode de validation de leurs croyances et pour les institutions une autre définition de leur vocation. Le passage de la logique d'appartenance à la logique d'identité se traduit dans le fait que les individus, marqués par une plus grande mobilité qu'autrefois, en rapport avec des collectifs multiples et changeants, doivent sans cesse construire leur vie dans un souci de cohérence personnelle et non pas de conformité avec des rôles prescrits et transmis par les institutions. Il se traduit aussi dans le fait que ces institutions ne sont plus appréciées à l'aune de leur autorité dans le maintien des vérités objectives mais de leur utilité dans la construction des authenticités subjectives.

Si l'on doit donc distinguer individualisme et individualisation, c'est pour indiquer que cette nouvelle donne n'est pas le signe d'un triomphe du solipsisme et de l'indifférence à tout ce qui n'est pas soi, mais plutôt d'un souci de ne pas être assigné à une place, et d'accepter *a priori* la légitimité de tout choix de vie à condition qu'il soit choisi.

L'aléthique et l'éthique dans la logique d'identité

C'est évidemment à propos de la morale et de la vérité que les implications de ce passage sont les plus sensibles.

Les enquêtes sociologiques nous apprennent que, pour l'écrasante majorité de nos semblables et en particulier pour les moins de 30 ans, non seulement en France mais en Europe, la morale n'est pas une affaire de principes mais de circonstances. Ce caractère contextualiste et localiste de la morale est une des manifestations du caractère fondamentalement subjectiviste de notre culture qui implique que la valeur d'une option comportementale vient d'abord du fait qu'elle a été choisie librement, de telle sorte que le sujet peut s'y reconnaître.

75 % des Européens sont d'accord avec la proposition : « *C'est à chacun de déterminer sa religion indépendamment des Églises.* » Dans les grandes décisions de leur vie, seuls 1 % de nos contempo-

rains font confiance d'abord à leur Église. Et cet univers subjectiviste est aussi relativiste. Seuls 2 % des catholiques de 18-24 ans pensent que la vérité se trouve dans une seule religion. Le relativisme ne doit pas être conçu comme une négligence de la vérité, il n'est pas un nihilisme. Il est simplement lié au subjectivisme, signifiant que toute vérité est relative à celui qui en fait l'expérience. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a pas de valeur, mais que la valeur lui est donnée par l'épreuve et non par l'autorité.

Si l'on prend au sérieux cette donne subjectiviste et relativiste, il est nécessaire de quitter un certain univers traditionnel qui est naturellement le nôtre et dans lequel la vérité est quelque chose d'objectif et d'extérieur auquel on adhère, alors que la philosophie naturelle de notre époque est le pragmatisme où la vérité est plutôt ce qui a réussi à se faire valoir dans notre horizon. Autrement dit, c'est à ses conséquences que l'on reconnaît une valeur de vérité et non à l'autorité de celui qui l'a proclamée. Cette conception pragmatiste, utilitaire, conséquentialiste des propositions de sens ne rend évidemment pas obsolète la croyance religieuse, mais elle en renverse le mode de validation : c'est en accomplissant des actes inspirés par sa croyance que le croyant va la rendre vraie, c'est-à-dire féconde pour lui.

Le conséquentialisme engage à des actes et le relativisme engage à des relations et c'est par là que l'identité, si elle apparaît singulière, n'est pourtant pas privée. Il ne faut pas moins aujourd'hui qu'hier une validation du croire personnel car on ne peut croire tout seul, mais cette validation va être recherchée moins dans l'autorité, la tradition ou l'institution que dans l'expérience et son partage avec des autres significatifs. Une validation mutuelle et affinitaire qui va conduire à rechercher auprès des autres que l'on estime semblables ou proches la confirmation de ce que l'on croit. La quête du répondant dont parle Michel de Certeau est toujours au fondement de toute validation du croire. Il faut un autre témoin qui va recevoir pour vrai ce que l'on tient pour vrai, mais ce témoin va être choisi comme est choisi le sens, par rapport à soi, dans une proximité à soi.

La limite toutefois de cette distinction entre individualisation et individualisme tient à ce que la validation du croire et du vivre réside dans l'exaltation des groupes affinitaires et des cercles intimes. Le processus d'individualisation ainsi n'est pas que moral, il est aussi social, conduisant à la constitution de micro-sociétés relativement

hermétiques à la société globale. Car ici la tolérance qui est générale et le relativisme relationniste qui l'accompagne induisent une certaine indifférence à l'égard de ceux qui ne partagent pas le même point de vue et qui restent étrangers au cercle de l'intime et du même. La régulation interne des relations privées fondée sur les valeurs d'authenticité et de confiance mutuelle prend le pas sur la régulation externe par la société globale et on peut penser que l'aboutissement de ce processus est la sur-intimisation des rapports privés et l'instrumentalisation des rapports publics.

Implications pastorales et ecclésiologiques

Les enquêtes sociologiques nous confirment que le rapport au religieux s'arrime sur l'anthropologie que l'on vient de dessiner et que ce nouveau rapport est particulièrement manifeste chez les jeunes.

On assiste à un déclin de l'appartenance. En 1971, 87 % des 18-24 ans déclaraient appartenir au catholicisme, ils sont 31 % aujourd'hui. Et 20 % seulement des jeunes catholiques de 11-15 ans estiment qu'être catholique c'est appartenir à une communauté.

On assiste à un déclin de la pratique : 25 % des 18-24 ans étaient pratiquants réguliers en 1971, ils sont 8 % aujourd'hui (4 % de pratiquants hebdomadaires).

On assiste à un déclin de la confiance globale dans l'Église : 42 % en 1980, 30 % aujourd'hui. C'est en particulier la confiance dans son magistère sur les questions de morale sexuelle qui s'effrite : aujourd'hui 75 % à 85 % des catholiques de moins de 30 ans estiment que l'Église devrait réviser ses positions sur l'avortement, la contraception, le divorce ou l'homosexualité.

On assiste parallèlement à une montée d'une conception subjective et utilitaire du religieux. Autour de 60 % des jeunes catholiques de 11-15 ans estiment que la religion est un choix personnel et non un héritage, qu'elle est liberté et non contraintes, qu'elle se vit d'abord de manière intime et qu'elle est une aide dans la vie de tous les jours. Mais il faut nuancer ce diagnostic.

Tout d'abord, les croyances désinstitutionnalisées et dérégulées ne diminuent pas et on constate même que la croyance dans une vie après

la mort augmente régulièrement chez les jeunes (passant de 36 % en 1981 à 48 % aujourd'hui) alors qu'elle diminue chez les plus vieux.

Surtout, le sentiment que la religion est importante dans la vie ne diminue pas sur la longue période. Et plus encore, l'opinion selon laquelle l'Église catholique répond aux besoins spirituels des individus ne cesse de croître, passant de 42 % en 1981 à 63 % aujourd'hui chez les 18-24 ans. Cela signifie très clairement que, conformément aux théories de la sécularisation qui insistent sur la spécialisation des institutions et notamment sur la perte de légitimité des Églises dans leur prétention à dire le tout de la vie collective et individuelle, c'est la vocation intégraliste de l'institution religieuse qui est répudiée. L'Église est perçue comme une institution spécialisée dans la satisfaction des besoins spirituels des individus et, à ce titre sa légitimité, loin de diminuer, augmente sur les trente dernières années.

Enfin, la privatisation du religieux ne semble pas impliquer une remise en cause de son influence souhaitable dans la société. On constate en effet que les jeunes sont plus nombreux que les plus âgés à souhaiter que le catholicisme ait une plus grande influence dans la société, notamment à propos de la culture et de la solidarité. En revanche, en ce qui concerne l'éthique et la vie de famille, ils sont moins nombreux que les plus âgés à formuler le même souhait. On voit donc que ces données d'enquêtes confirment le tableau dressé précédemment : l'intérêt religieux ne diminue pas mais il est de plus en plus désinstitutionnalisé, défait de ses implications normatives, arrimé à une logique d'identité et non plus d'appartenance.

Si l'on accepte de prendre au sérieux ces indications sur la situation culturelle d'aujourd'hui, on peut insister sur quelques-unes des implications qu'elle emporte dans la définition d'une pastorale des jeunes.

Tout d'abord, comme l'a rappelé la *Lettre aux catholiques de France*, il faut partir du donné. La culture anthropologique de notre temps, et des jeunes en particulier, est celle que l'on vient de décrire... Il est inutile de la condamner ou de la répudier *a priori*. C'est celle-ci et pas une autre qui est la culture commune de nos contemporains. Même si, bien sûr, on peut toujours trouver des petites groupes ou des individus qui échappent ou résistent à cette culture.

Ensuite il faut partir de la conviction, c'est une conviction mais elle semble nécessaire à toute entrée dans une démarche pastorale, que cette société n'est pas plus fermée à la question de Dieu, au souci éthique, à la recherche du vrai du bon et du juste que les précédentes.

Si l'on part du postulat que la seule forme légitime de la présence de l'Église dans la société est la présence triomphante d'une Église de chrétienté et une logique d'appartenance alors, évidemment, cette société apparaîtra comme définitivement fermée à cette présence.

Si l'on estime qu'il n'y a aucune raison que notre société soit plus que d'autres fermées à la réception de l'Évangile, il faut partir alors des germes de vie et des semences de Verbe que l'on peut y déceler. Et il faut comprendre de quelle manière cette annonce peut être faite dans le langage d'aujourd'hui, pour l'homme d'aujourd'hui, pour la jeunesse d'aujourd'hui et pas pour celle qu'on rêverait à partir d'une vision ancienne des rapports entre Église et société.

Nous sommes confrontés à une crise de la transmission, de toute transmission. À une socialisation davantage de type horizontal que vertical. À une méfiance à l'égard de toute dictée institutionnelle et autoritaire. Et aussi à une méfiance à l'égard des institutions elles-mêmes, des autorités, des élites. Mais dans le même temps on perçoit un goût pour l'intériorité, pour le prophétisme et pour la cohérence.

Nous sommes confrontés à une ignorance des grands récits mais à une prolifération des petits récits subjectifs fondés sur l'expérience et le témoignage. À un refus de tout ce qui peut apparaître insignifiant pour l'utilité personnelle de l'individu. À une primauté de l'intramondain, de l'ici et maintenant. À une société des engagements contractuels, successifs, multiples. À une primauté du faire, de telle manière que ce n'est pas toujours la foi qui conduit à l'engagement mais l'engagement qui conduit à la foi. À une crise non pas de l'engagement mais de l'engagement définitif et intégral. À une crise non pas du croire mais du croire ensemble. Et pourtant à une recherche permanente de validation affinitaire et mutuel du croire. À une opposition au dogmatique et peut-être au théologique mais non au spirituel et à tout ce qui vient entretenir et nourrir la construction des sujets. À une recherche de la singularité mais aussi du collectif, du lien.

Comment l'Église peut-elle être dans ces conditions signe, moyen, lieu, lien ? Quelle est la sacramentalité qu'elle peut apporter à cette culture ? Quelle est la contribution qu'elle peut apporter à la construction des individus et à la constitution du lien social ? Quelle nouvelle de salut peut-elle apporter qui soit en connivence avec les attentes de cette culture ?

On peut, à partir des constats précédents, déceler quelques intuitions pastorales qui soient en connivence et non en opposition avec eux. Toute pastorale commence par la reconnaissance de la valeur de ceux auxquels elle s'adresse et des valeurs auxquelles ils sont attachés. Par la reconnaissance des voies par lesquelles ils cherchent à se construire et à construire leur monde : pour les jeunes d'aujourd'hui, on peut énumérer la relation, la communication, la singularité, la consommation libre plutôt que la production obligée, la mobilité plutôt que l'inscription définitive. À quelles formes d'évangélisation peuvent correspondre ces traits culturels ?

Annoncer l'Évangile aujourd'hui aux jeunes, c'est d'abord honorer leur soif de liberté

Ce qui implique de ne pas dévaloriser systématiquement les formes de famille dans lesquelles ils vivent et qui ne correspondent sans doute pas aux enseignements magistériels. De ne pas condamner *a priori* les formes que prennent leurs relations affectives et sexuelles qui ne sont pas marquées par l'engagement à long terme mais par la relation contractuelle révisable et appréciable à l'aune de leur subjectivité.

Ce qui implique de ne pas dévaloriser leur rapport subjectif et utilitaire aux sources religieuses. Si l'Église est perçue comme une institution hostile à l'autonomie personnelle, édictant des règles et des préceptes au lieu d'apparaître comme une source de guidance spirituelle et de construction de soi, à l'écoute de la recherche de chacun dans sa voie propre et à partir de son histoire propre, elle n'entrera pas en contact avec la plupart de ces jeunes.

Ce qui implique de les considérer comme des partenaires et non comme des élèves ou des cires à modeler.

Ce qui implique, une nouvelle fois, comme nous y invite la *Lettre aux catholiques de France* que l'identité de l'Église elle-même soit dépendante de ce qu'en disent et en attendent ceux qui s'adressent à elles et que, comme le déclarait Claude Dagens, nous considérions que les jeunes sont donnés à l'Église pour la remettre en état d'initiation.

Annoncer l'Évangile aux jeunes c'est ensuite honorer leur soif d'authenticité plus que de vérité

Ce qui implique de reconnaître d'abord la valeur de l'authenticité dans notre monde. L'authenticité c'est la signature subjectiviste de la vérité, c'est le fait tout simple que, face à une pluralisation des vérités, on ne peut jamais être sûr d'une vérité mais l'on peut tenter d'être sincère et authentique.

Ce qui implique de fonder l'annonce elle-même sur l'authenticité et le témoignage des annonceurs plus que la splendeur objective de la vérité proclamée. Si les jeunes manquent de confiance envers toute proclamation de vérité absolue, ils sont aussi attentifs à tout témoignage en première personne. La foi est une expérience et le récit de chutes et de remises en selle, le récit d'un voyage et non la description d'un port d'attache. Le témoignage implique, sur fond d'authenticité, de faire droit au doute et à la pluralité des propositions de vérité. Si l'on est attentif aux vérités avancées par les autres, on peut les reconnaître et reconnaître par là ce qui est le plus important, ceux qui les tiennent. On peut ajouter que croire en l'unité de la vérité devrait engager à plus de confiance et d'humilité, de telle manière que l'on puisse envisager avec empathie les propositions de sens qui semblent d'abord étrangères aux siennes.

Annoncer l'Évangile aux jeunes c'est enfin honorer leur soif de spiritualité anthropocentrique

Ce qui n'empêche pas de leur faire découvrir leur identité d'enfants de Dieu et leur ouverture à la transcendance. Mais d'abord penser que la quête spirituelle des jeunes est toujours une quête de vivre, ici et maintenant.

Ce qui implique d'insister sur la mission existentielle de l'Église avant de passer à sa mission kérygmatique. De donner à voir que c'est ce monde-ci qui est l'objet des soins du christianisme.

Ce qui implique, comme nous y invite cette pastorale d'engendrement dessinée par Philippe Bacq et Christophe Théobald, d'être attentifs à ne pas chercher par l'évangélisation seulement à faire des disciples. Il y a les disciples, ceux auxquels le Christ a dit : « *Suis-moi.* » Il y a aussi ceux que le Christ a renvoyés chez eux en leur disant : « *Va, ta foi t'a sauvé.* » Il n'est pas question ici d'appartenance à l'Église, il est seulement question d'accès au salut, de construction de l'être. Il ne s'agit plus d'abord de transmettre mais d'accueillir et de recueillir. D'authentifier, en le recevant, le devenir sujet des jeunes, de reconnaître que ce qui en eux est de l'ordre de la vie et en vue du Royaume. Et cette reconnaissance implique de ne rien savoir d'eux et de n'avoir aucun projet pour eux. De sortir du schéma évangéliste/évangélisé pour s'ouvrir à cette conviction que l'Évangile se lit entre eux, lorsqu'ils se parlent et se reconnaissent.

Ce qui implique de leur donner à voir non pas un chemin d'assimilation et d'intégration en vue d'une appartenance mais un chemin d'initiation à leur propre vie, à travers leurs expériences de la liberté, de la beauté, de l'amour et de la souffrance.

Car percevoir dans les convictions et les attentes des jeunes des signes de la vocation même de l'Église, de l'identité même de l'Église, c'est reconnaître que le tenir et le recevoir pour vrai est un échange à double sens qui concerne l'Église autant que les jeunes qui s'adressent à elle ou avec lesquels elle est en contact. ■