

Stratégies ecclésiales face aux mutations religieuses

par Fritz
LIENHARD,

professeur
de théologie pratique,
faculté
de théologie protestante
de Montpellier (France)

Dans sa tâche également descriptive, la théologie pratique inclut l'étude des initiatives des Eglises dans un contexte donné et l'évaluation de leurs chances de succès. On peut parler de « stratégies » d'évangélisation – en langage ecclésial – correspondant à une quête de recréation sociale – en langage sociologique – qui sont tentées par les instances de direction ou les acteurs de terrain, même si les motifs de l'action ne sont pas toujours explicités de manière formelle.

Pour les approcher, nous nous servons d'une grille de lecture particulière. Selon le sociologue P. Berger dans les années soixante-dix déjà¹, la première réaction des Eglises face à leur perte d'influence liée à la sécularisation peut être de vouloir reconquérir leur position d'hégémonie dans le monde, dans le but de refaire de la société contemporaine une collectivité « chrétienne ».

Ensuite se rencontre la tentative de créer un monde alternatif. Hors d'état d'inspirer la société dans son ensemble, les Eglises se retranchent dans des sous-cultures à l'intérieur de la société.

Cependant, les Eglises s'adaptent aussi à la sécularisation au point de reprendre certaines méthodes qui peuvent être qualifiées d'« économiques ». Dans l'attitude appelée le « dénominalisme », les différents groupes religieux et non-religieux se trouvent en concurrence. Une tradition religieuse, en particulier, qui pouvait jadis être imposée d'autorité, doit être « lancée sur le marché ». Il faut la « vendre » à une clientèle qui n'est

¹ Cf. P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris : Le Centurion, 1971, p. 261.

plus contrainte de l'« acheter ». Il s'ensuit, d'après Berger, des aménagements dans la doctrine, et lui-même parle du libéralisme comme d'une manière d'en enlever tous les traits « surnaturels ». Mais on constate également des manières particulières de l'affirmer en accentuant la différence par rapport à la société considérée comme globalement négative, et telle serait la manière orthodoxe de réagir, en « sauvant la marque » d'une dénomination à « appellation d'origine contrôlée ».

Cette description des différentes attitudes est évidemment « idéale typique », et vouloir la plaquer sur des mouvements, voire des confessions précises, conduirait à en faire une caricature. Il importe de regarder de plus près, en ayant ces suggestions de Berger dans l'esprit. A cette fin, il convient de voir les textes officiels dont différents mouvements ecclésiaux se réclament. Plus particulièrement, nous allons considérer quatre stratégies existantes : la reconquête, l'éthique politique, l'évangélisation comme rupture avec le monde perdu, et l'adaptation libérale à la société moderne. Chacune des réalités considérées est plurielle en soi et donc difficile à décrire de manière unifiée. Mais à part la mouvance libérale, les différentes stratégies s'expriment pourtant dans des textes faisant référence sur un plan international, et ayant donc une certaine autorité. Il convient de les évoquer en parlant des orientations théologiques qui les sous-tendent, qui thématisent la manière qu'elles ont de se comprendre elles-mêmes et révèlent leur rapport à la société contemporaine.

I. Le rêve de Compostelle

En ce qui concerne le discours du pape Jean-Paul II, certains sociologues² le comprennent comme l'expression d'une stratégie de reconquête frontale de l'Occident.

1) Présentation

Rappelons le texte pontifical caractéristique en la matière :

² Voir les ouvrages collectifs *Le rêve de Compostelle – Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?*, Paris : Le Centurion, 1989, et *Tous les chemins ne mènent plus à Rome. Les mutations actuelles du catholicisme*, Paris : Albin Michel, 1995.

Moi, évêque de Rome et pasteur de l'Eglise universelle, depuis Saint-Jacques-de-Compostelle, je lance mon cri d'amour vers toi, vieille Europe. Retrouve-toi toi-même, sois toi-même, redécouvre tes origines. Revivifie tes racines. Revis de ces valeurs authentiques qui ont fait la gloire de ton histoire. [...] Tu peux être encore un phare de civilisation et un encouragement de progrès pour le monde. Les autres continents te regardent et attendent de toi la réponse que saint Jacques a donné au Christ : « Je le peux ».

Dans la perspective de ce qui a pu être appelé « le rêve de Compostelle », l'Europe est invitée à redécouvrir ses racines chrétiennes. Son histoire est liée au christianisme, le baptême étant source d'identité « à la fois religieuse, culturelle et nationale ». Ainsi l'évangélisation consiste à restaurer la chrétienté comme adhésion collective au christianisme. Ce dernier se présente de la sorte comme une alternative face aux tendances totalitaires, liées au refus de Dieu, propres à la modernité.

Celle-ci est toujours connotée négativement dans le discours pontifical. La sécularisation qui en découle est un processus contre lequel il convient de lutter en bloc. Ce ne sont pas les figures médiatrices entre la modernité et l'Eglise catholique qui sont valorisées en étant sanctifiées ou béatifiées, mais celles de la résistance contre l'évolution occidentale ou celles du Moyen Age qui la précède et fait contraste avec elle, du moins dans son invocation contemporaine. De même, l'Europe parcourue par Jean-Paul II lors de ses voyages-pèlerinages est celle des saints médiévaux. Ainsi l'identité proposée dans le cadre de ce projet d'évangélisation s'oppose à la modernité, dans le retour à une tradition.

Dans les catégories de Berger, cette stratégie est un mélange entre « reconquête » et « dénominalisme » ; le « produit » de l'Eglise est vanté en particulier par la référence à ses vertus pour la collectivité européenne. Cependant, l'idéologie et l'institution ecclésiales comptent sur l'adhésion volontaire de la population et ne peuvent la contraindre.

2) Forces et faiblesses

Il y a plusieurs forces d'une telle stratégie dans la situation contemporaine. La première consiste à appréhender l'être humain non seulement

comme individu, mais comme personne insérée dans un tissu communautaire. Les conditions politiques et culturelles ne sont pas des réalités neutres du point de vue de l'adhésion ou non des croyants à une doctrine et encore moins de la conformité de leur comportement à une morale. Si les convictions individuelles ont une action sur les « structures » institutionnelles et idéologiques, l'influence s'effectue également dans l'autre sens. L'expérience des pays de l'Est a montré que le projet d'Eglise multitudiniste peut être cassé en empêchant structurellement les instances ecclésiales de catéchiser les jeunes générations. Les réalités institutionnelles ne sont ainsi pas neutres dans la possibilité donnée aux individus de croire ou non.

Ensuite, se situer dans une forme de « différence » par rapport au monde moderne peut être porteur aujourd'hui, dans la postmodernité. Pour un groupe minoritaire qui ne représente plus un danger pour la société dans sa globalité, c'est un avantage d'assumer une forte différence culturelle : « Face à la « macdonaldisation » culturelle, il est devenu chic d'incarner sa différence »³. Ainsi la dimension contre-culturelle du catholicisme peut être fort bien reçue par la société dans son ensemble, et les récentes réactions au décès du Pape le montrent. En effet, dans le mélange contemporain suscitant de la part des individus la peur de se dissoudre dans le monde, une identité fortement affirmée permet aux individus de poser la leur, dans la conformité ou l'opposition à l'offre qui leur est faite.

Quelques éléments critiques peuvent cependant être évoqués en voyant les effets d'une telle stratégie sur la perception sociale de l'institution ecclésiale. Cette vision de l'évangélisation oublie que la modernité occidentale est inséparable du christianisme, même si elle s'y oppose. Elle contribue à faire croire que l'adhésion à la foi signifie renoncer aux valeurs de la modernité, comme la liberté de conscience, l'universalité ou l'anti-autoritarisme. Logiquement, une telle attitude conduit à la création de « partis chrétiens » s'opposant à d'autres partis, et jouant avec les intérêts particuliers de telle ou telle catégorie socio-professionnelle pour accéder au pouvoir. Il n'est pas sûr que l'influence de l'Eglise s'en trouve véritablement renforcée,

³ Cf. J.-P. Willaime, « L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'œcuménisme ? », dans *RSR* 89/2 (2001), p. 177-204, p. 203.

et il faut bien constater que la laïcité comme anti-cléricalisme s'est développée particulièrement dans les pays catholiques. La situation d'ignorance face à la foi chrétienne telle qu'elle se trouve en France est le résultat d'une telle stratégie frontale adoptée à partir de la Révolution, et culminant avec la crise moderniste ayant lieu presque en même temps que la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Du point de vue du fonctionnement théologique, cette vision de l'évangélisation ne suppose pas seulement un certain type de discours, mais y conduit également. Le catéchisme catholique, expression d'une telle stratégie, commence par les mots de Jean-Paul II : « Garder le *dépôt* de la foi, telle est la mission que le Seigneur a confiée à son Eglise et qu'elle accomplit en tout temps »⁴. Ce terme de « dépôt » induit une compréhension de la foi comme corpus de doctrines intemporelles, par rapport auquel la fidélité résiderait dans l'exhaustivité de l'adhésion. Cette conception est dans la logique d'une vision de la foi chrétienne comme tradition pré-moderne, opposée en bloc à d'autres options théoriques. Dépôt révélé, la vérité peut en quelque sorte être possédée, en particulier par l'Eglise, et opposée à d'autres, par exemple la pensée moderne. Il est loin d'être sûr que les humains du XXI^e siècle soient prêts à souscrire à un discours de ce type. Les difficultés actuelles de l'Eglise catholique dans la transmission de sa doctrine et de sa morale sont peut-être révélatrices d'une faiblesse structurelle⁵. En effet, les contemporains sont marqués par l'éthos démocratique et n'acceptent plus de fonctionnement hiérarchique et autoritaire dans l'Eglise. Celui qui a pris l'habitude d'une culture du débat dans la vie politique, professionnelle et associative, n'est guère capable d'adhérer à des vérités et des pratiques sans discussion possible. La nécessité faite aux contemporains de choisir entre la modernité et le catholicisme risque fort de se faire, aujourd'hui comme hier, au détriment de l'Eglise.

⁴ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame-Plon, Paris, 1992, p. 5, c'est moi qui souligne.

⁵ Cf. l'ouvrage de D. Hervieu-Léger, *Catholicisme français : la fin d'un monde*, Paris : Bayard, 2003.

II. Dialogue et engagement révolutionnaire

Tournons-nous à présent vers le Conseil Œcuménique des Eglises (COE) pour comprendre sa démarche missionnaire. Une analyse des textes de référence depuis 50 ans montrerait combien ils sont en phase avec leurs époques successives. A la sortie de la deuxième guerre mondiale, l'insistance porte sur les droits de l'homme et « une société responsable » (Evanston, 1954). Au cours des années soixante, l'optimisme ambiant et l'espérance révolutionnaire se reflètent dans les textes ecclésiaux (Upsal, 1968). Dans les années soixante-dix, l'échec des différentes tentatives de révolution conduit à l'invitation au partage de la souffrance des pauvres (Nairobi, 1975). Après 1989 et la chute du mur de Berlin, ce sont les ONG (Organisations Non Gouvernementales) qui sont porteuses de l'espérance de l'humanité et il est à nouveau question de spiritualité (Canberra, 1991). Une telle correspondance montre – pour le moins – que le discours du COE est plutôt attestataire que contestataire. Pourtant, à y regarder de plus près, des choix sont effectués à l'intérieur des options possibles dans la situation donnée, et l'adhésion à la modernité n'est pas inconditionnelle.

1) *Ethique et tolérance*

Il convient de relever d'abord l'insistance du COE sur *l'éthique chrétienne* dans le témoignage. Selon l'assemblée de New Delhi (1961), « notre message n'a pas été vraiment annoncé tant qu'il n'a pas été véritablement vécu. » Dans cette perspective, la pertinence du message évangélique n'est pas dans la transmission d'une doctrine, mais dans l'exhortation à une action.

Cette exigence se présente à une *collectivité*, la communauté ecclésiale, car « l'Eglise est une communauté toujours disponible au service du monde, dans le monde et pour le monde, étant ainsi la parabole vivante du Royaume 'jusqu'à ce qu'Il vienne' »⁶. Dans ce texte, trois caractéristiques importantes pour la compréhension de la « stratégie » œcuménique sont à relever : l'Eglise renvoie à cet enjeu eschatologique qui est le règne de

⁶ *Nouvelle-Delhi 1961*, Conseil œcuménique des Eglises, Rapport de la Troisième Assemblée publié sous la direction de W.A. Visser't Hooft, Neuchâtel, 1962, p. 111.

Dieu ; l'horizon de son action n'est ni l'individu, ni elle-même, mais le monde ; elle y représente comme une sorte d'exemple ou de paradigme, et se doit donc de promouvoir certains thèmes *mieux* que le monde. Ces aspects reviennent dans d'autres textes caractéristiques.

L'éthique qui définit l'Eglise est orientée par sa *dimension eschatologique*, en rapport avec le monde et ses souffrances. De fait, la définition de la vocation de l'Eglise à partir du concept de Royaume s'exprime de manière particulièrement frappante avec les textes de l'assemblée d'Upsal (1968). Le leitmotiv du « message final » est donné avec la formule apocalyptique : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. » A la lumière de cette promesse, les communautés sont invitées à anticiper le Royaume de Dieu, « en rendant visible dès maintenant quelque chose de la nouveauté que Christ accomplira. » Même si les réalisations actuelles sont incomplètes, il demeure possible d'« anticiper déjà le jour où, en nous, pour tous les hommes et dans l'univers tout entier, Dieu 'fera toutes choses nouvelles' »⁷. Certes, c'est Dieu qui accomplit le monde à venir, mais « en Christ la création nouvelle et réconciliée a commencé à poindre » et « l'Eglise vit dans cette certitude et se hâte vers le terme de cette espérance »⁸.

Cette ligne de pensée se prolongera tout au long de l'histoire du mouvement œcuménique, et pour l'assemblée de la Commission Mission et Evangélisation (CME) se réunissant à San Antonio (1989) également, la mission « œuvre pour la venue du royaume de Dieu », et elle « cherche à réaliser l'avenir dans le présent en servant la cause du royaume de Dieu : la nouvelle création »⁹. Il ressort de cette ligne d'argumentation constante que les Eglises, connaissant l'avenir qui leur est révélé, ont une « tâche prophétique », qui « consiste à comprendre quelle est la volonté de Dieu pour tous les hommes »¹⁰. C'est cet avenir qui motive pour agir dans le présent, comme chrétiens dans l'histoire, et non simplement comme

⁷ Conseil œcuménique des Eglises, *Rapport d'Upsal 1968*, Rapport officiel de la Quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, Upsal, 4-20 juillet 1968, éd. par N. Goodall, Genève, 1969, p. 1s.

⁸ Upsal, *op. cit.*, p. 67.

⁹ *Conférence mondiale sur la mission et l'évangélisation*, San Antonio, 22 mai-1^{er} juin 1989, p. 1.

¹⁰ Upsal, *op. cit.*, p. 57.

individus. Pour le texte caractéristique « La mission et l'Évangélisation. Affirmation œcuménique » (1982), l'objectif de la mission œcuménique est de faire en sorte que dans chaque communauté humaine, une « cellule du Royaume se mette à exister », qui confesse le Christ et se mette au service de tous. Le but de la mission est donc le service des humains¹¹.

Dans la tradition du Christianisme social dont ces propos sont redevables, le thème du Royaume de Dieu se présente d'abord comme une espérance, rejoignant la volonté politique de changer le monde. Cette perspective signifie également que le but de la mission n'est pas la conversion de l'individu, ni l'accroissement de l'Église, mais le service du Règne dans la société. Ainsi ce thème joue comme un élargissement de la perspective missionnaire. La dimension collective et universelle du témoignage évangélique conduit à deux insinances particulières. D'abord, comme le discours du Pape, elle entraîne une prise en compte de *l'intrication de l'individu dans une communauté et une culture*. Pour le texte « la mission : perspective œcuménique », l'Évangile conduit à une décision personnelle, mais ensuite, il apparaît que la conversion saisit l'être humain dans un contexte historique, et s'adresse donc également « aux peuples, aux groupes humains, aux familles »¹².

Cette orientation a particulièrement été donnée à la démarche missionnaire lors de l'assemblée de la CME réunie à Bangkok (1973), pour laquelle la culture fait partie de l'identité du destinataire du Christ : « Les identités raciales et culturelles sont des dons divins et des réalisations humaines qui doivent s'intégrer à l'identité chrétienne. » Le Christ ne transforme pas les représentants d'une culture en expressions aliénées d'une autre, car il s'identifie à des « hommes véritables de toutes tribus, races, couleurs ou cultures »¹³. L'insistance de ces textes ne porte pas sur une sorte de divinisation des cultures particulières, mais sur le refus de

¹¹ « La Mission et l'Évangélisation. Affirmation œcuménique » (1982), à présent disponible dans K. Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire. Perspective œcuménique*. Paris/Genève : Cerf/Labor et Fides, 2000, p. 435 à 445.

¹² « La Mission et l'Évangélisation : affirmation œcuménique », *ibid.*

¹³ Cité par K. Blaser, *op. cit.*, p. 183ss.

la domination d'une culture par une autre, qui serait légitimée de surcroît par la foi chrétienne.

Or un tel respect pour les cultures n'exclut pas les religions. En effet, l'Esprit de Dieu va au-delà des limites humaines, et invite à chercher chez autrui, dans le dialogue, les richesses de Dieu. La question comment le salut en Christ s'offre aux croyants d'autres religions demeure ouverte, même si le témoignage s'impose. Ainsi la CME n'a jamais réussi à trancher sur la question du salut par les autres religions : « Nous ne pouvons pas indiquer d'autres voies qui mènent au salut que Jésus-Christ. Nous ne pouvons pas non plus fixer des limites au pouvoir rédempteur de Dieu »¹⁴.

Nous voyons ainsi que la valorisation de la diversité des cultures et la tolérance entre les religions, caractéristiques de la modernité tardive, est partagée par les chrétiens œcuméniques. Dans une logique plus éthique que doctrinale, le comportement vis-à-vis des représentants des autres systèmes culturels et religieux est plus important que le message qui leur est adressé. Des conséquences de méthode découlent de ces choix. Dans le texte « La Mission et l'Évangélisation, une affirmation œcuménique », la pluralité des manières de proposer l'Évangile et la liberté des façons de développer la mission sont admises, mais à la lumière de la croix du Christ, certaines méthodes d'évangélisation sont rendues impossibles. Ainsi, certes, « Les Églises sont libres de choisir les méthodes qui leur paraissent les plus propres à annoncer l'Évangile, selon la diversité des personnes et des circonstances. » Cependant il est précisé : « Mais ces choix ne sont jamais neutres. Chaque méthodologie peut soit éclairer, soit trahir l'Évangile que nous annonçons »¹⁵.

2) Engagement politique

La seconde insistance à laquelle conduit la prise en compte de la dimension collective du témoignage évangélique, c'est la *nécessité de l'engagement politique*. Il est frappant de voir que, dans ce domaine, la tolérance manifestée vis-à-vis des autres religions disparaît, et que le projet moderne de maîtrise collective du destin est pleinement partagé dans les

¹⁴ San Antonio, *op. cit.*

¹⁵ « La mission et l'Évangélisation : affirmation œcuménique », *op. cit.*

milieux œcuméniques. L'évangélisation s'adresse en particulier aux pauvres, et cette orientation représente un « critère essentiel » pour la mission. L'évangélisation et la solidarité, qui implique la « participation des chrétiens aux luttes pour la justice », s'appellent en quelque sorte l'une l'autre. De même, servir le Royaume signifie s'engager dans « la lutte contre l'injustice et le besoin »¹⁶. Les chrétiens sont invités à se rendre solidaires des autres Eglises, à participer aux « mouvements en faveur de changements structurels radicaux » et, dans les pays en voie de développement, à « prendre ouvertement position en demandant à leurs communautés de se rendre compte de la nécessité des changements révolutionnaires »¹⁷. A la veille de la chute du mur de Berlin, des thématiques semblables se retrouvent à San Antonio, conférence dont les textes disent également : « les Eglises sont invitées à reconnaître la puissance de Dieu à l'œuvre dans les souffrances et les luttes des organisations populaires »¹⁸. Ainsi la mission de l'Eglise conduit à prendre part aux luttes des pauvres contre les riches en militant contre le capitalisme.

3) Au bilan

En conclusion de cette partie, nous voyons donc que, alors que le catholicisme se présente comme une alternative face à une modernité posant problème et se situe dans une stratégie insistant sur la différence, le COE partage les accentuations modernes se dessinant avec la notion de « pratique ». « La doctrine divise, l'action unit » : ce slogan proposé par *Life and Work* en 1925 semble devenu un précepte général du mouvement œcuménique ultérieur, qui partage les insistances contemporaines sur une éthique de tolérance vis-à-vis des cultures et des religions, et sur une activité de changement social dans la solidarité avec les partis « progressistes ». La stratégie consistant à se justifier par une éthique sur le « marché des biens symboliques » conduit à relativiser la doctrine religieuse au profit de la tolérance, et à absolutiser un point de vue politique au profit du changement social souhaité par les populations, notamment dans les

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Upsal, *op. cit.*, p. 58.

¹⁸ San Antonio, *op. cit.*, p. 3.

pays du Sud, aux dépens d'une ouverture à d'autres analyses politiques possibles. L'apport propre des Eglises par rapport aux partis politiques consiste à enraciner les choix et les engagements militants dans un discours théologique, se présentant comme révélation de Dieu et anticipation d'un avenir ultime. De la sorte, la « stratégie » œcuménique consiste à se servir des thèmes importants dans le monde contemporain pour montrer combien l'institution ecclésiale et la foi chrétienne défendent de la meilleure manière, c'est-à-dire avec la plus grande radicalité politique et la plus grande ouverture interreligieuse, les valeurs de l'ensemble de la société. Notre étude confirme ainsi ce qu'un premier regard avait suggéré : nous sommes en présence d'une stratégie attestataire.

D'un point de vue critique, il est certain que le thème du Royaume a opéré comme absolutisation, au nom d'un futur ultime, d'une option présente. Celle-ci ne s'inscrit plus, dès lors, dans la relativité et la lourdeur des tâches actuelles, et correspond à la période des grandes idéologies modernes, que M. Gauchet, par exemple, considère comme dépassée¹⁹. S'ajoute la tentation de la radicalisation du discours, liée à la saturation du « marché des biens symboliques », conduisant à tenir des propos de plus en plus extrêmes pour se faire entendre. De même, l'évocation de la souffrance des pauvres dispense d'une analyse plus précise des causes de leur détresse et des moyens les plus efficaces pour y remédier, donnant le sentiment au lecteur informé d'être en présence d'affirmations peu informées²⁰. Enfin, l'insistance sur l'éthique, aux dépens de la spiritualité, conduit les croyants à l'impression d'être en présence d'exigences, sans qu'ils soient rendus capables d'y répondre.

La perspective théologique a agi de concert avec une évolution politique, en France, conduisant à une certaine relativisation des clivages politiques et rendant socialement caducs les propos extrémistes tenus par les institutions du COE. De même, en ce qui concerne la manière d'aborder les cultures, leur critique possible au nom de l'Évangile s'en trouve minorée, car le second semble se situer dans une sorte de continuité

¹⁹ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985.

²⁰ Cf. J. Baubérot, *Le pouvoir de contester*, Genève : Labor et Fides, 1983.

avec les premières. La proximité de cette position avec la postmodernité est patente, mais la question demeure si la possibilité d'une distance par rapport à une culture et une époque donnée peut être maintenue en perspective œcuménique. Or cette distance, nous l'avons vu à propos du catholicisme, fait précisément l'objet d'une demande dans la société contemporaine.

III. Évangélisation évangélique

Voyons à présent la position dite « évangélique ».

1) Enjeux

Il convient évidemment de prendre la mesure de la diversité du milieu « évangélique », caractérisé pourtant généralement par son insistance sur la nécessité de la conversion personnelle, sa référence à la Bible et son activité de prosélytisme²¹. Cependant, dans une rupture consciente et volontaire avec le mouvement œcuménique, le message constant de ceux qui se désignent comme « évangéliques », tel qu'il s'exprime dans les textes de référence du Comité de Lausanne pour l'Évangélisation du Monde (CLEM), se résume dans l'opposition effectuée entre le monde perdu et le Christ sauveur. Dès la « déclaration finale » du congrès de Berlin (1966), est mis en relief le contraste entre « la Bonne Nouvelle de la grâce » et « l'humanité pécheresse et perdue »²². Certes, les humains sont capables d'amour, de beauté, de pratiques religieuses et d'efforts personnels. Mais ces potentialités humaines dont les religions font partie ne sont jamais des voies vers Dieu car il n'y a pas de salut hors de Christ. Selon le texte élaboré à Manille (1989), les efforts humains « sont inopérants face aux graves réalités que sont le péché, la culpabilité et le jugement. Ni la religion, ni la vertu, ni les programmes socio-politiques ne procurent le salut. Il est impossible de se sauver soi-même. Laissez à eux-mêmes,

²¹ Cf. J.-P. Willaime, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *futuribles*, janvier 2001, n° 260, p. 74 à 79, p. 74.

²² *Un seul monde, un seul Évangile, un seul devoir. Congrès mondial sur l'évangélisation*, Genève : Labor et Fides, 1967, p. 151.

les humains sont perdus à jamais »²³. Ces textes montrent combien les évangéliques se démarquent de l'attitude positive des œcuméniques à l'égard des cultures et d'un volontarisme politique.

Si l'erreur est du côté du monde, la vérité se trouve du côté de l'instance d'évangélisation. Le message se présente avec simplicité et il convient d'éviter les problématisations excessives. C'est pourquoi la foi se présente comme une adhésion cognitive à un corpus d'affirmations contenues dans la Bible qui, selon le congrès de Lausanne (1974), fondateur du mouvement, est infaillible. Sa pertinence est universelle, son message immuable à travers les temps et les lieux²⁴. Dès lors, le message de l'Évangile n'est pas à adapter à un auditoire. Selon Billy Graham, qui demeure emblématique de la mouvance évangélique dans son ensemble, il s'adresse non à des populations particulières dans leurs identités culturelles et leurs appartenances communautaires, mais « à des hommes et à des femmes qui avaient péché contre Dieu et qui avaient besoin d'un Sauveur. » En effet, « les besoins profonds de l'homme sont toujours les mêmes, oui, toujours les mêmes. Et l'Évangile est toujours le même. Toujours, toujours le même ! »²⁵. Ainsi, alors que le COE se justifie par l'éthique et absolutise des options politiques, le CLEM met l'accent sur un corpus, l'Écriture, et se légitime par une doctrine sotériologique.

2) Conséquences

Trois conséquences polémiques découlent d'une telle vision de l'évangélisation. D'abord, dans une telle conception de l'humanité perdue et sauvée en Christ seul, l'évangélisation se présente comme une priorité absolue. Cette urgence est exprimée, par exemple, avec le slogan de « l'évangélisation de tous les hommes de cette génération », et tous les moyens sont bons pour réaliser cette fin. Il convient de « proclamer l'Évangile avec conviction, simplicité, urgence, et en utilisant tous les moyens, toutes les méthodes disponibles »²⁶. Une telle déclaration contraste évidemment

²³ Manille (1989), cité par Blaser, *op. cit.*, p. 445ss.

²⁴ Lausanne (1974), cité par Blaser, *op. cit.*, p. 112ss.

²⁵ B. Graham, dans *Un seul monde...*, *op. cit.*, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

avec la prudence méthodologique en usage dans le monde œcuménique. Parce que des centaines de milliers de personnes meurent chaque jour en étant damnées à cause de leur ignorance de l'Évangile, il ne convient pas de faire la fine bouche sur les moyens de le faire connaître.

Ensuite, l'abîme entre le monde et l'Évangile conduit au refus de l'universalisme et du dialogue promu par le COE. Pour Lausanne en effet, le syncrétisme et le dialogue sont liés l'un à l'autre et refusés, car ils supposent que « le Christ parle de façon équivalente au travers de toutes les religions et idéologies »²⁷. De même à Manille : « Nous rejetons donc à la fois le relativisme, qui considère toutes les religions et spiritualités comme également valables pour s'approcher de Dieu, et le syncrétisme qui voudrait mêler la foi au Christ et les autres croyances »²⁸.

En troisième lieu, cette vision de l'Évangile conduit à en faire une affaire individuelle, et dès lors les évangéliques ne cessent de reprocher la politisation de leur démarche aux œcuméniques. Le problème de l'Église dans son ensemble est de négliger l'évangélisation au profit de l'amélioration de la situation sociale. Or, pour B. Graham, les besoins les plus importants ne sont pas physiques, mais spirituels. Les relations avec Dieu sont plus importantes que celles avec le prochain, qui en découlent. Le but doit rester l'évangélisation, qui est « d'amener tout homme à une relation *personnelle* avec Jésus-Christ »²⁹. Lausanne dira de même que l'évangélisation signifie « persuader les hommes de venir *personnellement* au Christ pour être réconciliés avec Dieu »³⁰. La conséquence qui en découle est que l'Église « ne doit être assimilée à aucune culture particulière, à aucun système politique ou social, à aucune idéologie humaine »³¹.

Ces propos seront nuancés à Lausanne et plus encore à Manille, où la nécessité de la solidarité avec les pauvres et de la contestation des pouvoirs oppressifs apparaît avec force. Il n'en demeure pas moins que les évangéliques se situent aux antipodes des œcuméniques. Du point de

²⁷ Lausanne, *op. cit.*

²⁸ Manille, *op. cit.*, c'est moi qui souligne.

²⁹ Graham, *op. cit.*, p. 13, c'est également moi qui souligne.

³⁰ Lausanne, *op. cit.*

³¹ *Ibid.*

vue stratégique, la position est *contestataire*, car le monde est perdu et la seule solution pour les individus est d'adhérer au message du salut. En apparence, ce ne sont pas les valeurs du monde qui sont, de manière suréminente, défendues par les Eglises. En particulier, le choix moderne pour la pratique et contre la théorie ne semble pas être partagé, puisque c'est l'adhésion à une doctrine biblique qui est à la source de la rédemption.

3) *Bilan*

Dans les catégories de Berger, les évangéliques mettent en place une « contre-culture défensive ». Même s'ils sont conseillers particuliers des différents présidents des Etats-Unis, la théologie exprimée signifie refus du monde. En même temps, la mouvance évangélique se rapproche du « dénominationalisme », dans la mesure où les différentes Eglises acceptent d'être en concurrence les unes avec les autres et de vanter leur « produit » selon des argumentations individuelles ou collectives. Même si la stratégie se présente comme contestataire, la question est de savoir si ce ne sont pas d'autres thèmes contemporains, moins présents au Tiers-monde et plus aux Etats-Unis, qui sont attestés et servent de points d'accrochage positif au message évangélique. La responsabilité personnelle de l'individu pour son propre salut n'est pas sans rappeler l'affirmation libérale qu'il appartient à l'individu, et à lui seul, d'assumer la responsabilité pour sa survie économique³². De même, le manichéisme du message évoque les différentes formes de diabolisation politique qui ont vu le jour outre-Atlantique depuis quarante ans, et s'accroche au malaise vis-à-vis de l'évolution de la société dont témoignent un certain nombre de classes moyennes « conservatrices » formant la « droite religieuse » aux USA. Dès lors, la tonalité contestataire du monde affichée officiellement s'en trouve fortement relativisée dans les faits³³.

Quelles sont les chances et les faiblesses d'une telle position ? De même que le catholicisme, les évangéliques bénéficient de la distance, à

³² Ainsi WJ. Hollenweger, « Réalité du syncrétisme. Pour une franche évaluation théologique », dans *Perspectives missionnaires*, 1998/2, n° 36, p. 21 à 31.

³³ Cf. M. Ben Barka, *Les Nouveaux Rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux Etats-Unis*. Paris/Genève : l'Atelier/Labor et Fides, 1998.

la mode dans la société contemporaine, par rapport à la modernité. Parce qu'il s'est toujours tenu dans une certaine réserve par rapport aux thématiques humanistes développées depuis le XVIII^e siècle, le protestantisme évangélique a le vent en poupe dans une période de contestation des options modernes. La seconde force, c'est que cette forme de protestantisme revendique un choix de son appartenance par l'individu. Or choisir l'identité religieuse est plus en phase avec l'époque contemporaine que d'en hériter. Même si la religion se caractérise par la référence à une forme de lignée, par le fait de s'inscrire dans la continuité avec des ancêtres, il n'en demeure pas moins que c'est dans une lignée choisie que l'on s'inscrit, et non dans une tradition héritée dans une continuité automatique³⁴.

La faiblesse de la stratégie évangélique se révèle peut-être de la meilleure manière par comparaison avec une mouvance qui lui est proche dans ses origines, même si elle s'en est éloignée : le pentecôtisme. Représentant le plus grand phénomène de conversion religieuse du XX^e siècle, celui-ci réalise d'une certaine manière, d'un point de vue pratique, le programme des œcuméniques sur le terrain, alors que sa théologie se rapproche plutôt de celle des évangéliques. On constate que l'expression émotionnelle liée au pentecôtisme peut très bien faire l'objet d'un syncrétisme culturel. La plasticité doctrinale et liturgique de ce mouvement favorise l'adaptation aux différents milieux culturels. Ainsi les humains sont rejoints dans leur culture, comme le souhaitaient les œcuméniques. Il en va de même avec le programme de l'Église des pauvres. Dans un contexte hostile, les démunis peuvent articuler leur parole dans une assemblée pentecôtiste, même si c'est sous la forme de la glossolalie, alors qu'ils n'accèdent pas aussi facilement aux cultes des formes classiques du protestantisme³⁵. Par contraste, le milieu évangélique semble souffrir de handicaps doctrinaux dans la réalisation de son projet mondial d'évangélisation.

Ainsi la contestation de la société joue en faveur des évangéliques, mais un certain rigorisme doctrinal les dessert en particulier dans la concurrence avec les pentecôtistes.

³⁴ Cf. J.-P. Willaime, « Le protestantisme évangélique et pentecôtiste », *op. cit.*, p. 76.

³⁵ H. Cox, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris : Desclée, 1995, p. 221.

IV. Adaptation libérale

Il reste à présent à évoquer le libéralisme théologique comme stratégie d'évangélisation. Une telle étude, dans les limites du présent propos, est à la fois nécessaire et difficile. Elle est nécessaire parce que ce mouvement présente le plus grand contraste par rapport à la démarche du Pape et du mouvement évangélique, et donc il convient d'en étudier les forces et les faiblesses pour avoir un spectre de réflexion assez large avant de tenter l'élaboration d'une attitude évangélisatrice propre. Cette étude est difficile parce que le libéralisme, de par sa compréhension de lui-même, ne se lie pas à des textes doctrinaux et normatifs et sa diversité n'est rassemblée par aucune institution.

Selon André Gounelle, théologien reconnu se réclamant de cette mouvance, le libéralisme se caractérise par six éléments : son refus du divorce entre foi et raison ; sa manière critique d'étudier la Bible ; l'accent sur le message de Jésus plutôt que sur la christologie ; l'ouverture aux autres religions ; l'individualisme ouvert et positif qui conduit à relativiser les institutions ; la relativisation des doctrines³⁶. Il apparaît déjà que le libéralisme se démarque fortement du catholicisme et des mouvements évangéliques par la relativisation des doctrines – seraient-elles bibliques ou christologiques – et des institutions. Les libéraux sont ainsi ceux qui partagent le plus les accents de la modernité et cherchent de la manière la plus conséquente à s'y adapter, en refusant l'abîme entre foi et raison et en promouvant le dialogue entre les religions.

Une telle attitude est traditionnelle dans ce mouvement, trouvant notamment son expression chez les grands libéraux de la fin du XIX^e siècle : alors que les dogmes s'opposent à la science comme un faux savoir à un savoir avéré, il convient d'insister sur l'éthique se concentrant sur le « royaume des fins ». Contrairement à la perspective œcuménique, la religion n'a pas le droit de s'immiscer directement dans les affaires du

³⁶ A. Gounelle, « Le protestantisme libéral », *Cahier Evangile et liberté*, n° 134, octobre 1994, p. 1-4.

monde³⁷. Malgré son investissement personnel dans les affaires sociales, le grand théologien libéral A. von Harnack prit soin de préciser que le Royaume ne se présente pas comme une utopie politique, mais parle de « Dieu et de l'âme, de l'âme et de son Dieu »³⁸. C'est cet individualisme qui distingue ainsi le libéralisme de l'œcuménisme comme mouvement.

Au-delà de l'option théologique, c'est un choix stratégique qui est effectué, celui de l'adaptation à la société et à la culture moderne, en démontrant que ses valeurs propres trouvent leur origine dans la foi chrétienne et n'en sont pas contestées. De cette manière, l'Eglise assume une « spécialisation fonctionnelle » dans la société, sans s'opposer à d'autres institutions. En France par exemple, le libéralisme consiste traditionnellement à affirmer que le centre de la foi protestante ne réside pas dans une doctrine, mais dans le principe de la liberté de conscience, ce qui rapproche évidemment le protestantisme des grandes valeurs révolutionnaires. Parmi les sociologues contemporains, Y. Bizeul a repris le constat des enquêtes que la « liberté d'esprit » étant dans la société actuelle l'élément le plus attirant du protestantisme. Pour lui, ce dernier devrait jouer sur cette liberté, et non sur son message, pour renforcer son crédit auprès des citoyens³⁹.

Quelles sont les forces et les faiblesses de cette position ? Il est certain qu'une stratégie libérale peut représenter une chance notamment dans le dialogue avec les pouvoirs publics d'un état démocratique. On voit par exemple que les cours de religion, dans les pays où ils sont proposés à l'école publique, ont bénéficié d'un regain d'intérêt de la part des élèves et du soutien des institutions scolaires, moyennant une forme de sécularisation interne et de l'adoption d'une stratégie que l'on pourrait qualifier de « libérale ». Les enseignants ont développé une manière de faire cours tenant pleinement compte du caractère laïque et pluraliste de l'école publique, en assurant la transmission d'un héritage culturel religieux, en initiant les élèves à une réflexion éthique et en développant des aumôneries,

³⁷ Voir la synthèse historique de M. Greschat, *Das Zeitalter der industriellen Revolution*, Stuttgart : Kohlhammer, 1980.

³⁸ Voir l'ouvrage caractéristique et classique de A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1920 (1899-1900), p. 36.

³⁹ Y. Bizeul, *L'identité protestante. Etude de la minorité protestante de France*, Paris : Meridiens Klincksieck, 1991.

lieux d'écoute et d'activités pour les élèves⁴⁰. Une telle évolution est paradigmatique. Dans ce cas de figure, les pouvoirs publics trouvent intérêt à soutenir des représentants des Eglises qui réalisent une forme de service public, dont les sociétés démocratiques ont besoin. Autant les représentants des collectivités ne peuvent que se méfier des tentatives d'imposer une doctrine contre la science ou de couper des citoyens de l'ensemble de la société dans une appartenance institutionnelle exclusive, autant elles peuvent s'appuyer sur ces formes *soft* du religieux pour lutter contre les formes plus *hard*, représentées dans l'imaginaire social par les sectes⁴¹. La relativisation libérale des doctrines et des institutions permet ainsi de jouer le jeu d'une fonction religieuse, irréductible en soi, au sein de la société démocratique.

La question posée par les sociologues en particulier est pourtant de savoir si cette insistance sur la relativité des « marqueurs d'identité » de toute confession religieuse ne signifie pas, dans les faits, une sorte d'« autorévocation » protestante. On sait en effet que le protestantisme est un système religieux fragile, qui n'a pu se pérenniser dans l'histoire qu'à l'aide d'une orthodoxie doctrinale et du soutien des « princes protestants ». L'attitude libérale n'affaiblit-elle pas encore ce qui ne manque pourtant pas de précarité en soi ? Elle risque de faire le jeu de la contestation sociale des Eglises et de leurs dogmes, qui n'en ont pourtant nul besoin dans la société contemporaine.

De plus, alors que cette attitude pouvait trouver un écho à une époque où les Eglises et leurs doctrines représentaient une menace véritable pour la démocratie et le développement des sciences, l'ultra-modernité n'a que faire des dénégations anti-cléricales des clercs. Son autonomie par rapport au religieux n'est plus à conquérir, car elle est acquise. Dès lors, l'individu postmoderne cherche plutôt à réinventer un religieux comme tel, se situant dans une certaine forme de distance vis-à-vis de la société dans son ensemble et de la vie quotidienne qu'elle offre ou impose. Cette

⁴⁰ Cf. J.-P. Willaime, « L'enseignement religieux à l'école publique dans l'Est de la France : une tradition entre déliquescence et recomposition », *Social Compass* 47 (3), 2000, p. 383-395, p. 390.

⁴¹ Cf. J.-P. Willaime, « L'enseignement religieux... », *op. cit.*, p. 391.

distance, marquée en particulier par le culte, permet une interruption régénératrice de la banalité du quotidien, un discours marqué par une forme de différence et un espace institutionnel alternatif, communautaire par exemple, par rapport à la mondialisation contemporaine⁴². Le libéralisme, comme le protestantisme dans son ensemble, risque ainsi d'être la victime de son propre succès, qui le lie à une modernité émergente en passe d'être dépassée.

Conclusion : à propos de stratégies

L'étude des différentes stratégies existantes montre d'abord que les Eglises *réagissent* par rapport à la marginalisation dont elles font l'objet dans le monde moderne, et ne se contentent pas de la subir. Elles sont actrices de leur position sociale, et non seulement victimes. Elles peuvent agir en essayant de recueillir l'approbation de la population par l'attestation des valeurs modernes, ceci allant de pair avec l'insistance sur la « pratique », comme tolérance religieuse et engagement politique. A l'inverse, elles ont la possibilité de se présenter comme une alternative par rapport à un monde moderne vécu négativement, en refusant le dialogue et l'idéal du progrès social. Dans ce cas de figure, c'est toujours l'adhésion qui est recherchée ; cependant elle ne l'est pas par une promotion suréminente des thèmes du « monde », mais par l'offre d'une *autre* manière de vivre.

La présence de ces *différentes* « stratégies » permet de constater également que les Eglises disposent d'une certaine marge de manœuvre dans leur action. La situation religieuse et culturelle de la société ne fonctionne pas comme une sorte de « contrainte extérieure » obligeant à un comportement déterminé, d'adaptation ou de retrait sectaire par exemple. Même si une réflexion à propos de la pertinence de telle ou telle attitude est à mener de manière critique, il est possible de se situer avec une certaine liberté sur la palette entre ces deux attitudes extrêmes, en essayant d'avoir une posture disposant d'une certaine cohérence, à la fois interne – en

⁴² Cf. J.-P. Willaime, « Paradoxes du protestantisme en modernité » (Entretien), dans P.-O. Monteil, *La grâce et le désordre. Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève/Paris : Labor et Fides/Autres Temps, 1998, p. 31.

rapport avec une théologie structurée – et externe – en dialogue avec des idéologies et des réalités sociales du « monde ».

Dans le choix entre stratégies attestataires et contestataires, dans le domaine de l'élaboration d'une éthique et d'une doctrine chrétiennes et pertinentes dans le monde, le discours ambiant ne saurait pourtant être simplement neutre. En effet, une réflexion publique d'une Eglise peut se trouver soumise à l'alternative suivante : soit la stratégie consiste à accepter la place où la société veut mettre les Eglises, en tenant un discours attendu et partagé par d'autres. Elle risque dès lors l'insignifiance. Soit la position adoptée conduit à proposer un discours dont la justification est surtout interne, mais inaccessible à quiconque n'en partage pas les pré-supposés. Dans le cas d'un discours politique de l'Eglise, s'ajoute la question des solidarités avec les partis, conservateurs ou révolutionnaires, qui ont leurs propres justifications idéologiques et dont la proximité ou le rejet peuvent gommer certaines nuances et conduire à des radicalisations du propos. Il s'ensuit que dans l'élaboration d'un discours socialement pertinent de l'Eglise une réflexion contextuelle est requise.

Se présente l'alternative entre attestation et contestation du monde. En rapport avec ce choix, la question est de savoir si un troisième type de discours, ni doctrinal ni éthique, ni situé simplement dans le refus du monde ni purement dans son acceptation, pertinent face à la situation de l'Eglise comme du monde, peut être élaboré. La description des stratégies relance de la sorte la quête d'une parole conduisant à des doctrines et des éthiques pertinentes, rejoignant les préoccupations des contemporains et les conduisant à un cheminement dont le critère est à élaborer. Est-ce que la notion de « parole de Dieu », développée en rapport avec la christologie, n'invite pas à un discours qui pourrait être appelé « existentiel », différent des deux autres types, mais permettant de les enraciner dans une attitude fondamentale devant Dieu, soi-même, autrui et le monde ? Cette manière de poser le problème ne conduit-elle pas à abandonner même la notion de « stratégie », dont l'origine est finalement militaire, pour parler plutôt d'« attitude » évangélisatrice ?