

par Erwin
OCHSENMEIER¹,
directeur
et professeur
à l'Institut Biblique
Belge de Bruxelles

PARLER D'ÉVANGILE EN EUROPE : ENTRE DISCOURS ET RÉALITÉ

Pour soulever une époque, il faut vraiment la connaître.
Kierkegaard²

En France 890 adultes se préparaient à entrer dans l'Eglise catholique par le baptême en 1976. Ils étaient 11 000 en 1996³ ! En 1997 et 2000 plus d'un million de jeunes se rassemblèrent pour les Journées Mondiales de la Jeunesse⁴. Le recul du christianisme en Europe semble perdre son souffle, chez les jeunes de 18 à 29 ans c'est plutôt de croissance qu'il faudrait parler⁵. Les évangéliques ne sont pas en reste, eux qui, toutes proportions gardées, sont en forte croissance même en Europe

¹ Directeur de l'Institut Biblique Belge (www.institutbiblique.be) et de *Réflexions* (<http://www.reflexions.be>). Fondée en 1996 et présente en Belgique et en Suisse, *Réflexions* s'efforce d'aider les croyants à vivre et annoncer leur foi en Europe francophone par l'entremise de groupes d'études, colloques et week-ends de rencontre. Cet article (daté d'octobre 2003) a été lu par les membres de *Réflexions* : Philippe Gonzalez, Jacques et Laurence Jacquemin-Lemaire, Daniel Maurer et Luc Torrini. Je les remercie pour les améliorations qu'ils ont pu y apporter.

² Extrait du journal de 1948 cité dans Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé, 1952, p. 15.

³ France de Lagarde, *Convertis et baptisés : 1500 ans après Clovis*. Montrouge : Nouvelle Cité, 1996, p. 8. Voir aussi Grace Davie, *Religion in Modern Europe : A Memory Mutates*. Oxford : Oxford University Press, 2000, p. 72 qui fait remarquer que l'Eglise Anglicane en Grande-Bretagne connaît le même phénomène.

⁴ Pour des données sur le succès des récents grands rassemblements de jeunes tant catholiques que protestants, *ibid.*, pp. 148-154.

⁵ Selon Yves Lambert, chercheur au CNRS, « L'Europe et les religions ». *Actualité des religions* 44 (2002), 49.

francophone⁶. Quelles que soient l'explication et la portée précise de ces données, elles révèlent que religion et croyances n'ont pas disparu du paysage européen. Et pourtant, nombre d'ouvrages sur l'annonce de l'Évangile sur notre continent prennent pour parti que la foi chrétienne n'intéresse pas les jeunes, que les Européens ont tourné la page du croire, que nous vivons dans une Europe païenne et postmoderne. Où est le problème ?

Connaître son époque... Dans les années soixante déjà, Leslie Newbiggin remarquait que, si en matière de missiologie on s'était beaucoup penché sur les problèmes de contextualisation de l'Évangile dans d'autres cultures, on s'était en revanche peu attardé sur le monde occidental lui-même⁷. Il semble qu'en certaines matières les choses n'aient guère changé.

Il s'agit dans ce travail de considérer certaines données sur la religion en Europe pour en tirer des pistes de réflexion sur l'annonce de l'Évangile, plus particulièrement en examinant le discours sur la sécularisation, le postmodernisme et la contextualisation de l'Évangile parmi les évangéliques.

La sécularisation de l'Europe : discours et réalité

L'Europe n'échappe pas à certaines idées bien ancrées dans l'histoire. Ainsi il est supposé acquis que l'homme moderne, fondé dans le rationalisme qui est le sien, ne peut plus ou ne veut plus croire au surnaturel. A terme, il devrait fonder sa vie et ses valeurs sur une vision scientifique du monde, sur ce qui peut être démontré par la raison et la méthode scientifique. Cette théorie, cet espoir pour certains, d'un affaïssement, voire même d'une disparition du religieux et de son influence n'est pas neuve. Elle remonte au moins aussi loin que les Lumières. Elle prend encore plus d'ampleur, du moins dans sa formulation théorique, après la seconde guerre mondiale et se cristallise, pour partie, dans ce qu'il est convenu d'appeler les théories de la sécularisation du monde.

La théorie de la sécularisation

Les choses ne sont toutefois pas aussi simples ni le discours aussi univoque. Nombre de difficultés surgissent en effet lorsqu'il est question

⁶ Pour la Belgique et la création récente de la Fédération Évangélique Francophone de Belgique, reconnue par le gouvernement, voir récemment « Les miracles du Saint-Esprit », *Le Vif/L'Express* 20 décembre 2002, pp. 22-25.

⁷ Lesslie Newbiggin, *Foolishness to the Greeks : The Gospel and Western Culture*. WCC Mission Series 6. Genève, Grand Rapids : World Council of Churches, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986, pp. 1-3.

de parler de manière perspicace de la place de la religion dans le monde moderne et des théories de la sécularisation⁸. Tout d'abord toute discussion sur la sécularisation fait intervenir des siècles d'histoire et exige de dissocier causes, effets et phénomènes concomitants mais sans liens. Lié à cette première difficulté est le problème de l'ancienneté du terme même de « sécularisation » et de son utilisation dans bien des contextes différents⁹. Il y a sécularisation et sécularisation. Un autre écueil est bien sûr de définir la religion elle-même, on connaît la gageure. A ceci s'ajoute la confusion des termes par effet de traduction. On remarque en effet que l'idée de sécularisation a souvent été attachée par ascendance ou apparemment aux travaux du sociologue allemand Max Weber et à son expression « *Die Entzauberung der Welt* », maintes fois traduite « *le désenchantement du monde* » ou, comme on le préfère de plus en plus, « *la démagification du monde* »¹⁰, c'est-à-dire le fait que l'homme moderne n'explique plus les phénomènes physiques par le magique¹¹. Mais si Weber parle bien de démagification du monde, il

⁸ La meilleure introduction historique que je connaisse en français est celle d'Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*. Genève : Librairie Droz, 1992, 407 pp. Voir aussi plus généralement sur les théories elles-mêmes David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford : Basil Blackwell, 1978, 353 pp. Sur la sécularisation dans la perspective de la relation religion-état, voir René Rémond, *Religion et Société en Europe : La sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles 1780-2000*. Paris : Seuil, 310 pp.

⁹ Pour le problème de définition voir « Qu'est-ce que la sécularisation ? », Jan Sperna Weiland, dans Enrico Castelli, sous dir. *Herméneutique et sécularisation*. Paris : Aubier, éditions Montaigne, 1976, pp. 87-100. Sur l'emploi du mot « sécularisation » depuis 1648 jusqu'à 1968 voir A.J. Nijk, *Secularisation : over het gebruik van een woord*. Rotterdam : Lemniscaat, 1968, pp. 18-88.

¹⁰ Cette traduction reflète en effet mieux l'allemand et la pensée de Weber. Ainsi Tschannen, *Les théories*, pp. 129-130 et Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion : Approches classiques*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001, pp. 91-96.

¹¹ L'expression complète de Weber est d'ailleurs « *Die Entzauberung der Welt durch die Wissenschaft* », c'est-à-dire « *le désenchantement [ou démagification] du monde par la science* ». Weber s'explique dans une célèbre conférence sur la vocation du savant donnée en 1919. Selon lui l'intellectualisation et la rationalisation en marche depuis des siècles, et dont le progrès scientifique n'est qu'une partie, font que l'homme moderne sait que le monde dans lequel il vit ne doit plus être expliqué par le magique. Nous savons que nous pourrions prouver « qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie ; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. » (p. 70). Mais Weber ne parle pas de sécularisation, de perte du pouvoir et de disparition du religieux dans le monde. Il précise d'ailleurs bien que la science apporte la clarté mais pas le sens et que déjà à son époque, il y a, pourrait-on dire, un désenchantement de la modernité, ou tout au moins de la science. En effet, dit-il, la jeunesse allemande se

parle rarement de « sécularisation ». Il refusera d'ailleurs toujours de faire l'équivalence entre religieux et irrationnel, entre modernité et déclin de la religion¹².

Ces difficultés évoquées, nous pouvons toutefois risquer une ébauche de la situation actuelle qui suffira à notre propos de susciter un travail de réflexion sur l'annonce de l'Évangile en Europe. Sans remonter trop loin dans le temps, c'est surtout à partir du positivisme du XIX^e siècle que s'affirme l'hypothèse de l'incompatibilité de la modernité et du religieux. Ce point de vue sera intégré dans certaines conceptions de la sécularisation au XX^e siècle. Le discours s'affinera et se développera surtout après la Seconde Guerre mondiale. Mais ce n'est que dans les années 60 que la sécularisation en tant que telle devient un thème important en sociologie et dans les années 70 que se dégage une ébauche de consensus, limité toutefois, sur sa signification¹³.

Qu'est-ce que donc la théorie (au singulier pour simplifier) de la sécularisation du monde ? Pour être bref et pour rassembler différentes tendances, elle pose que la modernité mène irrémédiablement à l'effacement du religieux et du métaphysique comme explication de la réalité et au mouvement vers l'autonomie humaine par la raison. Selon la définition de Peter Berger, auteur de l'un des ouvrages les plus souvent cités sur le sujet¹⁴, « la modernisation conduit de façon inéluctable au déclin de la religion, à la fois dans la société et dans l'esprit des individus »¹⁵. Elle mènerait donc l'homme à ne plus chercher la réponse à la question du sens, à ne plus organiser sa vie individuelle et communautaire sur base du religieux. Il ne lui reste plus que le monde tel qu'il est. Ils seront légion, après la seconde guerre mondiale, à considérer, avec joie ou effroi, c'est selon, la sécularisation comme acquise, l'issue n'étant qu'une question de temps.

rend compte que la science n'a pas pour vocation de donner du sens car elle ne répond pas à la question « Que devons-nous faire ? » « Comment devons-nous vivre ? » (75-76). La science ne peut trancher la question des valeurs (82-83). Max Weber, *Le savant et le politique*. Paris : Plon, 1959, 187 pp.

¹² Ajoutons que la confusion continue d'être alimentée puisque le livre sous direction de Peter Berger dont le titre est en anglais *The Desecularization of the World* a été traduit en français *Le réenchantement du monde*, comme s'il s'agissait de réfuter Weber. L'expression « réenchantement du monde » se trouve d'ailleurs depuis plusieurs années dans de nombreux titres de livre ou articles, là aussi avec des significations et dans des contextes fort différents. Voir Peter L. Berger, sous dir., *Le réenchantement du monde*. Paris : Bayard, 2001, 185 pp.

¹³ Tschannen, *Les théories*, pp. 33-44.

¹⁴ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York : Anchor Books, 1967, 229 pp. Voir aussi Tschannen, *Les théories*, p. 54.

¹⁵ Berger, *Le réenchantement*, p. 15.

Pourtant l'édifice de la sécularisation n'est pas si solide qu'il y paraît. Très tôt déjà Berger signale que si la sécularisation des institutions est pour lui indéniabla, celle des consciences l'est moins. Il n'exclut pas non plus la présence d'enclaves du surnaturel dans la modernité et la persistance de rumeurs de transcendance¹⁶. De fait, s'il considère alors que la sécularisation devrait poursuivre son cours, il fait remarquer qu'il n'en sera ainsi que si l'histoire ne nous réserve pas « une surprise », or nous ne vivons pas dans un monde sans « surprises »¹⁷.

Les surprises sont venues et l'édifice de la sécularisation s'est écroulé. On s'en rend compte à présent, les choses ne se sont pas passées comme prévu. Peter Berger lui-même reconnaît le fourvoiement général. Le monde est aujourd'hui plus religieux que jamais. « Cela signifie que tout un ensemble de travaux estampillés par les historiens et les sociologues comme 'théories de la sécularisation' sont pour l'essentiel erronés. J'ai contribué à cette littérature... » reconnaît-il¹⁸. La théorie de la sécularisation ne s'est pas vérifiée. La sociologie des religions est confrontée au fait qu'aujourd'hui « cette modernité séculière, gouvernée en principe par la raison scientifique et technique, [est] aussi une nébuleuse de croyances »¹⁹. La modernité n'accouche pas d'une société sécularisée. Au contraire pourrait-on dire.

La déséclularisation de l'Europe

Certains parlent alors de déséclularisation, de retour du religieux, de revanche de Dieu, de réenchancement du monde. Les termes pourraient faire croire à un processus linéaire, après être passé par une période de séclularisation, l'homme moderne aurait ouvert les yeux et entamé un processus de déséclularisation. Il semble plus correct de considérer qu'il n'y a tout simplement jamais eu de séclularisation telle qu'on l'imaginait, que le religieux a changé et que si les phénomènes constatés par le passé et rassemblés sous les théories de la séclularisation ont pour certains bien eu lieu, les modèles proposés ne rendaient pas compte de la réalité et ont vu leur possibilité explicative s'épuiser.

La modernité n'a pas expulsé le religieux, soit. Elle ne l'a pas laissé indemne pour autant. Certains mouvements sont en croissance, d'autres en transformation ou même en déclin. De fait, on constate bien une affirmation du religieux dans le monde, une expansion du

¹⁶ Peter Berger, *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, New York : Anchor Books, 1970, pp. 3-4, 26, 95, 97.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ Berger, *Le réenchancement*, p. 15.

¹⁹ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999, p. 12.

croire, surtout dans le chef des mouvements orthodoxes et conservateurs, tant chez les protestants que chez les catholiques. Le religieux, toute tendance confondue, progresserait donc dans le monde entier.

L'exception européenne

Dans le monde entier ? Pas tout à fait semble-t-il. Une région semble résister à cette tendance globale, l'Europe de l'Ouest. C'est là en effet que la thèse de la séclularisation semble être validée, de manière inégale il est vrai. Si à l'époque de la théorie de la séclularisation on pouvait penser que les Etats-Unis faisaient exception à la règle – modernité ne semblant pas y aller de pair avec effacement du religieux – on parle aujourd'hui d'exception européenne²⁰. Seule l'Europe paraît en chemin vers la disparition du religieux. Mais ici aussi on semble aller vite en besogne. Le religieux est bien présent en Europe mais sous ses propres formes.

Quel y est alors l'état de la religion ? Que croient les Européens ? Pourquoi semblent-ils refuser la foi chrétienne ? Et partant, pour rejoindre notre intérêt à long terme, comment y annoncer l'Evangile ? Pour répondre à ces questions plusieurs méthodes sont utilisées. Parmi les plus courantes et tout de même les moins efficaces, il y a la discussion entre amis tournant au jeu de devinettes, la généralisation abusive à partir de quelques cas concrets, la prise pour argent comptant du discours des médias, l'application à l'Europe de constatations établies à l'étranger, souvent pour les évangéliques aux Etats-Unis, etc. Une méthode plus utile dans un premier temps est sans doute de se tourner vers les études empiriques et les données propres à l'Europe. Dans ce cadre, de très nombreux auteurs ont recours aux enquêtes sur les valeurs européennes menées à grande échelle depuis plus de vingt ans, ce que l'on appelle l'EVS, pour European Values Study²¹.

L'EVS est une étude à grande échelle sur les valeurs humaines de base en Europe entamée à la fin des années 70 et se poursuivant encore aujourd'hui. A la base, la réflexion et le souci de l'EVS est celui de la présence et de l'influence des valeurs chrétiennes (catholiques surtout) en Europe. De plus, l'étude porte sur la dynamique des valeurs, leur changement dans le temps, d'où la nécessité d'enquêtes répétées. Les trois grandes enquêtes se sont déroulées en 1981, 1990 et 1999. Elles ont porté sur toute l'Europe, y compris aujourd'hui la Suisse,

²⁰ Grace Davie, « Europe : l'exception qui confirme la règle ? », dans Berger, *Le réenchancement*, pp. 99-128. Sur l'exception américaine voir Raymond Boudon, « l'exception religieuse américaine », *Le Monde*, 14 décembre 2001, p. 16.

²¹ Pour la Belgique plus particulièrement et sur base de l'EVS de 1999 voir B. Bawin-Legros, L. Voyé L. et al, sous direction. *Belge toujours : Fidélité, stabilité, tolérance. Les valeurs des Belges en l'an 2000*. Fondation Roi Baudouin. De Boeck Université : Bruxelles, 2001, 269 pp.

l'Autriche, l'Europe Centrale et de l'Est, ainsi que le Canada et les Etats-Unis. La dernière enquête fut coordonnée par l'Université de Tilburg, aux Pays-Bas, et comportait cent quatorze questions²².

Que nous révèlent ces études ? Parmi la multiplicité des données, une chose ressort clairement : l'annonce de la mort du christianisme en Europe était prématurée, la thèse de la déchristianisation de l'Europe n'est pas vérifiée empiriquement à grande échelle. Il y a bien sûr, dans certains pays, une baisse de la fréquentation des lieux de culte, une perte de contrôle des Eglises en matière d'enseignement, de politique, d'assistance sociale, un développement des croyances personnalisées, etc. Mais on constate tout de même que nombre de croyances subsistent, même si elles sont modifiées, et que le christianisme est bien là pour rester. Nous l'avons aussi déjà signalé ci-dessus, c'est la progression du christianisme qui semble l'emporter chez les jeunes²³. « La sortie du religieux », selon la célèbre expression de Marcel Gauchet²⁴, n'équivaut donc pas à une sortie des croyances privées, même chrétiennes.

Désinstitutionnalisation du religieux et dispersion des croyances

Si l'on veut se pencher plus en détail sur la religion en Europe, deux traits sont souvent avancés comme symptomatiques des tendances actuelles. Danièle Hervieu-Léger les résume en disant que la modernité a apporté non pas une sécularisation mais 1) une dérégulation institutionnelle du religieux et 2) une dispersion des croyances et comporte-

²² Voir le site <http://kubnw5.kub.nl/web/fsw/evs>. Le questionnaire, certains résultats sous forme de quatre-vingt-quatorze diapositives en PowerPoint ainsi qu'une bibliographie, sont disponibles sur le site de l'EVS. L'EVS a inspiré une étude similaire en Asie, l'Asian Values Study. Il faut remarquer que la majorité des études sur la religion en Europe s'appuient sur les données de 81 et 90. Seules les plus récentes peuvent évidemment intégrer les nouvelles données. Pour un aperçu de quelques résultats de l'EVS de 2000 voir « L'Europe et les religions », *Actualité des religions* 44 (2002) : 44-58. Signalons aussi les travaux de l'International Social Survey Program (<http://www.issp.org>) et ses enquêtes sur la religion et les croyances religieuses de 1991 et 1998. Pour une étude récente sur la religion en Europe à partir des résultats de l'ISSP voir A.M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium : a Sociological Profile*. New Brunswick : Transaction Publishers, 2003, 252 pp.

²³ Boudon parle, lui, d'une « tendance à la baisse de la religiosité dans le groupe d'âge jeune ». Par religiosité il faut surtout entendre ici une baisse de la croyance en l'existence de Dieu. Mais Boudon se base sur des données du début des années 90, sensiblement plus anciennes que celles donc de l'EVS. De toute façon, déclin ou pas, comme il le dit, le nombre de ceux qui croient en Dieu reste très élevé. Raymond Boudon, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002, pp. 35-39.

²⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985, p. II.

ments²⁵, c'est-à-dire que la religion est effectivement devenue une croyance personnelle dont le contenu et la mise en œuvre individuelle et collective ne sont plus régis par une institution ou son médiateur.

Que la religion soit désinstitutionnalisée semble acquis pour l'essentiel, en tout cas dans certains pays. Les communautés locales se vident, les partis politiques se démarquent de leur ancrage religieux, les Eglises perdent le pouvoir politique qu'elles détenaient, la religion n'est plus le fondement de la morale et de l'éthique de manière globale. Ainsi, pour exemple, en Belgique, le Parti Social Chrétien, parti catholique francophone, devient en 2002 le Centre Démocrate Humaniste, délaissant l'étiquette chrétienne pour attirer, c'est l'espoir, les voix et mieux refléter la société avec pour résultat que l'éthique défendue au Parlement se revendique d'un humanisme commun et non plus d'une éthique chrétienne. Autre exemple, en Espagne l'Eglise catholique connaît un effondrement des vocations et de son influence depuis la mort de Franco en 1975.

Mais il faut relativiser et contextualiser le phénomène de désinstitutionnalisation. Il n'est ni total ni général. Si la chute des vocations est spectaculaire dans le sud de l'Europe c'est aussi parce que l'on vient d'une moyenne de prêtre par habitant anormalement élevée²⁶. De plus, au niveau institutionnel le religieux ne s'efface pas complètement. On en veut pour preuve le débat actuel sur l'élaboration de la Constitution Européenne confiée à Valéry Giscard d'Estaing. En effet si la France par son ancien président veut éliminer de la Constitution les références aux valeurs spirituelles (chrétiennes) constitutives de son héritage, tous ne l'entendent pas de cette oreille. Certains tels la CSU allemande, le Parti Populaire européen, des partis italiens, polonais et l'Eglise catholique évidemment, n'apprécient pas que les « valeurs religieuses » des textes préparatoires deviennent dans la proposition de préambule de mai 2003 « un élan spirituel ». Il faudrait bien sûr aussi mentionner la victoire inattendue du CDA, parti chrétien démocrate aux Pays-Bas, aux élections de 2002 et 2003 ou la tentative par le pouvoir de redonner à l'Eglise orthodoxe russe le quasi-monopole sur la religion qu'elle y détenait autrefois. Les exemples pourraient être multipliés montrant que le phénomène même de la désinstitutionnalisation n'est ni uniforme ni univoque.

En outre, il ne faudrait pas penser que c'est forcément la religion et ses institutions qui sont toujours rejetées. De fait, la désinstitutionnalisation du religieux participe d'un mouvement global de désertion tant des partis politiques, que des syndicats et autres institutions censées donner sens, valeurs et organiser leurs pratiques²⁷. Pas de réaction

²⁵ Hervieu-Léger, *Le pèlerin*, p. 18.

²⁶ Pour ces remarques voir Davie, *Religion*, p. 45.

²⁷ Ainsi Davie, *Actualité des religions*, p. 50.

paranoïaque épidermique donc ! C'est peut-être moins le religieux que l'institutionnel à visée régulatrice qui fait déchanter une fois qu'il a déçu. En matière de religion, le phénomène n'est d'ailleurs sans doute pas sans lien avec le rôle parfois suspect des institutions religieuses dans les conflits sociaux et politiques des XIX^e et XX^e siècles et leur alignement fréquent sur les autorités politiques, même dans les régimes dictatoriaux. Ainsi si l'Eglise catholique s'essouffle en Espagne, en Pologne par contre elle ne perd ni son aura ni son attrait depuis la chute du mur de Berlin. La raison en est peut-être que l'Eglise était associée au pouvoir dictatorial en Espagne alors qu'elle s'y opposait en Pologne et militait aux côtés de Solidarnosc²⁸. Pourrait-on dire qu'il est payant pour l'Eglise d'exercer sa voix prophétique ?

Toutefois, s'il y a bien parfois sécularisation institutionnelle, si le religieux ne régit plus avec la même force la vie communautaire, s'il ne se vit plus sous l'égide des institutions religieuses, il reste malgré tout fortement présent en Europe, mais de manière individualisée. C'est le deuxième trait relevé ci-dessus. La religion n'est plus celle héritée et apprise dans le cadre d'une institution. Elle est composition, chef-d'œuvre personnel. Et tant pis si elle renferme ce qui pourrait apparaître comme des contradictions. De cet état d'esprit ressortent plusieurs traits intéressants pour aujourd'hui : de nombreux chrétiens n'appartiennent plus à une Eglise bien précise, croire n'implique plus nécessairement l'attachement à une Eglise ou institution, la norme en matière de croyance ou de comportement ne dépend plus d'une institution établie²⁹. Mais, soulignons-le, la non-fréquentation de l'Eglise n'implique pas nécessairement l'abandon de toutes ses croyances³⁰.

Sécularisation et regard sur l'Europe

Avant tout, il faut remarquer les limites des études sociologiques et autres données empiriques sur la foi chrétienne en Europe. Relevons tout d'abord que les échantillons sont surtout représentatifs du christianisme (catholique) en Europe, qu'ils ne permettent donc guère de se prononcer sur les tendances d'autres religions (judaïsme, islam, bouddhisme, etc.) ou pans du christianisme (protestantisme et mouvements évangéliques). De plus il faut différencier constatation des phénomènes, établissement des données et explication. Il est facile de constater certaines choses, il est beaucoup plus difficile de les expliquer. Grace Davie remarque par exemple qu'il est plus facile d'expliquer la chute des baptêmes d'enfants dans l'Eglise anglicane ou l'Eglise catholique

²⁸ Voir Davie, *Religion*, p. 46.

²⁹ Hervieu-Léger, *Le pèlerin*, p. 53. Elle reprend l'expression célèbre de Grace Davie, « Believing without belonging ».

³⁰ Bawin-Legros, *et al. Belge toujours*, p. 157.

en France que la hausse sensible des baptêmes d'adultes. On comprend en effet que la désinstitutionnalisation du religieux et la perte de pouvoir des grandes Eglises conduisent à ne plus se sentir obligés de baptiser les enfants. On comprend moins que tant d'adultes fassent profession de foi, d'autant plus que dans les Eglises en question le baptême est précédé d'un long processus de catéchèse³¹. Ces études ne permettent pas non plus de trouver la solution miracle pour une annonce de l'Evangile plus efficace.

Ceci dit, en suscitant un autre regard sur notre société et notre façon d'y annoncer l'Evangile, ces études ouvrent de nouvelles voies de réflexion. Elles mettent à jour un écart entre le discours sur la religion et la société d'un côté, et la réalité sur le terrain de l'autre. Comme nous l'avons vu en effet, le diagnostic actuel considère toujours les Européens comme des êtres religieux, mais différemment par rapport au passé et à d'autres parties du globe. On croit encore en Europe ; on y a encore des valeurs ; on y est encore prêt à accepter l'Evangile. Et si parfois on le rejette, c'est moins son contenu que l'histoire ou la façon de le présenter qui en est la cause. Attention donc au discours catastrophiste qui nous fait croire que l'état moral et religieux de l'Europe nous mène tout droit à la décomposition de la société et à l'effacement de la foi chrétienne. Examiner les tendances religieuses en Europe porte à croire qu'il est peut-être opportun, pour nous évangéliques, de questionner notre point de vue sur la société et notre façon d'y parler de la foi chrétienne.

Le postmodernisme : discours et réalité

La littérature des décennies passées le montre, la théorie de la sécularisation était utilisée comme un paradigme de fait pour interpréter le monde, développer des approches missionnaires, construire les relations entre l'Eglise et le monde, y façonner son engagement ou en légitimer le manque. On le sait maintenant : on a bâti sur du sable. On peut se demander si on ne répète pas la même erreur avec le postmodernisme. Les livres, conférences et séminaires, qui nous disent que nous vivons dans un siècle postmoderne et qu'il faudra bien nous y faire, qui veulent nous apprendre comment annoncer l'Evangile en postmodernité, ne se comptent plus³². Leur dessein est louable, bien évidemment. On peut pourtant s'interroger non seulement sur la justesse du diagnostic postmoderne mais aussi sur son utilité.

³¹ Davie, *Religion*, p. 72.

³² Le livre évangélique le plus récent sur le sujet est, si je ne m'abuse : Alfred Kuen, *Les défis de la postmodernité*. Saint-Légier, Suisse : éditions Emmaüs, 2002, 219 pp.

Le postmodernisme : problèmes de définition

Brièvement, qu'est-ce le postmodernisme³³ ? C'est surtout depuis les années 70 que le terme s'est répandu, entre autres, en architecture et autres beaux-arts, en sciences sociales, en philosophie et en théologie. Il doit sa popularité dans le monde francophone en grande partie au livre *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard, qui précise bien qu'il emprunte le mot « postmodernisme » aux sociologues et critiques américains³⁴. Quant à préciser ce que dévoile, ou cache pourrait-on dire, le terme, cela tient de la gageure. Si nous nous limitons à son utilisation parmi les évangéliques, on y recourt en général pour caractériser l'état de la société contemporaine en contraste avec la modernité issue des Lumières. Notre époque serait tellement différente de la modernité, en rupture presque, qu'on pourrait à raison parler de postmodernité. Le postmodernisme se caractériserait par le pluralisme religieux, le relativisme cognitif (il n'y a plus de connaissance absolue ou vraie, toute science n'est qu'un discours narratif résultant de phénomènes de pouvoirs ou de pression sociale, sans guère plus d'autorité qu'un autre type de discours), l'individualisme à outrance, le relativisme moral, l'importance de l'image au lieu de l'écrit, le déclin des valeurs, etc. De nombreux écueils entravent toutefois la route de l'acceptation du discours postmoderniste et son utilisation en Europe.

Le postmodernisme : un discours importé

Tout d'abord, il faut le rappeler, le postmodernisme n'est pas un état de fait indubitable, un phénomène observé auquel on a donné un nom mais un discours sur le présent, une description de la société, bien souvent à partir de données partielles et de points de vue et repères historiques et sociologiques particuliers. Les théories sur la sécularisation étaient parties de quelques faits rassemblés tant bien que mal sous un système théorique à partir duquel on élaborait diverses explications et hypothèses sur le religieux et son avenir. Le projet fut un feu de paille. Le postmodernisme fonctionne d'une façon semblable. Il est d'ailleurs intéressant de constater qu'il a commencé de s'imposer alors que s'épuisait le discours de la sécularisation. Le discours postmoderniste semble s'alimenter à partir de constatations sur la société moderne, nourries

³³ Je n'entrerai pas dans le débat sur la différence entre le postmodernisme et la postmodernité. Il suffira pour cet article de concevoir la postmodernité comme l'époque succédant à la modernité et caractérisée par le postmodernisme, et le postmodernisme comme le mouvement philosophique, l'attitude philosophique caractéristique de la postmodernité et décrit ci-après.

³⁴ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979, p. 7. L'ouvrage est en fait un rapport présenté au Conseil des Universités au Québec.

par l'influence de quelques auteurs, rassemblées tant bien que mal sous un nouveau vocable afin de lire le monde et entrevoir une possibilité d'y agir. Mais le phénomène est surtout auto-référentiel. Il ne suffit pourtant pas de se citer les uns les autres ou de citer les auteurs qui parlent de postmodernisme pour que ce dernier existe vraiment et partout. Le discours sur la réalité ne reflète pas toujours la réalité elle-même³⁵.

Or, on ne le perçoit pas toujours, le postmodernisme est un discours d'origine surtout américaine influencé par quelques philosophes récents et très médiatiques. En effet, s'il fait souvent référence à Nietzsche et à Wittgenstein, le postmodernisme des sciences sociales a surtout été influencé dans sa forme plus récente par certains philosophes tels l'américain Rorty et les français Lyotard, Derrida et Foucault, un moment très populaires aux Etats-Unis. En outre il est intéressant de constater que le poids de ces philosophes sur la communauté scientifique a été souvent plus grand Outre-Atlantique qu'en Europe. Dans leur célèbre critique de l'utilisation des sciences exactes par certains philosophes, Sokal et Bricmont signalent que les auteurs qu'ils étudient, dont les Français précités, ont été influents surtout aux Etats-Unis et que la « forme de pensée appelée 'postmoderne' est bien moins répandue en France, que dans le monde anglo-saxon »³⁶. Ce phénomène est dû en partie à l'attrait des milieux universitaires américains spécialisés en sciences sociales pour la philosophie française mais aussi au fait que la philosophie analytique anglo-saxonne était un terrain plus fertile pour des idées sur l'utilisation et le statut du langage et son rapport avec la réalité. Cette situation change quelque peu puisque nombre d'auteurs francophones évangéliques importent le terme et le discours postmoderne³⁷.

Il faut le savoir pourtant, nombreux sont ceux qui ne souscrivent pas à la thèse ou tout au moins au vocable du postmodernisme. C'est notre cas. Ce n'est pas que nous niions tels aspects particuliers de notre temps comme l'individualisme, le relativisme, le déclin des valeurs morales, le pluralisme absolu mais nous introduisons quelques réserves sur le discours globalisant qu'on en fait. Ce n'est donc pas parce que l'on parle beaucoup de postmodernisme chez les évangéliques qu'il

³⁵ Je tiens à préciser que je suis réaliste dans le sens de Searle, je pense qu'il existe une réalité indépendante du langage. Mais dans le cas du postmodernisme je ne pense pas que ce soit le cas. Voir John R. Searle, *La construction de la réalité sociale*. Paris : Gallimard, 1998, 305 pp.

³⁶ Alan Sokal et Jean Bricmont, *Les impostures intellectuelles*. Paris : Odile Jacob, 1997, pp. 36, 49.

³⁷ Ainsi Kuen, *Les défis*, se base sur et cite surtout des auteurs évangéliques américains. Mais on pourrait multiplier les exemples, sans compter les nombreux orateurs d'origine anglophone invités à parler ou séjournant en Europe qui participent à ce mouvement.

faut considérer la cause entendue, la discussion close. Car des difficultés existent.

Postmodernisme et valeurs

Nombre de phénomènes absorbés par le schéma postmoderne ne sont guère récents, ce qui pose le problème des délimitations du postmodernisme. Limitons-nous à l'individualisme et au problème des valeurs morales. Déjà chez Dostoïevski, individualisme et nihilisme sont étroitement liés, l'un se nourrissant de l'autre. Certaines phrases récurrentes dans le discours postmoderne parmi les évangeliques sont d'ailleurs tirées de son roman *Les Frères Karamazov*. C'est là que le procureur Hippolyte Kirillovitch critique Fiodor Karamazov, qui ne se souciait que de lui-même. « Nul sens moral, une soif de vivre inextinguible. A part les plaisirs sensuels, rien n'existe, voilà ce qu'il enseigne à ses enfants... Toute sa morale se résume dans ce mot : *après moi, le déluge!* »³⁸. On pourrait multiplier les exemples en remontant le fil du temps. Comme l'a bien dit Durkheim « l'individualisme, la libre-pensée ne datent ni de nos jours, ni de 1789, ni de la réforme, ni de la scolastique, ni de la chute du polythéisme gréco-romain ou des théocraties orientales. C'est un phénomène qui ne commence nulle part, mais qui se développe, sans s'arrêter tout au long de l'histoire »³⁹.

Quant au relativisme moral et au nihilisme il serait imprudent d'en faire l'apanage d'un soi-disant postmodernisme. Ici aussi remonter le fil du temps nous offrirait maints exemples contradictoires. On peut se limiter par souci d'illustration à la ligne célèbre tirée une fois encore des *Frères Karamazov*. Selon Ivan Karamazov, si Dieu n'existe pas tout est permis. C'est ce qu'il aurait dit à Smerdiakov, le serviteur du père d'Ivan : « ... si Dieu n'existe pas, il n'y a pas de vertu, et elle est inutile... D'après lui [Ivan], tout est permis, et rien dorénavant ne doit être défendu, voilà ce qu'il m'enseignait »⁴⁰. Rien de nouveau sous le soleil pourrait-on dire, même pas le relativisme moral.

En ce qui concerne le déclin des valeurs, les choses sont tout aussi compliquées. Si l'on se base sur les données empiriques des grandes études sociologiques on est « loin, selon Boudon, de l'impression qu'ont certains de l'affaïssement des valeurs et de la morale »⁴¹. Mais

³⁸ Dostoïevski, *Les frères Karamazov*. Traduit par Henri Mongault, 65^e édition. Les Classiques Russes. NRF. Paris : Gallimard, 1948, p. 604, en français dans le texte russe, italiennes de l'auteur.

³⁹ Durkheim, *De la division du travail social*, cité dans Boudon, *Déclin*, p. 74.

⁴⁰ Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, pp. 552, 605.

⁴¹ Boudon, *Déclin*, p. 73. De même mais d'un point de vue philosophique Jacques Bouveresse, *Le philosophe et le réel*. Paris : Hachette, 1998, pp. 214-219. Voir aussi, en plus approfondi, Raymond Boudon, *Le sens des valeurs*, Quadrige. Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 397 pp.

c'est là que le bât blesse, nombre d'ouvrages chrétiens sur les valeurs morales en Europe et sur le postmodernisme n'ont pas recours aux données empiriques disponibles et reflètent une méconnaissance de l'Europe et de sa complexité. Les informations historiques permettent aussi une relativisation du catastrophisme. Le seul champ de la littérature montre bien qu'on ne peut souscrire à une décadence des mœurs et à un déclin de la morale récents. Doit-on envier les comportements sexuels, l'abus de mineurs, la pédérastie, l'homosexualité patente d'œuvres telles que *J'irai cracher sur vos tombes* de Boris Vian, *Lolita* de Nabokov, *Si le grain ne meurt* de Gide ? Un peu plus loin dans le temps, c'est encore Dostoïevski qui n'a de cesse de se plaindre du déclin des valeurs morales en Russie.

D'où vient... que nous réagissons si faiblement devant des phénomènes qui nous présagent un sombre avenir ? Faut-il attribuer cette indifférence au cynisme, à l'épuisement précoce de la raison et de l'imagination de notre société, si jeune encore, mais déjà débile ; au bouleversement de nos principes moraux ou à l'absence totale de ces principes⁴² ?

On croirait lire un pourfendeur du postmodernisme. La plainte du présent n'est pas la preuve d'un passé meilleur. Parler de société plus que jamais décadente et corrompue, c'est faire bien peu de cas de l'histoire.

Mais ce n'est pas tout. Le discours catastrophiste sur l'état moral de la société contemporaine ne rend pas compte de maintes difficultés méthodologiques et épistémologiques. Quel ensemble de valeurs prend-on comme références lorsque l'on parle de déclin des valeurs ? Quelle que soit la société et son état, toute société a des valeurs, même si ce ne sont pas celles que l'on approuve. Ainsi si l'on se lamente souvent aux Etats-Unis sur le déclin des valeurs morales en Europe, illustrée par une sexualité plus ouvertement affichée dit-on, on n'y fait pas toujours cas, dans la prédication et la littérature évangélique, de la pauvreté rampante aux Etats-Unis, de l'exploitation des immigrés hispanophones, des quarante millions et plus d'Américains sans assurance médicale, du port des armes, de la peine de mort, etc. Ces données sont rarement associées Outre-Atlantique à un discours sur les valeurs morales alors qu'elles sont pour de nombreux Européens choquantes et signe de décadence morale. Si le discours sur les valeurs se limite bien souvent aux valeurs et comportements sexuels qui y sont associés on oublie pourtant que les Ecritures dénoncent tout aussi (plus ?) souvent les comportements liés à l'exploitation sociale et le manque d'attention porté aux pauvres et aux opprimés. Enfin, il faut aussi différencier valeurs et comportements. Ils s'influencent l'un l'autre mais ne sont pas identiques. Une même valeur peut induire des comportements différents.

⁴² Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, p. 602.

Ainsi le discours pour ou contre l'avortement s'inspire souvent de valeurs identiques, l'individu et la vie, mais reportées soit sur la mère soit sur l'enfant à naître. De même le mariage, souvent attaché aux valeurs telles que la fidélité ou l'engagement, est aujourd'hui recherché par les homosexuels pour justement démontrer l'attachement à ces mêmes valeurs. On perçoit donc la difficulté, dans l'optique anti-postmoderniste, d'articuler une présentation de l'Évangile sur la base d'un discours sur les valeurs.

Postmodernisme et histoire

Certains pourraient alléguer que l'âge postmoderne s'illustre par une exacerbation telle de certains phénomènes (individualisme, relativisme, pluralisme religieux, etc.) que l'on pourrait parler de changement d'époque. On serait entré dans l'âge postmoderne. Mais il n'est pas acquis que ces aspects, s'ils existent vraiment d'ailleurs, réfutent, renversent ou invalident la modernité, qu'ils y succèdent par contraste. Ils en seraient plutôt l'aboutissement, l'étape ultérieure logique, la modernité poussée dans ses conséquences dernières, non pas dans le sens eschatologique mais simplement chronologique. C'est ainsi que, pour souligner la continuité, certains préfèrent parler de radicalisation de la modernité, d'hyper-modernité, de modernité exacerbée, d'ultramodernité, de modernité-post⁴³.

Cette remarque fait ressortir une autre difficulté du discours postmoderne, déjà brièvement évoquée, celle de considérer l'histoire comme un processus par trop linéaire, succession d'idées et de phénomènes en file indienne. Or l'histoire n'avance pas toujours par une mise à mort du passé par le présent. Le postmodernisme de certains peut coexister avec le modernisme d'autres⁴⁴. De plus, si l'on veut parler de postmodernisme, il faut à un moment définir ce à quoi le postmodernisme succède. Quel est le point d'articulation dans l'histoire qui nous aurait fait basculer d'une période à l'autre ? De quoi le postmodernisme est-il le *post* ? Or en sciences sociales le découpage de l'histoire en périodes est toujours un exercice risqué. Dans le domaine qui nous préoccupe les contours ne sont guère repérables, les limites toujours fluctuantes. Il n'existe à ce jour aucun consensus pour définir la modernité, pour

⁴³ Voir Jean-Paul Willaime, *Sociologie des religions*. Que sais-je ? 2961. Paris : Presses Universitaires de France, 1995, 1998, pp. 104-110, *Actualité des religions*, pp. 44, 57. Dans le même sens Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism : The Challenge to Christian Faith and Mission*. Downers Grove, Leicester : InterVarsity Press, Apollon, 2001, pp. 55-91. Henri Blocher, « Le retour du religieux : Intégrisme, Intégrité. » *Fac Réflexion* 31 (juin 1995) : p. 22, pour « faire ressortir la continuité ».

⁴⁴ Voir Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*. Folio Histoire 115. Paris : Gallimard, 1975, pp. 15-26.

en préciser le commencement ou même la fin. La littérature sur le sujet le montre, on évoque pour l'entrée en modernité l'invention de l'imprimerie à caractères mobiles de Gutenberg, les thèses de Luther, le *Discours* de Descartes, la Déclaration d'Indépendance des États-Unis, la Révolution française, etc. Quant à la sortie de la modernité elle se ferait avec la prise de la Bastille, Nietzsche, la chute du mur de Berlin, etc. Parler d'âge postmoderne suscite donc d'énormes difficultés historiographiques.

Le discours linéaire du postmodernisme pose un autre problème d'historiographie, celui du choix des auteurs qui fondent les époques. Typiquement la reconstruction historique qui nous mène de la prémodernité à la postmodernité nous fait voyager sur les pas de Luther, Descartes, Kant, etc. pour en arriver aux Derrida et autres philosophes plus récents⁴⁵. Bien sûr l'histoire est parfois succession d'idées. Mais le problème est que l'histoire de la pensée n'est pas limitée à celle des idées de quelques philosophes triés sur le volet. Elle résulte plus souvent du conflit de différents mouvements intellectuels, de leurs enrichissements mutuels, de leur osmose même. Bien malin qui pourra dire si la philosophie et la culture contemporaines sont plus redevables à Voltaire ou à Leibniz, à Hegel ou à Kierkegaard. Quant aux auteurs modernes intervient aussi le phénomène de leur médiatisation. Or l'influence d'un philosophe n'est pas toujours nécessairement proportionnelle à sa médiatisation. Cela sans s'étendre sur le fait que nombre d'auteurs importants pour le postmodernisme ont à juste titre été dénoncés pour leur discours superficiel, leur utilisation de données scientifiques et philosophiques qu'ils ne comprenaient pas et leur verbiage vide de sens⁴⁶. Le choix des auteurs dans la reconstruction du cheminement de la pensée et de la culture doit tenir compte de l'énorme difficulté qu'il y a à mesurer l'influence des auteurs.

En outre l'histoire ne se fait pas que du haut, par les écrits qui nous sont parvenus, elle se fait aussi, plus souvent peut-être, par d'autres courants, comportements, changements sociaux. Parler d'individualisme et de relativisme ne peut se faire sans dommage en faisant l'impasse sur le rôle du développement du récit autobiographique avec comme étape principale les *Confessions* d'Augustin, celui de la lecture silencieuse et du livre à bon marché, de la confession auriculaire à partir du XIII^e siècle, du purgatoire, etc. Tout cela contribuera fortement à l'indi-

⁴⁵ Voir récemment Rolf Hille, « Transition from Modernity to Post-Modernity : A Theological Evaluation ». *European Journal of Theology* 11.2 (2002) : pp. 87-107. Le titre de l'article indique déjà la démarche.

⁴⁶ Pour la critique de l'utilisation des sciences par ces auteurs et des abus de l'analogie entre sciences exactes et sciences sociales voir le célèbre Alan Sokal et Jean Bricmont, *Impostures* et Jacques Bouveresse, *Prodiges et vertiges de l'analogie : de l'abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris : Raisons d'agir, 1999, 159 pp.

vidualisation tant en matière de validités des interprétations que d'autorité herméneutique⁴⁷.

Postmodernisme et universalité du paradigme

Le discours du postmodernisme souffre d'un autre problème majeur et déjà perçu par Tschannen pour la sécularisation, « son incapacité à prendre en considération le phénomène de la *globalisation* »⁴⁸, c'est-à-dire que la sécularisation était un discours propre à la société occidentale et limitée à celle-ci. Or le postmodernisme est une construction résultant d'un discours d'origine essentiellement américain et appliqué, dans le discours religieux, par traduction ou lecture d'œuvres américaines, à d'autres cultures sans que leurs particularités aient été prises en compte et sans études empiriques pour le justifier ou l'invalider. N'oublions pas que nous vivons dans une société pluraliste, globale, multiculturelle. Ce n'est que partiellement et superficiellement que notre société est uniformisée par le monde anglo-saxon. Encore une fois les grands débats sur le conflit récent en Irak l'ont démontré.

Postmodernisme et annonce de l'Évangile

Que faire donc du discours sur le postmodernisme ? En de nombreux éléments ce discours se rapproche de celui de la sécularisation. Comme ce dernier, il constate l'existence de certains phénomènes, essaie de les rassembler en une seule grille d'interprétation de la réalité et d'induire des comportements et attitudes, notamment pour ce qui nous concerne, en matière d'annonce de l'Évangile. Comme ce dernier aussi il résulte d'un discours en grande partie anglo-saxon et manque de puissance explicative globale. Il convient de se garder de prendre pour argent comptant un discours sur la société européenne qui inscrit la situation présente en rupture avec le passé récent basé en grande partie sur la littérature américaine pour lire l'Europe et conseiller d'autres approches de l'annonce de l'Évangile. Il est d'ailleurs significatif que, dans toutes mes lectures, je n'ai pour l'instant trouvé presque aucun auteur évangélique francophone traitant de l'évangélisation en Europe qui se base sur les ressources européennes mettant en doute le para-

⁴⁷ Pour ces quelques remarques voir Guglielmo Cavallo et Rocher Chartier, sous direction. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris : Seuil, 2001, 593 pp., Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon : Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*. Paris : Fayard, 1964, 1992, 160 pp., Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Nouvelle édition. Paris : Gallimard, 1990, pp. 239-255 et Christopher de Hamel, *La Bible : Histoire du livre*. Paris : Phaidon, 2002, 352 pp.

⁴⁸ Tschannen, *Les théories*, p. 371. La même remarque est faite à propos du postmodernisme par Netland, *Encountering*, pp. 81ss.

digme postmoderne et utilisant abondamment les données empiriques et sociologiques sur l'Europe⁴⁹.

En outre le discours postmoderniste non seulement ne rend pas compte de la réalité de manière satisfaisante et n'a pas encore démontré son utilité, mais, ce qui est plus préoccupant, il cache dans son absolutisme certaines données qui, elles, méritent plus d'attention. C'est le cas, par exemple, du relativisme cognitif et de l'affirmation qu'il n'y a pas de vérité absolue. Certains d'ailleurs identifient tout simplement postmodernisme et relativisme. Il s'agit là d'un phénomène qui n'est pas nouveau mais qui n'est pas assez traité dans ses spécificités. Ainsi reconnaissant le problème posé par le relativisme, la déclaration d'Amsterdam 2000 se contente d'affirmer que « nous nous élevons contre [ces] tendances »⁵⁰. C'est peu. Il serait peut-être plus indiqué d'encourager à faire face au phénomène et à le démonter. On pourrait aussi citer le problème du pluralisme religieux. Le discours postmoderniste globalisant en occulte les spécificités⁵¹.

Ceci dit, la situation actuelle de relativisme ne devrait pas indûment mener au désespoir. Tout d'abord le relativisme est un mode de pensée qui s'essouffle. Les incohérences d'auteurs très influents dans maints cercles depuis les années 60 ont mené à l'ébranlement de leurs positions dominantes. Le relativisme a sans doute atteint ses limites dans ses manifestations les plus radicales. Pour certains il est en passe d'être remplacé dans le monde anglophone par ce que l'on appelle le « réalisme critique », c'est-à-dire un réalisme qui tout en reconnaissant l'importance du langage dans l'appréhension de la réalité affirme l'existence d'une réalité indépendante de la construction sociale⁵². Quoi

⁴⁹ Ainsi, de manière symptomatique, à la fin de son ouvrage Kuen offre une liste de conseils pour évangéliser l'Europe postmoderne. Or la plupart de ces conseils sont extraits d'ouvrages américains, c'est-à-dire essentiellement d'auteurs qui ne connaissent rien à l'Europe et à ses spécificités et qui de toute façon n'ont pas écrit avec ses besoins et sa situation en vue. Cela n'invalidé pas toutes les propositions mais conduit tout de même à une lecture critique que tous, ne connaissant pas assez ni les États-Unis ni l'Europe, ne pourront faire. Kuen, *Les défis*, pp. 169-192. Dans un autre type de documents mais toujours lié à l'annonce de l'Évangile, Mike Evans, dans son article « Annoncer Christ sans compromis », à part une référence à Kant, fait uniquement référence à des auteurs anglo-saxons, surtout américains pour établir la situation actuelle en Europe postmoderne et proposer des pistes de réflexion. Dans *Infofef*, décembre 2002, pp. 11-19.

⁵⁰ Le texte en français se trouve dans *La Revue Réformée*, 221 (2003.1) : 22-39.

⁵¹ Voir sur ce point, H. Netland, *Encountering*, pp. 26ss.

⁵² Voir à ce sujet Alister McGrath, *A Scientific Theology. Volume 2. Reality*. Grand Rapids, Cambridge : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002, 343 pp., surtout à partir de 188. Voir aussi Searle *La construction*.

que nous réserve l'avenir dans ce domaine, il serait dommage qu'aujourd'hui certains bâtissent des stratégies d'évangélisation en réaction aux châteaux de cartes du relativisme de certains auteurs attachés au post-modernisme.

De toute façon le relativisme et la sécularisation nous rapprochent de l'époque du Nouveau Testament. Comme alors il y a ouverture au religieux, multiplicité des religions en présence et nécessité d'annoncer l'Évangile sans considérer comme acquis un bagage religieux chez nos auditeurs ni bénéficier d'un appui institutionnel. On se sent plus proche que jamais sous certains aspects de Paul en Actes 17. Si l'Évangile a pu se répandre alors, il peut encore le faire aujourd'hui mais il faudra pour cela aussi se faire tout à tous (1 Co 9.19-23), parler de l'Évangile non pas à partir d'un discours préfabriqué sur la conversion, l'Église et une situation des auditeurs qui ignore leur condition et le point de rencontre que Dieu nous présente. Pour ce faire on n'échappera pas à la nécessité du travail de fond et à la connaissance de notre culture. Ce qui appelle d'autres remarques.

Contextualisation et annonce de l'Évangile

Ce n'est un secret pour personne, le monde évangélique francophone est fortement influencé dans sa réflexion et sa pratique par l'étranger, surtout par les États-Unis, plus encore depuis 1960⁵³. Les missionnaires nord-américains y sont nombreux, nombre de pasteurs ou autres ministres du culte s'inspirent de pratiques et modèles d'Outre-Atlantique et maints livres traduits en proviennent. Les conséquences en sont parfois fort heureuses, d'autre fois moins, certaines idées et pratiques remettent opportunément des habitudes en cause, d'autres imposées ou enseignées sans discernement et recul se révèlent paralysantes et parfois néfastes. L'histoire, les données sociales, les soucis théologiques, les conditions matérielles font que les pratiques et la philosophie du ministère chrétien divergent parfois grandement d'un côté à l'autre de l'Atlantique. La dépendance parfois trop étroite de certains milieux avec les États-Unis ne va pas sans poser des problèmes identitaires. Ainsi, à titre d'exemple, Sébastien Fath signale l'abandon du nom « protestant » par certaines ailes du protestantisme français

⁵³ Voir à ce sujet Sébastien Fath, « Deux siècles d'histoire des Églises Évangéliques en France (1800-2002) », *Hokbma* 81 (2002) : pp. 19-20, 41-44, le phénomène est encore plus fort en Belgique. Je tiens à signaler à l'entame de cette section qu'il n'est pas question ici d'anti-américanisme primaire. J'ai vécu, étudié et travaillé sept ans aux U.S.A., j'y séjourne au moins une fois par an, mon épouse et mes enfants ont la nationalité américaine et si c'était à refaire j'y retournerais étudier. Mais c'est parce que je connais les deux mondes que je sais que l'Europe n'est pas les États-Unis.

pour marquer leur identité propre, « signe évident d'un hiatus entre le 'vécu' évangélique de seconde moitié du XX^e siècle (qui privilégie l'immédiat, les références 'à la mode' américaine, souvent déconnectées du contexte français) et l'insertion culturelle et historique objective de la mouvance évangélique au sein du protestantisme français »⁵⁴. Le contexte international actuel et la méfiance croissante des Européens à l'égard des États-Unis ne feront sans doute qu'accentuer d'ailleurs le problème identitaire du monde évangélique francophone.

Le problème ne réside pas seulement dans l'adoption de pratiques mais aussi de points de vue, de discours sur la société et la situation des Églises par rapport à la culture. Bien souvent le discours de certains mouvements religieux aux États-Unis est catastrophiste : « le monde part à la dérive », « il n'y a plus de valeurs », etc. A maints égards les Américains sont beaucoup plus dichotomistes que les Européens, on le voit en politique, dans les productions cinématographiques, dans l'appréciation des valeurs morales. Mais ce discours se base, comme nous l'avons vu, sur un panier de valeurs et de comportements calibrés, en général sexuels. Non, les Européens ne sont pas sans valeurs morales et sans intérêt pour la religion. Les enquêtes à grande échelle, la lecture des journaux et l'écoute le montrent. Il faudrait que la réflexion sur l'annonce de l'Évangile en tienne compte.

Les Européens sont religieux mais différemment. Je ne suis pas loin d'être d'accord avec Grace Davie lorsqu'elle affirme que « les Européens ne sont pas nécessairement moins religieux que d'autres populations de la modernité tardive, mais ils le sont différemment et ces différences sont le résultat des spécificités de l'histoire »⁵⁵. La constatation n'est d'ailleurs pas nouvelle. Déjà Berger soulignait que bien souvent les raisons pour lesquelles les Américains vont à l'église n'étaient pas toujours semblables à celles des Européens⁵⁶. On pourrait ajouter que les raisons pour lesquelles Américains et Européens ne vont pas à l'église sont aussi différentes. D'ailleurs au sein même de l'Europe, d'un pays à l'autre, on constate des variantes dans les comportements et croyances religieux et ce qui les inspire. Parlant des problèmes liés à la religion en Europe et aux relations avec l'État et les autorités Grace Davie le dit bien, « l'essentiel est de comprendre le besoin de chercher une solution européenne à un problème européen et non pas d'importer sans réfléchir le modèle américain dans un contexte entièrement différent »⁵⁷. L'avertissement peut être élargi à d'autres données. Nombre d'approches de l'annonce de l'Évangile misent sur des modèles étrangers et supposent

⁵⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁵ Davie, *Religion*, p. 187.

⁵⁶ Berger, *Rumors*, p. 5.

⁵⁷ Davie, *Religion*, p. 53.

que toutes choses étant égales par ailleurs, nous aurons les mêmes résultats. Or toutes choses ne sont pas égales par ailleurs. Ce qui produit du fruit à un endroit ne le fera pas nécessairement ailleurs, même avec la meilleure adaptation possible. Mais pour s'en rendre compte il faut connaître les cultures sources et cibles, il y a là un double défi.

Premièrement, il est de la responsabilité de toute personne qui vient œuvrer dans un pays d'Europe, quel que soit son pays d'origine et le type de service envisagé, de ne pas interpréter la situation locale selon ses critères culturels. C'est évidemment plus facile à dire qu'à faire. Il faut d'abord percevoir qu'il existe des différences. Un soupçon généralisé s'impose. Il faut que les missionnaires étrangers prennent la peine de se faire violence et s'immergent dans la culture locale. Il leur faut bien sûr apprendre la langue locale. Mais ce n'est là que le début, non l'aboutissement de l'acculturation.

Ensuite, il faut dire que les Européens ont tout autant de responsabilités. Il serait opportun qu'éditeurs et maisons d'édition fassent preuve de plus de discernement en matière de traduction et de publications. Si certains ouvrages ont besoin d'être traduits, d'autres sont tellement étrangers aux marchés locaux qu'on peut douter de leur utilité. Il faut aussi que les Européens se rappellent que leur situation sociale et culturelle n'est pas celle des Etats-Unis. Or appréhender ces différences demande non seulement de connaître sa propre culture mais aussi celle des Etats-Unis. Attention donc lorsque l'on utilise des livres et que l'on s'inspire de modèle d'églises à succès d'Outre-Atlantique de manquer de discerner ce qui fait que la translation sera impossible. Ainsi, par exemple, en matière de discours sur la conversion, des problèmes se posent. La forme et le discours sur la conversion varient avec le temps et la culture, or notre discours évangélique est souvent modelé sur le discours de la conversion subite et radicale de certains milieux américains, ce n'est pas sans poser des problèmes pour l'annonce de l'Évangile et la reconnaissance même d'autres types de conversions⁵⁸.

Conclusions

On pensait vivre dans un monde sécularisé, où la religion était en voie de disparition. C'était promis. L'homme moderne serait tout sauf religieux. Mais l'histoire réserve bien des surprises. Le monde est plus religieux que jamais. Même en Europe – on s'en rend compte – la foi chrétienne est là pour rester, mais plus comme avant, plus avec le soutien d'un appareil institutionnel et par le seul comptage des pré-

⁵⁸ Voir à ce sujet Stéphane Laurens, *Les conversions du moi : Essai de psychologie sociale*. Paris : Desclée de Brouwer, 2002, pp. 48-53 et Sébastien Fath, « Deux siècles d'histoire ».

sences aux offices dominicains. Pourtant très souvent encore le discours sur l'annonce de l'Évangile se fonde sur le discours de la sécularisation. L'Européen, nous dit-on, ne veut plus croire. D'où vient l'écart ? Peut-être d'une méconnaissance du monde, d'un discours sur la société moderne qui ne rend pas compte de la réalité dans sa complexité, occulte certains vrais problèmes et résulte d'une lecture étrangère de nos us et coutumes. Or l'Europe francophone vit ses propres tendances religieuses, certaines encore inexpliquées. On peut se demander si certains ne répètent pas avec le discours postmoderniste les erreurs des théories de la sécularisation, si encore une fois, armés des mauvais outils, on ne pose pas le mauvais diagnostic sur le mauvais malade. En matière de postmodernisme aussi il y a écart entre le discours et la réalité.

Si le christianisme veut annoncer le message du salut sur notre continent il doit sans cesse questionner ses positions théologiques et ses pratiques. Il lui faut être au diapason de l'Europe, quitte à être différent, à changer de méthodes, à revoir certains schémas de pensée. L'essentiel n'est pas d'arriver à certains modèles institutionnels de fonctionnement mais d'être sel de la terre, de manière individuelle et bien sûr communautaire. A nous de pouvoir trouver un point d'ancrage pour parler de Dieu à nos contemporains, tout en sachant que l'annonce de l'Évangile n'est pas qu'un problème de méthode et de connaissance de la culture mais aussi de souveraineté de Dieu et de prière. Paul aurait sans doute fait siennes les paroles du philosophe chrétien :

Pour soulever une époque, il faut vraiment la connaître. Aussi, ces prédicateurs du christianisme qui partent directement de l'orthodoxie n'obtiennent-ils guère de résultats, et sur bien peu. Car la chrétienté reste loin en arrière. Il faut commencer par le paganisme... Si l'on commence tout de suite avec le christianisme, ils disent : ce n'est pas pour nous, et ils sont aussitôt sur leurs gardes... Mais... tel était mon terrible travail d'écrivain : c'est une seule grande pensée, celle-ci : attaquer dans le dos.

Kierkegaard ⁵⁹

⁵⁹ Sören Kierkegaard, *Discours chrétiens*, pp. 15-16.