

**UNIVERSITÉ DE STRASBOURG**

**Faculté de Théologie protestante**

# **LE CHOC DES UNIVERS :**

*Une analyse comparée des modes d'évangélisation de l'Église catholique et des protestants évangéliques en France, comme révélateurs de leurs compréhensions du monde.*

**Volume I**

Par **DAVID EUGENE BJORK**

Thèse de doctorat en théologie pratique

Dirigée par Madame Isabelle GRELLIER

Présentée et soutenue publiquement le 26 mars 2009  
devant le jury composé de :

Jean-François ZORN, professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de Théologie, Montpellier ; Laurent VILLEMEN, professeur d'ecclésiologie et de la théologie des ministères à l'Institut catholique de Paris, rapporteurs.

Monseigneur Roland MINNERATH, archevêque de Dijon ; Frédéric ROGNON, professeur de philosophie à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, président du jury.

## PREMIERE PARTIE

Une analyse historique et théologique de la façon dont les protestants évangéliques  
et les catholiques comprennent leur message et mission dans le monde  
contemporain

Puisque la théologie pratique observe et décrit comment l'Eglise reçoit, comprend et répond concrètement à la révélation divine, dans cette première partie de notre étude nous cherchons à mettre en lumière des nuances de différence de sens que ces deux traditions chrétiennes accordent aux notions les plus structurantes de leur identité et de la compréhension de leur mission dans le monde.

Université de STRASBOURG

RESUME

# LE CHOC DES UNIVERS :

*Une analyse comparée des modes d'évangélisation de l'Église catholique et des protestants évangéliques en France, comme révélateurs de leurs compréhensions du monde.*

Par DAVID BJORK

Directeur de thèse : Madame Isabelle GRELLIER

Faculté de Théologie Protestante

Bien que des repères identitaires chrétiens persistent dans la société française, « l'univers de foi » chrétien est devenu inintelligible pour bon nombre de nos concitoyens. À partir de ce constat, cette thèse soutient qu'il existe une vision du monde protestante évangélique et une vision du monde catholique qui sont deux réalités systémiques qui maintiennent une perception particulière de la réalité enracinée dans deux compréhensions spécifiques de l'œuvre salvifique du Christ. L'hypothèse est que ces deux visions multidimensionnelles du monde existent à l'intérieur d'un contexte socioculturel partagé qui fournit à nos concitoyens du sens et des réponses aux questions ultimes de la vie humaine. Cette thèse analyse la façon dont les protestants évangéliques et catholiques présentent le message du Christ aux Français, ainsi que les chemins de conversion qu'ils prescrivent à ceux qui décident d'entrer dans leurs « univers de foi » depuis 1965, afin de mettre en lumière les réalités systémiques qui sont au cœur de leurs visions de la réalité. De nature théologique et pratique, cette étude examine l'incroyance de notre temps, et les chemins qui mènent les hommes et les femmes de l'incroyance à l'expérience vivante de Dieu, dans le but d'aider les chrétiens d'aujourd'hui à dire et à vivre leur foi de manière intelligible.

University of STRASBOURG

*RESUME in English*

# **THE CLASH OF WORLDS:**

*A Comparative Analysis of Roman Catholic and Evangelical Protestant Modes of Evangelism in France as Indicators of their World Views.*

By DAVID BJORK

Doctoral Mentor: Mrs. Isabelle GRELLIER

Faculty of Protestant Theology

Although French society continues to bear signs of its Christian foundations, the Christian « faith universe » has become unintelligible for a significant number of French citizens. Having made this observation, this thesis argues that there is an Evangelical Protestant world view and a Roman Catholic world view that comprise two systemic realities which maintain two particular perceptions of reality that are rooted in two specific understandings of the saving work of Jesus-Christ. Our hypothesis is that these two multidimensional world views exist within a sociocultural context that offers meaning and answers to life's ultimate questions to the French people. This thesis analyses the manner in which Evangelical Protestants and Roman Catholics present the message of Christ to the French since 1965, and the process of conversion that they expect from those individuals who decide to enter into their « faith universe ». The goal of this analysis is to throw light upon the systemic realities that are at the heart of their perceptions of reality. Both theological and practical in nature, this study examines the unbelief of our times, and the paths that lead men and women from unbelief to a living experience of God, with the aim of helping today's Christians to more intelligibly live and communicate their faith.

# TABLE DES MATIERES

PREMIERE PARTIE.....	2
TABLE DES MATIERES.....	5
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	13
REMERCIEMENTS.....	14
INTRODUCTION GENERALE.....	15
Présentation générale de la problématique abordée par la thèse.....	17
Les limites de notre étude.....	23
L'importance des années 1960.....	25
Histoire des termes.....	29
Définition du corpus.....	30
Le point de vue envisagé.....	32
Organisation du travail.....	34
Chapitre 1    LE SENS DONNE A LA PROCLAMATION.....	39
1.1    Introduction.....	40
1.2    Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot <i>kéru</i> so.....	40
1.3    Les interprétations du mot <i>kéru</i> ssō dans les documents catholiques et protestants évangéliques.....	41
1.3.1    L'Interprétation du sens de la proclamation de l'Évangile dans les documents catholiques.....	42
1.3.1.1    Le lien que font les documents catholiques entre la proclamation et la tradition.....	43
1.3.1.2    La nécessité d'une interprétation ecclésiale dans la réception de la proclamation <i>kérygmatique</i> selon les documents catholiques.....	45
1.3.1.3    Le rôle des laïcs dans la proclamation <i>kérygmatique</i> selon les documents catholiques.....	48
1.3.2    L'Interprétation du sens de la proclamation publique de l'Évangile dans les documents protestants évangéliques.....	48

1.3.2.1	La priorité de la Bible dans la compréhension protestante évangélique de la proclamation <i>kérygmatische</i> .....	49
1.3.2.2	La proclamation <i>kérygmatische</i> est la responsabilité de tous les chrétiens selon les documents protestants évangéliques.....	51
1.3.2.3	L'immutabilité du <i>kérygme</i> selon les documents protestants évangéliques .....	53
1.3.2.4	La prédication comme annonce <i>kérygmatische</i> de l'Évangile selon les documents protestants évangéliques .....	55
1.4	Conclusions.....	57
Chapitre 2	LE SENS DONNE A L'EVANGELISATION.....	61
2.1	Introduction.....	62
2.2	Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot <i>euaggélizo</i> , et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques .....	62
2.2.1	L'interprétation du sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans les milieux catholiques .....	64
2.2.2	Le sens de l'évangélisation dans les documents conciliaires.....	65
2.2.3	Le sens de l'évangélisation dans d'autres documents catholiques .....	68
2.2.3.1	Le sens de l'évangélisation dans <i>Evangelii nuntiandi</i> .....	69
2.2.3.2	Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans <i>Christifideles laici</i> .....	70
2.2.3.3	Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans <i>Redemptoris missio</i> .....	71
2.2.3.4	Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans <i>Ecclesia in Europa</i> .....	73
2.2.3.5	Le sens de l'évangélisation dans le Directoire général pour la Catéchèse .....	74
2.2.4	L'Interprétation du sens de l'évangélisation dans les documents protestants évangéliques .....	76
2.2.4.1	Les protestants évangéliques soulignent l'application personnelle et individuelle de l'Évangile .....	77
2.2.4.2	Les protestants évangéliques estiment que même les personnes déjà baptisées ont parfois besoin d'être évangélisées.....	78
2.2.4.3	Pour les protestants évangéliques l'évangélisation est la mission prioritaire de tous les chrétiens.....	79
2.3	Conclusions.....	80
Chapitre 3	LE SENS DONNE AU TEMOIGNAGE.....	89
3.1	Introduction.....	90

3.2	Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot <i>martureō</i> , et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques .....	91
3.2.1	Le sens du témoignage dans les documents catholiques .....	92
3.2.2	Le sens du témoignage dans les documents protestants évangéliques .....	97
3.3	Conclusions.....	107
Chapitre 4	LE SENS DONNE A LA CONVERSION.....	111
4.1	Introduction.....	112
4.2	Récapitulatif du sens biblique du mot « conversion », et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques .....	112
4.2.1	Le sens donné à la conversion dans les documents catholiques.....	114
4.2.2	Le sens donné à la conversion dans les documents protestants évangéliques.....	121
4.2.2.1	L'influence de la Réforme radicale .....	122
4.2.2.2	L'influence du piétisme .....	123
4.2.2.3	L'influence des puritains .....	125
4.2.2.4	L'influence de Finney au XIXe siècle.....	129
4.2.2.5	L'influence de l'expérience missionnaire.....	130
4.3	Conclusions.....	132
Chapitre 5	L'IMPORTANCE DES VISIONS DU MONDE.....	136
5.1	Introduction.....	137
5.2	Vers une définition du concept « vision du monde ».....	138
5.3	<i>Weltanschauung</i> et le concept « vision du monde » .....	139
5.4	<i>Habitus</i> et le concept « vision du monde » .....	140
5.5	L'importance et le sens du concept « <i>Worldview</i> » .....	140
5.6	Notre définition du concept « vision du monde » .....	142
5.7	Le choix de critères d'analyse et de comparaison des visions du monde.....	145
5.8	Vers une description de la « vision du monde » des catholiques.....	147
5.8.1	La façon dont la vision du monde catholique catégorise la réalité qu'elle perçoit .....	148
5.8.2	La personne et le groupe dans la vision du monde des catholiques .....	149
5.8.3	La causalité dans la vision du monde des catholiques .....	150
5.8.4	Le temps et l'espace dans la vision du monde des catholiques.....	151

5.8.5	Les valeurs qui sont soulignées par la vision du monde des catholiques .....	152
5.8.6	L'identification du noyau idéologique de la vision catholique du monde .....	152
5.9	Vers une description de la « vision du monde » des protestants évangéliques.....	153
5.9.1	La façon dont la vision du monde protestante évangélique catégorise la réalité qu'elle perçoit .....	153
5.9.2	La personne et le groupe dans la vision du monde des protestants évangéliques .....	155
5.9.3	La causalité dans la vision du monde des protestants évangéliques .....	156
5.9.4	Le temps et l'espace dans la vision du monde des protestants évangéliques .....	157
5.9.5	Les valeurs qui sont soulignées par la vision du monde des protestants évangéliques .....	158
5.9.6	L'identification du noyau idéologique de la vision protestante évangélique du monde .....	159
5.10	Conclusions.....	161
Chapitre 6	LES MENTALITES CONTEMPORAINES ET LES VISIONS DU MONDE CATHOLIQUE ET PROTESTANTE EVANGELIQUE.....	165
6.1	Introduction.....	165
6.2	Une description globale des mentalités contemporaines.....	167
6.2.1	Une description de la mentalité moderne .....	168
6.2.2	La mentalité moderne et son évolution vers la postmodernité .....	170
6.2.2.1	La façon dont les mentalités contemporaines catégorisent la réalité qu'elles perçoivent.....	174
6.2.2.2	La personne et le groupe dans les mentalités contemporaines .....	175
6.2.2.3	La causalité dans les mentalités contemporaines.....	177
6.2.2.4	Le temps et l'espace dans les mentalités contemporaines .....	177
6.2.2.5	Les valeurs qui sont soulignées par les mentalités contemporaines.....	178
6.2.2.6	L'identification du noyau idéologique des mentalités contemporaines .....	179
6.3	Le regard du monde catholique sur les mentalités contemporaines .....	182
6.3.1	Les éléments identifiés comme nocifs.....	183
6.3.2	Les éléments identifiés comme positifs.....	186
6.4	Le regard du monde protestant évangélique sur les mentalités contemporaines.....	188
6.4.1	Les éléments identifiés comme nocifs.....	189



6.4.2	Les éléments identifiés comme positifs.....	191
6.5	Conclusions.....	194
DEUXIEME PARTIE .....		201
Chapitre 7	LA PRESENTATION DES GROUPES PROTESTANTS EVANGELIQUES PARTICIPANT A NOTRE RECHERCHE ET DE LA METHODE UTILISEE POUR AMASSER LES INFORMATIONS .....	202
7.1	Introduction.....	202
7.2	Présentation de la méthode utilisée pour amasser les informations .....	204
7.2.1	L'utilité du guide d'interview développé par SMITH .....	206
7.2.2	La structure du guide d'interview développé par SMITH.....	206
7.2.3	Le guide d'interview .....	207
7.3	Comment nous avons procédé.....	211
7.3.1	L'accumulation et l'analyse des données .....	214
7.3.2	Forces et faiblesses de cette recherche .....	215
7.4	Présentation des groupes protestants évangéliques participant à notre recherche.....	216
7.4.1	Présentation du Centre Évangélique Protestant de Montmélian.....	216
7.4.2	Présentation de l'Église Évangélique Baptiste de La Ciotat et sa région.....	218
7.4.3	Présentation de l'Église Évangélique des Frères de Grand Lyon.....	220
7.4.4	Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire .....	222
7.4.5	Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est .....	224
7.4.6	Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche .....	226
7.4.7	Présentation des Navigateurs.....	227
7.4.8	Présentation du groupe de croyants issu de l'œuvre de la <i>Missionary Church</i> en France.....	230
7.5	Conclusions.....	232
Chapitre 8	VERS UN MODELE D'ANALYSE DES VISIONS DU MONDE DES PROTESTANTS EVANGELIQUES EN FRANCE .....	235
8.1	Introduction.....	236
8.2	Deux axes majeurs.....	237
8.2.1	L'axe spirituel .....	238
8.2.1.1	Une piété individualisante .....	238

8.2.1.2	Une piété communautaire .....	240
8.2.2	L'axe missiologique .....	242
8.2.2.1	Le paradigme « ecclésiocentrique » .....	243
8.2.2.2	Le paradigme « règnocentrique ».....	245
8.3	Un modèle d'analyse des visions du monde des protestants évangéliques en France.....	247
8.4	Un schéma théologique de certitudes.....	249
8.4.1	Un schéma théologique de certitudes <i>exclusives</i> : ecclésiocentrique et communautaire .....	249
8.4.2	Un schéma théologique de certitudes <i>œcuméniques</i> : regnocentrique et communautaire.....	251
8.4.3	Un schéma théologique de certitudes <i>compréhensives</i> : ecclésiocentrique et individualisante .....	254
8.4.4	Un schéma théologique de certitudes <i>inclusives</i> : regnocentrique et individualisante.....	257
8.5	Conclusions.....	261
Chapitre 9	LA VITALITE DES VISIONS DU MONDE DES PROTESTANTS EVANGELIQUES EN FRANCE .....	263
9.1	Introduction.....	264
9.2	La vision du monde dans les textes et celles des milieux évangéliques en France.....	264
9.2.1	La classification .....	265
9.2.2	La personne et le groupe.....	268
9.2.3	La causalité .....	272
9.2.4	Le temps et l'espace .....	274
9.2.5	Les valeurs.....	278
9.3	La vigueur des milieux protestants évangéliques en France selon les critères sociologiques établis par Christian SMITH .....	282
9.4	Conclusions.....	287
Chapitre 10	LA PRESENTATION DES GROUPES CATHOLIQUES PARTICIPANT A NOTRE RECHERCHE .....	293
10.1	Introduction.....	293
10.2	Deux « styles paroissiaux ».....	295

10.2.1	Présentation de la paroisse de la Visitation.....	296
10.2.2	Présentation de la paroisse Saint Michel .....	300
10.3	Présentation d'Action Catholique des milieux Indépendants (ACI) .....	302
10.4	Présentation du Catéchuménat .....	305
10.5	Présentation de la Communauté Vie Chrétienne .....	309
10.6	Présentation des groupes de prière du Renouveau Charismatique.....	311
10.7	Présentation des Scouts de France .....	314
10.8	Présentation du Cours Alpha .....	316
10.9	Conclusions.....	318
Chapitre 11	VERS UN MODELE D'ANALYSE DES VISIONS DU MONDE DES VISIONS DU MONDE DES CATHOLIQUES EN FRANCE .....	325
11.1	Introduction.....	320
11.2	Deux axes majeurs.....	321
11.2.1	L'axe spirituel .....	322
11.2.1.1	Une spiritualité eucharistique .....	323
11.2.1.2	Une spiritualité de fraternité et de partage évangélique .....	324
11.2.2	L'axe apostolique .....	325
11.2.2.1	Le pôle confession de foi.....	327
11.2.2.2	Le pôle transformation du monde.....	327
11.3	Un modèle d'analyse des visions du monde des catholiques en France .....	328
11.3.1	Un schéma théologique de confiance .....	330
11.3.1.1	Un schéma théologique de confiance <i>sacramentale</i> : Eucharistie et confession de foi.....	332
11.3.1.2	Un schéma théologique de confiance <i>universelle</i> : Eucharistie et transformation du monde.....	334
11.3.1.3	Un schéma théologique de confiance <i>catéchuménale</i> : Fraternité et confession de foi .....	335
11.3.1.4	Un schéma théologique de confiance <i>communienne</i> : Fraternité et transformation du monde.....	337
11.4	Conclusions.....	339

Chapitre 12	LA VITALITE DES VISIONS DU MONDE DES CATHOLIQUES EN FRANCE .....	341
12.1	Introduction .....	341
12.2	La vision du monde dans les textes et celles des milieux catholiques en France .....	342
12.2.1	La classification .....	344
12.2.2	La personne et le groupe .....	347
12.2.3	La causalité .....	351
12.2.4	Le temps et l'espace .....	356
12.2.5	Les valeurs .....	357
12.3	La vigueur des milieux catholiques en France selon les critères sociologiques établis par Christian SMITH .....	359
12.4	Conclusions .....	363
CONCLUSIONS GENERALES .....		367
Introduction .....		368
La Théologie pratique .....		368
La méthode herméneutique de corrélation critique .....		370
1.	Pistes de réflexion pour le monde catholique en France .....	372
2.	Pistes de réflexion pour le monde protestant évangélique en France .....	375
3.	Pistes de réflexion œcuméniques .....	376
4.	Pistes pour aller plus loin dans la recherche .....	378
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES .....		380
1.	Sources primaires .....	380
2.	Ouvrages théologiques et livres religieux .....	382
ANNEXE 1	.....	397
ANNEXE 2	.....	401
ANNEXE 3	.....	403
ANNEXE 4	.....	404
ANNEXE 5	.....	407
ANNEXE 6	.....	410
INDEXE DES NOMS .....		416

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 8.1 — Modèle analytique des visions du monde des protestants évangéliques en France.....	248
Figure 11.1 — Modèle analytique des visions du monde des catholiques en France .....	329
Tableau 9.1 — Pourcentage des adhérents affirmant assister régulièrement au culte dominical ou à la messe.....	269
Tableau 12.1 — Pourcentage des membres que nous avons interviewés affirmant assister régulièrement à la messe dominicale.....	352
Tableau 12.2 — Raisons de satisfaction avec l'Église Catholique.....	353

## *REMERCIEMENTS*

Nous tenons en tout premier lieu à remercier Madame le professeur Isabelle GRELLIER qui nous a guidé, conseillé et aidé tout au long de ce travail. Ses remarques et critiques, toujours bienveillantes nous ont permis de corriger les nombreux problèmes de forme et de fond qui n'ont pas manqué de se poser. Sa compréhension et sa disponibilité ont été un encouragement permanent.

Nous remercions également sœur Monique TREMEAU et les membres de la communauté Sainte Ursule de Dijon pour les corrections précieuses qu'elles ont apporté à notre manuscrit. Nous exprimons aussi notre reconnaissance à Monsieur Henri BERTRAND pour l'aide éditoriale qu'il nous a apportée.

Cette étude n'aurait pas été sans le concours de très nombreuses personnes qui ont eu la gentillesse de répondre à nos sollicitations. Nous remercions plus particulièrement les Églises et communautés catholiques et protestants évangéliques qui nous ont ouvert leurs portes. Ce travail a pu se réaliser grâce aux réponses honnêtes des pasteurs, prêtres, et fidèles qui ont bien voulu répondre à nos interrogations.

Que tous soient ici remerciés.

# INTRODUCTION GENERALE

Comment peut-on devenir chrétien en France aujourd'hui ? Cette question qui est largement débattue dans les mondes protestant évangélique<sup>1</sup> et catholique<sup>2</sup> depuis la publication pendant la Seconde Guerre Mondiale du livre de Henri GODIN intitulé *La France : Pays de mission ?*<sup>3</sup> est plus que jamais d'actualité. Si le conflit mondial du 1940 -1944 a révélé la fragilité du christianisme en France, les études menées depuis la fin des hostilités font état d'une profonde mutation socioculturelle se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion chrétienne, et par une diminution radicale de l'importance de Dieu, de Christ, et de la foi, aux yeux de la majorité de nos concitoyens.

---

<sup>1</sup> En ce début d'étude nous définissons l'évangélisme protestant comme une mouvance dont les membres attribuent une importance majeure à l'expérience personnelle en ce qui concerne la foi chrétienne, à l'autorité des Écritures Saintes et à leur infaillibilité, à la nécessité d'une conversion personnelle, à l'annonce de l'Évangile ; et qui voient l'Église en opposition avec le monde.

<sup>2</sup> Nous emploierons le terme « catholique » à la place de celui de « catholique romain », plus lié à la polémique du seizième siècle, pour distinguer entre les catholiques qui feront objet de notre étude et les autres familles catholiques (Maronites, Grecs-catholiques, Arméniens-catholiques, Syriaques-catholiques, Chaldéens-catholiques, Coptes catholiques, Syriennes catholiques, et les catholiques de rite latin possédant un patriarcat latin qui englobe sous sa juridiction la Terre Sainte, le Liban, le Chypre et la Jordanie).

<sup>3</sup> *La France, pays de mission ?* fut publié en 1943 par les aumôniers jocistes parisiens Henri GODIN et Yvan DANIEL. Ce livre, qui reprenait sous forme combative des idées qui circulaient depuis une quinzaine d'années, bouleversa le cardinal SUHARD et impulsa une nouvelle dynamique d'évangélisation catholique dans la France de l'après-guerre.

Selon un sondage CSA pour « Le Monde » et « La Vie », qui reprenait en 2003 les mêmes questions qui avaient été posées en 1994 au sujet du paysage religieux français<sup>4</sup>, tous les indicateurs de croyance sont en baisse<sup>5</sup>. Cette étude révèle que les Français croient moins en Dieu<sup>6</sup>, et aux principales croyances de la foi chrétienne<sup>7</sup>. Ils vont moins souvent à un office religieux<sup>8</sup>, prient moins fréquemment<sup>9</sup>, et sont moins nombreux aujourd'hui qu'il y a dix ans à affirmer que la foi a de l'importance dans leur vie<sup>10</sup>. Même les croyances parallèles n'ont pas l'audience dont elles bénéficiaient en 1994<sup>11</sup>. La lente érosion de la pratique religieuse des Français continue selon une enquête réalisée par l'institut CSA pour La Croix en 2004<sup>12</sup>. Un nouveau sondage CSA/Le Monde des Religions, effectué fin 2006 auprès d'un échantillon de 1 021 personnes se déclarant catholiques, issues d'un échantillon national représentatif de 2 012 personnes âgées de 18 ans et plus montre qu'aujourd'hui un Français sur deux seulement se déclare catholique. Et seule la moitié d'entre eux s'affirme croyante. Lorsqu'on scrute la définition de Dieu dans laquelle se reconnaissent le mieux ces croyants on peut s'en étonner : ils sont près de 80 % à croire à « une force, une énergie, un

---

<sup>4</sup> Il s'agit d'un sondage réalisé par téléphone le 21 mars 2003 auprès d'un échantillon national représentatif de 1000 personnes âgées de 18 ans et plus, constitué d'après la méthode des quotas (sexe, âge, profession du chef de ménage), après stratification par région et catégorie d'agglomération.

<sup>5</sup> Selon un article paru dans « Le Monde », l'édition du 17.04.03 signé Xavier TERNISIEN.

<sup>6</sup> L'existence de Dieu est « certaine » ou « probable » pour 58 % des Français contre 61 % lors de la précédente enquête.

<sup>7</sup> 55 % des répondants ont indiqué qu'ils croient « tout à fait » ou « un peu » à la filiation divine du Christ contre 56 % en 1994, au sujet de sa résurrection (47 % contre 51 %), du diable (27 % contre 34 %) ou de l'enfer (25 % contre 33 %).

<sup>8</sup> 12 % des personnes interrogées disent aller à la messe ou à un office religieux une ou plusieurs fois par semaine, contre 14 % en 1994.

<sup>9</sup> Le nombre de ceux qui affirment prier « tous les jours » ou « souvent » tombe de 28 % à 25 %. 46 % croient que leurs prières sont exaucées contre 54 % en 1994.

<sup>10</sup> 38 % des Français affirment que la foi a de l'importance dans leur vie, contre 42 % précédemment.

<sup>11</sup> Le fait le plus marquant de cette enquête, selon Xavier TERNISIEN, concerne l'effondrement des croyances parallèles. L'astrologie ne fait plus recette : 37 % y apportent crédit, contre 60 % en 1994. C'est encore pire pour les voyantes (23 % y croient, contre 46 % lors de la précédente enquête), pour la communication avec les morts (22 % contre 37 %) et pour la sorcellerie (21 % contre 41 %).

<sup>12</sup> Voir *La Croix*, « Chrétiens en France : l'aventure continue », Hors-série, Paris, Bayard, 2005, pp. 112-114. Selon cette étude 4,5% des Français allaient à la messe chaque semaine et 3,2% au moins une fois par mois : 3,54 millions d'adultes Français étaient ainsi considérés comme « pratiquants réguliers » en 2004 comparés avec 20 millions de catholiques Français qu'on pouvait considérer comme non-pratiquants.



esprit » plutôt qu'à « Un Dieu avec qui je peux être en relation personnelle »<sup>13</sup>. En commentant les résultats de ce sondage, le philosophe et sociologue Frédéric LENOIR souligne l'éloignement des catholiques français à la fois de l'institution et du dogme de l'Église, et il affirme dans son éditorial que non seulement dans ses institutions, mais aussi dans ses mentalités, la France n'est plus un pays catholique<sup>14</sup>.

Comment comprendre le déclin de la participation des Français à l'Église, et l'affaiblissement de la popularité et de l'impact des croyances parallèles ? Doit-on expliquer cela comme étant le résultat d'une marche lente et inévitable de l'humanité vers l'autonomie par rapport au divin ?<sup>15</sup> Ou bien, est-ce mieux compris comme étant un des fruits de la désacralisation et le déclin des grandes institutions en France, l'Église y compris ? Peut-être cette hostilité à la religion est générée par une modernisation qui place l'homme au centre du monde ; qui fait de sa raison la norme de la vérité et de sa libre volonté la norme du bien, le rendant unique responsable de son propre destin et celui du monde<sup>16</sup>. Quel que soient le nombre et la complexité des causes, les observateurs protestants évangéliques et catholiques reconnaissent que la transmission, ou la communication, de l'Évangile constitue l'un des défis majeurs auxquels sont confrontées leurs Églises en France aujourd'hui.

## **Présentation générale de la problématique abordée par la thèse**

Certains théologiens reconnaissent que le problème de fond dans la communication de l'Évangile aujourd'hui est « celui d'une véritable 'entrée' dans 'l'univers de la foi' »<sup>17</sup>. Ces théologiens admettent que cet « univers de foi » est difficilement accessible à des personnes qui habitent un monde<sup>18</sup> tout autre. Malgré le manque d'unanimité en ce qui concerne ses causes, tous constatent que pour beaucoup d'esprits

---

<sup>13</sup> *Le Monde des Religions*, « Dossier : La France est-elle encore catholique ? », janvier-février 2007, n° 21, p. 26.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>15</sup> Guy COQ *Laïcité et République : Le lien nécessaire*, Paris, Editions du Félin, 1995, p. 20.

<sup>16</sup> Steve BRUCE, *God is Dead : Secularization in the West*, Coll. Religion in the Modern World, Blackwell Publishing Ltd., 2002.

<sup>17</sup> Jean RIGAL « Quel langage pour la foi ? » *Le courrier de Jonas*, n. 32, Supplément à la revue « Jésus », n. 122 de septembre 2004, p. 8). Nous savons que tous les théologiens n'affirment pas que le but de la proclamation de l'Évangile est de faire entrer nos concitoyens dans l'univers de la foi, cependant, cette compréhension traditionnelle reste dominante.

<sup>18</sup> Nous prenons le mot « monde » au sens qu'il a dans l'anthropologie culturelle pour signifier un *a priori* mental et affectif dont les individus n'ont pas une conscience réflexive, parce qu'ils en sont imprégnés.

modernes, la foi chrétienne dans les événements de salut – Jésus-Christ et la révélation, la résurrection et le don de l'Esprit Saint... – paraît foncièrement étrangère à leur pensée et à leur sensibilité<sup>19</sup>. Bien que des repères identitaires chrétiens persistent dans la société française<sup>20</sup>, « l'univers de foi » chrétienne est devenu inintelligible pour bon nombre de nos concitoyens. Ce n'est pas simplement le fait que le langage des Églises n'est plus en prise avec le langage commun, mais force est de constater que les grandes catégories de la pensée chrétienne : création, salut, rédemption par la mort du Christ, résurrection, etc., heurtent le schéma mental de l'homme moderne.

À partir de ce constat, l'hypothèse qui sera ici retenue est que les catholiques diffèrent des autres Français en ce que leur vision du monde tend à être plus « sacramentale » que celle de leurs concitoyens ; et que les protestants évangéliques tendent à se distinguer des autres Français en ce que leur vision du monde tend à être plus « sotériologique ». Par cela nous voulons dire que les catholiques sont plus aptes à imaginer Dieu comme activement présent dans le monde et les protestants évangéliques sont plus disposés à voir le monde comme divisés entre ceux qui sont « sauvés » et ceux qui sont « perdus ». Les symboles et rites qui composent les « univers de foi » protestant évangélique et catholique viennent de leur façon unique de percevoir la réalité.

L'hypothèse que nous avançons en cette matière fait aussi ressortir avec force un autre postulat que nous examinerons également, à savoir qu'une analyse systémique du catholicisme et de l'évangélisme protestant nous permettra de mieux saisir le noyau idéologique<sup>21</sup> qui définit leurs visions particulières du monde. Cette supposition se base en large partie sur une étude faite par Leonardo DE CHIRICO, dirigeant de l'Alliance Évangélique Italienne et du Centre d'études évangéliques *Instituto di Formazione Evangelica e*

---

<sup>19</sup> Antoine VERGOTE affirme que les quatre derniers siècles de notre civilisation européenne ont été dominés par une « confrontation entre la religion chrétienne et la modernité ». Cette confrontation a lieu, selon lui, parce qu'il y a dans la modernité « une nouvelle manière de penser, de juger, de sentir, de voir le monde » qui provoque « de très graves conflits » et une « méfiance envers les discours chrétiens ». « Ce qui me paraît le plus fondamental dans la crise religieuse », écrit-il, « c'est qu'à de nombreux contemporains, la modernité fait apparaître le message chrétien comme révolu et la foi comme insignifiante » (*Modernité et christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 204).

<sup>20</sup> Sans doute faut-il prendre en compte un ensemble d'identifications diversifiées de catholiques et de protestants que l'on pourrait qualifier globalement de chrétiens, même si l'on estime qu'il existe une grande variation dans les zones de fidélité à l'essentiel dans l'identité chrétienne.

<sup>21</sup> Nous utilisons ce mot de façon non péjorative pour indiquer l'ensemble des idées qui constituent leurs systèmes théologiques et qui conditionnent le comportement de leurs adeptes.

*Documentazione* (IFED) à Padua. En 2003, DE CHIRICO a soutenu une thèse à l'*University of London* (King's College) qui a été publiée sous le titre de *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*<sup>22</sup>. Dans cet ouvrage, DE CHIRICO maintient que jusqu'à présent les analyses du catholicisme faites par les évangéliques ont été trop superficielles et aveugles quant à ce qu'il estime être ses « fautes » structurelles parce qu'elles auraient négligé ce qu'il indique comme constituant le « noyau idéologique qui définit sa vision du monde »<sup>23</sup>.

Autrement dite, l'argumentation de DE CHIRICO tourne autour de l'idée que le motif nature-grâce constitue l'horizon théologique dans lequel le système catholique opère, tandis que son auto-compréhension ecclésiale constitue le point de référence théologique qui détermine ses orientations et ses expressions. Ces deux éléments seraient inextricablement liés l'un à l'autre et formeraient ensemble le cadre théologique qui structure le catholicisme et lui donne son caractère propre.

DE CHIRICO explique de façon convaincante son choix de ces deux éléments comme ceux qui structurent l'univers de foi catholique. Cependant dans son analyse, il met l'accent sur le motif nature-grâce comme l'élément qui serait fondamentalement critiquable du point de vue des évangéliques<sup>24</sup>. Car, selon lui la compréhension catholique du rapport entre la nature et la grâce compromet le témoignage biblique en sous-estimant la tragédie du péché et en envisageant une synergie entre Dieu et l'homme dans l'accomplissement du salut<sup>25</sup>. Ce serait donc principalement au niveau théologique, et plus précisément dans le domaine de la sotériologie, que les catholiques et les protestants évangéliques resteraient éloignés les uns des autres<sup>26</sup>.

Dans notre étude, nous argumenterons que DE CHIRICO se trompe sur ce point. Nous soutiendrons que depuis le Concile Vatican II c'est le pôle ecclésial fondé sur le double concept de l'analogie christologique

---

<sup>22</sup> Leonardo DE CHIRICO, *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*, Bern, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003.

<sup>23</sup> DE CHIRICO, *ibid.*, p. 246.

<sup>24</sup> DE CHIRICO, *ibid.*, p. 241.

<sup>25</sup> « En ce qui concerne la sotériologie, il [le catholicisme] est caractérisé par la conviction ferme que l'homme peut et doit contribuer à son salut dans un processus synergiste initié et gouverné par la grâce, même si la contribution de l'homme est nécessaire pour l'obtention du salut », DE CHIRICO, *ibid.*, p. 242, notre traduction.

<sup>26</sup> DE CHIRICO, *ibid.*, p. 233.

et du principe sacramental, et non pas le motif sotériologique nature-grâce, qui est l'élément le plus structurant de l'univers de foi catholique<sup>27</sup>. Nous soutiendrons que c'est son interprétation théologique de l'incarnation du Christ et sa perception de l'instrumentalité sacramentelle de l'Église qui sont les éléments les plus déterminants et structurants de son univers de foi chrétienne. Nous pensons pouvoir montrer que c'est sa perception ecclésiologique qui permet au catholicisme d'articuler sa compréhension de l'unique événement de la passion, de la mort, et de la résurrection du Christ et de structurer sa mission dans le monde<sup>28</sup>. Ici nous faisons écho de la conviction de DE CHIRICO lorsqu'il affirme que « quiconque veut comprendre la théologie du catholicisme en général, et du Concile Vatican II en particulier, doit prendre en compte la question ecclésiologique comme l'élément décisif pour déchiffrer l'univers catholique contemporain »<sup>29</sup>. Nous argumenterons que la divergence entre les protestants évangéliques et les catholiques ne concerne pas autant la manière de décrire le salut et d'interpréter la relation entre la nature et la grâce de Dieu, mais leurs compréhensions de la nature de l'instrumentalité de l'Église dans la transmission du salut<sup>30</sup>.

D'autre part, nous pensons que DE CHIRICO a raison de suggérer que les théologiens évangéliques devraient réfléchir également sur leur approche du mystère chrétien en tant que système théologique qui structure un univers de foi. Nous soutiendrons donc qu'en dépit de sa grande diversité, l'évangélisme peut être compris comme constituant une réalité systémique qui maintient une vision particulière du monde enracinée dans une compréhension spécifique de l'œuvre salvifique du Christ. Notre hypothèse est que l'expression évangélique, (tout comme l'expression catholique), de la foi chrétienne constitue une vision multidimensionnelle qui permet l'émergence, l'interaction et même l'antagonisme entre une pluralité d'opinions et de pratiques religieuses, tout en les gardant à l'intérieur des périmètres de son système de

---

<sup>27</sup> Anthony S. LANE estime, lui-aussi, que depuis le concile Vatican II les catholiques s'intéressent d'avantage à l'ecclésiologie qu'à la sotériologie (*Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, New York [NY], T & T Clark, 2002, p. 147).

<sup>28</sup> Notons, à ce sujet, la thèse soutenue au mois d'octobre 2004 par Ian RUTTER à l'Université Marc-Bloch, (Faculté de Théologie protestante de Strasbourg) intitulée : « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation ».

<sup>29</sup> DE CHIRICO, *op.cit.*, p. 287.

<sup>30</sup> Voir André BIRMELE *La communion ecclésiale : progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

croyances. D'ailleurs, nous argumenterons que c'est parce que certains chrétiens ont en commun un « noyau solide et remarquablement uniforme de convictions »<sup>31</sup> que nous pouvons les identifier comme étant des évangéliques.

Nous soutiendrons que la cohésion de ce mouvement, ou « sa ressemblance familiale », se trouve dans ce que DE CHIRICO appelle « un système théologique » :

*Ce qui cimenter les expressions multiples [de l'évangélisme] dans une seule tradition n'est pas l'unanimité doctrinale ; l'unité réside plutôt dans une ressemblance familiale. Malgré les différences de spiritualité et d'expression, il existe des traits généraux qui permettent à ceux de dehors comme à ceux de dedans d'identifier une seule tradition évangélique à l'intérieur de l'ensemble de la tradition chrétienne*<sup>32</sup>.

Nous soutiendrons que la vision relativement cohésive du mystère chrétien des évangéliques, formée par les principes de la Réforme – et interprétée à travers le prisme de l'héritage piétiste, puritain et revivaliste – base leur univers de foi sur un fondement sotériologique individualisant qui tend à minimiser à l'extrême l'instrumentalité de l'Église dans le plan salvateur de Dieu<sup>33</sup>. Pour cette raison nous argumenterons que pour décoder l'univers de foi des protestants évangéliques français il faut analyser la signification qu'ils donnent aux mots qui, à notre sens, résument le mieux leur système théologique<sup>34</sup> : Jésus-Christ sauve les pécheurs qui se convertissent selon sa parole.

Il est évident que la communication de la bonne nouvelle de Jésus-Christ n'a pas lieu dans le vide. Notre hypothèse est donc que chaque religion, qui constitue un univers complexe et diversifié qui se déploie

---

<sup>31</sup> Mark NOLL *American Evangelical Christianity*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001, p. 57.

<sup>32</sup> William ABRAHAM *The Coming Great Revival: Recovering the Full Evangelical Tradition*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1984, p. 9, notre traduction.

<sup>33</sup> La conviction des protestants évangéliques que l'Église n'est pas un instrument du salut à cause de ses structures ou rites est indiquée par la désignation d'« Églises libres » employé par bon nombre d'historiens pour parler de la branche « non-magistérielle » ou « radicale » de la Réforme protestante du seizième siècle. Le titre *Église libre* est une auto-désignation (par opposition au titre péjoratif d'« anabaptiste ») employé par les membres des premières communautés de cette branche de la Réforme qui se voyaient comme « le peuple de Dieu libre ». Ceci impliquait, en pratique, le rejet de toute forme de gouvernement hiérarchisé de l'Église. Ainsi le croyant est *libre* de suivre la foi en accord avec sa conscience, (et si pertinent, en accord avec les conseils théologiques des responsables de la communauté), ne reconnaissant aucune autre autorité que la Bible et l'Esprit Saint.

<sup>34</sup> Mark NOLL résume l'univers de foi des évangéliques par les quatre mots : « *Jésus-Christ Sauve les Pécheurs* » (*op.cit.*, p. 272). Nous estimons que ce résumé ne souligne suffisamment ni la place primordiale de l'expérience de la conversion, ni le rôle structurant de leur lecture biblique dans la construction de l'univers de foi des évangéliques.

temporellement et dans l'espace<sup>35</sup>, existe à l'intérieur d'un contexte socioculturel partagé dans lequel les gens construisent du sens et donnent des réponses aux questions ultimes de la vie humaine. Nous sommes d'accord avec Peter BERGER qui avance la thèse que le monde que nous habitons ne nous est pas simplement « donné » ; il n'a pas été préfabriqué pour nous<sup>36</sup>. Au contraire, nous sommes les bâtisseurs de notre monde. Nous vivons dans le monde socioculturel de notre propre construction. Ce monde possède, pour nous, un caractère objectif, dans le sens où il semble se situer en dehors de notre conscience personnelle et où il paraît être expérimenté par d'autres<sup>37</sup>.

Or, la scission entre le cadre référentiel qui légitime le monde socialement construit qui est habité par les membres de la société française et les univers de foi chrétienne est telle que l'on n'hésite pas à parler de « l'exculturation » du christianisme en France<sup>38</sup>. En conséquence, notre analyse doit, obligatoirement, prendre en compte le contexte français contemporain dans lequel les catholiques et les évangéliques construisent et entretiennent leurs « univers de foi ». Nous proposons, en particulier, que la façon dont les protestants évangéliques et catholiques présentent le message du Christ aux Français, ainsi que les chemins de conversion qu'ils prescrivent à ceux qui décident d'entrer dans leurs « univers de la foi », peuvent constituer un extraordinaire révélateur des réalités systémiques qui sont au cœur de leurs visions de la réalité.

En somme, nous maintenons que c'est en analysant le sens que donnent le catholicisme et le protestantisme évangélique aux notions liées à la communication de leur message évangélique que nous pouvons discerner les traits les plus significatifs de leur perception de la réalité. Ce sont ces images explicatives, ces façons de représenter le monde, qui, pensons-nous, informent et précèdent l'annonce qu'ils font de l'Évangile et le chemin de conversion qu'ils proposent.

---

<sup>35</sup> Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, Col. *Que sais-je*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 3.

<sup>36</sup> Peter BERGER *The Sacred Canopy : Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City (NY), Doubleday, 1969.

<sup>37</sup> BERGER, *ibid.*, pp. 3-13.

<sup>38</sup> Danièle HERVIEU-LEGER parle de « l'exculturation » du catholicisme dans son livre intitulé *Catholicisme, la fin d'un monde* (2003). Dans cet ouvrage, HERVIEU-LEGER avance l'hypothèse que la mutation culturelle qui est en train de se produire en France depuis un certain nombre d'années bouleverse de fond en comble l'armature symbolique de notre société en minant l'assise culturelle de l'institution de l'Église (et de toutes les autres institutions identificatrices ordonnées à la socialisation des individus au sein d'un monde commun).

## Les limites de notre étude

Nous avons fait le choix de limiter notre analyse aux seuls univers de foi catholique et protestant évangélique en France. Nous justifions ce choix en premier lieu par le fait que ces deux traditions chrétiennes constituent la majorité des chrétiens dans le monde. Le nombre total de catholiques a récemment été recensé à plus d'un milliard. Le nombre de protestants évangéliques peut être estimé entre 400 millions et 645 millions<sup>39</sup>.

Si notre choix d'examiner l'univers de foi catholique ne nécessite pas beaucoup d'explications, certains de nos lecteurs peuvent s'étonner que, malgré leur nombre important dans le monde, nous portons autant d'intérêt à la mouvance protestant évangélique. Nous pensons que l'observation d'Alfred KUEN explique bien cet intérêt. En parlant des protestants évangéliques il écrit que « leur nombre est en croissance constante. Leur influence ne cesse de s'étendre : Dans les missions et les Églises du Tiers-monde, ils sont majoritaires, dominent l'édition religieuse, multiplient les mouvements de jeunesse et d'action, patronnent une vingtaine d'émissions radiophoniques, et, dans les pays francophones, deux cents périodiques et un millier d'œuvres diverses »<sup>40</sup>. Les propos tenus par Heinz RÜEGGER pendant la conférence qu'il a faite à Berne aux prêtres et aux pasteurs vont dans le même sens :

*Au sein du christianisme mondial, les groupes qu'on désigne généralement par le vocable « évangélique » ne sont « ni une Église, ni une organisation religieuse bien structurée avec une liste de membres. Il s'agit de mouvements et de sous-mouvements parfois très divers » à l'intérieur du protestantisme et de l'anglicanisme, mais qui débordent aussi dans l'Église catholique romaine et même jusque dans l'Église orthodoxe... Si l'on compte les pentecôtistes dans le mouvement évangélique, les évangéliques représentent aujourd'hui le groupe chrétien qui connaît de loin la plus grande expansion. Plus de la moitié des protestants de notre planète sont de tendance évangélique (au sens large du terme). Voilà une raison suffisante pour prendre au sérieux ce mouvement, qui est une des expressions les plus importantes du christianisme d'aujourd'hui, et pour entrer en dialogue avec lui<sup>41</sup>.*

---

<sup>39</sup> D'après David BARKETT et Patrick JOHNSTONE, deux spécialistes du développement de l'Église, le nombre d'évangéliques augmente trois fois plus que le développement démographique (4,5 fois pour les Églises pentecôtistes et charismatiques). Alors que la population mondiale croît de 1,6% par an, les pentecôtistes augmenteraient leur nombre de fidèles de 7,3 % Les évangéliques de 5,6%, les protestants de 2,9%, les catholiques romains de 1,2%, soit un total pour la chrétienté de 2,6%. D'après leurs recherches, les évangéliques seraient au nombre de 645 millions, soit 11% de la population mondiale. (*Perspectives Missionnaires* 40 :2000/2, p. 77).

<sup>40</sup> Alfred KUEN, *Qui sont les évangéliques?* Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 1998, p. 11.

<sup>41</sup> Cité par KUEN, *ibid.*, p. 13.

En d'autres mots, sans ignorer l'importance d'autres communautés chrétiennes, nous justifions notre choix de limiter notre étude aux seules traditions catholiques et protestant évangélique parce qu'elles constituent, sans doute, la frange active de l'expansion missionnaire actuelle et vraisemblablement aussi de celle de demain.

Cela nous conduit à une deuxième raison pour laquelle nous avons fait le choix de centrer notre étude sur ces deux traditions chrétiennes. Les membres de ces deux communautés se sentent mandatés par leur Seigneur à partager la plénitude de la vérité salvatrice de Dieu avec tous, y compris avec les membres de leurs différentes communautés. Actuellement, en France comme ailleurs, les protestants évangéliques, et à une moindre mesure les catholiques essaient de faire des « convertis » dans les rangs les uns des autres. C'est parfaitement compréhensible dans la mesure où s'il est vrai qu'il y a une convergence croissante dans leur compréhension de l'importance de la mission chrétienne, il y a une divergence fondamentale quant au sens que les catholiques et les protestants évangéliques donnent à la relation entre le baptême, la nouvelle naissance et l'instrumentalité de l'Église dans les rapports entre le croyant et Dieu. La question du témoignage chrétien nous fait donc revenir inmanquablement à des points de tension importants entre évangéliques et catholiques<sup>42</sup>. Or, nous estimons que tous ceux qui croient véritablement en Jésus-Christ sont frères et sœurs dans le Christ et ne doivent pas permettre que ces différences, si importantes soient-elles, ne les détournent de leur témoignage commun concernant le don du salut de Dieu en Jésus-Christ. Avec d'autres nous pensons qu'il est important que des progrès nouveaux puissent être accomplis vers une compréhension, une proclamation et un partage communs entre catholiques et protestants évangéliques de « la foi qui fut une fois pour toutes transmise aux saints » (Jude 3).

Une troisième justification pour notre choix se trouve dans le fait que les catholiques et les protestants évangéliques incarnent deux façons dissimilaires de comprendre l'entrée dans la foi chrétienne. L'Église catholique est une « Église de multitude » qui compte comme membres l'ensemble des habitants d'un lieu, baptisés comme enfants puis catéchisés et conduits jusqu'à leur confirmation et première communion. Dans le contexte actuel où près de 30 millions de Français adultes sont des catholiques déclarés, mais où il

---

<sup>42</sup> « Évangéliques et catholiques ensemble : la mission chrétienne au troisième millénaire » in SCHWEITZER *Le dialogue catholiques-évangéliques : Débats et documents*, Éditions Exelsis, 2002, pp. 205-226.



existe de larges disparités en fonction de la pratique<sup>43</sup>, il nous semble important d'examiner la construction et la maintenance d'un univers de foi qui vit principalement par « le recrutement aux seuls nouveaux »<sup>44</sup>. Du côté protestant évangélique nous avons l'exemple d'« Églises de professants » qui ne reçoivent comme membres que des hommes et des femmes qui ont répondu personnellement à l'appel de l'Évangile et déclarent adhérer à Jésus-Christ par la foi<sup>45</sup>. Dans le contexte français actuel où les points de repère traditionnels semblent s'être effacés, et où l'on amalgame de manière parfois injustement péjoratives toutes sortes de mouvements religieux minoritaires et nouveaux sous le terme bien équivoque de « les sectes » ; il nous semble opportun d'examiner la construction et la maintenance d'un univers de foi qui vit principalement par un choix radical des individus pour le Christ qui marque un tournant dans leur vie et qui crée des croyants « engagés » ou « militants » pour un objectif commun et plus ou moins normal.

Finalement, nous avons fait le choix d'examiner les univers de foi catholique et protestant évangélique parce que tout en restant distants l'un de l'autre en ce qui concerne leur compréhension doctrinale de l'Évangile, les membres de ces deux traditions se trouvent « aux premiers temps » d'une rencontre les uns des autres où, selon Louis SCHWEITZER, directeur de l'École Pastorale (formation permanente en théologie pratique) à la Faculté Évangélique de Vaux-sur-Seine, « l'on perçoit que l'autre est différente de l'image que l'on s'en faisait, mais sans savoir exactement jusqu'où va cette différence »<sup>46</sup>. C'est dans ce contexte que notre étude a pour objectif d'éclairer et peut-être enrichir la réflexion théologique sur la question majeure des relations entre les membres de ces deux traditions chrétiennes.

## **L'importance des années 1960**

Dans le treizième tome de l'Histoire du Christianisme, les auteurs affirment qu'avec la seconde moitié des années soixante, un climat nouveau s'impose dans le monde, fait d'un sentiment de crise, d'un esprit de contestation intellectuelle, morale, sociale, politique. Selon ces chercheurs, la tempête affecte les Églises

---

<sup>43</sup> Voir *La Croix*, « Chrétiens en France : l'aventure continue », Hors-série, Paris, Bayard, 2005, pp. 112-114.

<sup>44</sup> Henri BOURGEOIS *Théologie catéchuménale*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 234.

<sup>45</sup> Sans doute y a-t-il de nombreuses personnes qui ont confessé librement leur foi en Jésus-Christ dans les Églises issues du luthéranisme et du calvinisme et qui gardent un caractère multitudiniste et pratiquent le baptême des enfants.

<sup>46</sup> SCHWEITZER, *op.cit.*, p. 5.

chrétiennes, comme toutes les institutions : « Elle affecte aussi bien l'exercice de l'autorité que les courants théologiques, le rôle des clercs, la pratique des fidèles »<sup>47</sup>. En fait, cette crise atteint de plein fouet toutes les valeurs. Au point où, dans la période des années 1960 et notamment avec l'explosion de 1968, la modernité<sup>48</sup> entre dans une crise profonde. Il est rare qu'une période de l'Histoire ait vu pareil renversement de mentalités. « Une sorte d'ouragan s'est abattu sur le monde tranquille », écrivit Valéry GISCARD D'ESTAING. « Une révolution plus puissante que toutes les révolutions politiques s'est accomplie au sein de la société française, atteignant toutes ses structures, la famille, l'école, l'université, l'église, les mœurs »<sup>49</sup>. Ce changement, au milieu des années soixante, du climat général dans lequel les chrétiens essaient de communiquer l'Évangile justifie largement notre choix de prendre 1965 comme le point de départ de notre étude.

Une deuxième raison pour laquelle nous commençons notre analyse à partir du milieu des années soixante se trouve dans le fait que le Concile Vatican II (1962-65) a redéfini pour les catholiques leur rapport avec le monde au point que certains théologiens catholiques n'hésitent pas à parler d'un « tournant décisif » pour l'Église<sup>50</sup>. Donc, notre étude des compréhensions du monde catholique en ce qui concerne notre sujet partira principalement des documents émis depuis le Concile Vatican II<sup>51</sup>. Nous analyserons donc, de

---

<sup>47</sup> Jean-Marie MAYEUR, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc, éd., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome XIII : « Crises et renouveau de 1958 à nos jours », Paris, Desclée, 2000, p. 125.

<sup>48</sup> En ce début d'étude nous définissons la modernité comme le projet d'imposer la rationalisation opposant société moderne gouvernée par la science et la technique à société traditionnelle gouvernée par les contingences de la tradition. La modernité, c'est vouloir donner raison à la légitimité de la domination politique, culturelle et symbolique, remplacer Dieu ou les ancêtres par une autorité venant de l'homme lui-même à condition qu'il soit guidé par des principes universalisables plutôt qu'assujetti à ses penchants ou à ses intérêts.

<sup>49</sup> Valéry GISCARD D'ESTAING, « La France telle qu'elle est », in *La France en mutation depuis 1955*, Rowley (MA), Newbury House Publishers, 1979, p. 2.

<sup>50</sup> Joseph SALAÜN écrit que « c'est un grand événement. C'est l'événement du XXe siècle de l'histoire de l'Église et peut-être de l'ère chrétienne. Il inaugure une nouvelle rencontre avec l'Église et le monde » (SALAÜN Joseph, « Introduction », in *Concile œcuménique Vatican II. Jean XXIII/Paul VI, Discours au Concile*, vol. 6, Paris, Centurion, 1966, p. 13). Robert ROUQUETTE, écrivain catholique partage cette perspective : « (C'est) un événement historique considérable, le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'Église », et « un tournant décisif » (Robert ROUQUETTE, in *La fin d'une chrétienté*, Paris, Éditions du Cerf, 1967, pp. 265 et 247).

<sup>51</sup> Nous reconnaissons le fait que le Concile Vatican II se voulait une expression de la foi catholique « universelle », et non pas seulement l'exposé de la tradition catholique, et que les Pères conciliaires représentaient toutes les Églises qui composent la communion catholique. Cependant, nous estimons que les documents du Concile présentent surtout le

façon thématique, les documents du Concile, les Lettres apostoliques, les Lettres encycliques, les Directoires, les Exhortations<sup>52</sup>, et les propos du Catéchisme de l'Église catholique<sup>53</sup> ayant un lien direct avec notre sujet. Nous nous permettrons aussi de citer des théologiens catholiques de renom qui ont travaillé les sujets qui nous intéressent.

Une des raisons pour lesquelles nous avons choisi de commencer notre étude à partir des années 1960 est que cette époque marque un tournant dans les rapports entre les catholiques et les protestants évangéliques. Jusqu'aux années 1960, en effet, les rapports entre les protestants évangéliques et les catholiques furent sensiblement identiques à ceux qui existaient depuis le milieu du seizième siècle. Malgré la présence de quelques voix minoritaires qui s'élevaient à travers les siècles contre l'unanimité de

---

visage latin du catholicisme, car il est incontestable que le catholicisme latin continue à dominer la communion catholique.

<sup>52</sup> Dans un souci de se centrer résolument sur ce qu'il y a de plus pertinent, de plus vital, dans la « mosaïque doctrinale » de l'Église catholique, le Concile Vatican II a pris soin de rappeler la nécessité de tenir compte de l'importance des différentes affirmations doctrinales : « Il y a un ordre ou une hiérarchie des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec les fondements de la foi chrétienne » (*Unitatis Redintegratio* n.11). L'observateur extérieur que nous sommes regrette que le Concile n'a pas précisé comment cette hiérarchie s'appliquait. Car tout en reconnaissant sans hésitation que les vérités relatives à la foi trinitaire et christologique l'emportent sur des vérités qui ne sont que de l'ordre des moyens (comme la structure hiérarchique de l'Église), nous ne savons pas le poids relatif qu'il conviendrait à accorder à une Déclaration dogmatique, à une Lettre apostolique, à l'enseignement d'une Exhortation pastorelle, etc. Notre tâche herméneutique est compliquée par le fait que les documents catholiques nous arrivent, constitués d'une accumulation impressionnante de citations diverses pour lesquels il faut se rendre à la liste des références pour en découvrir l'origine et les destinataires, et tenter d'en évaluer le poids théologique et normatif.

<sup>53</sup> Nous n'ignorons pas les controverses qu'a suscité le catéchisme universel de l'Église catholique au sein du catholicisme entre des progressistes et des conservateurs. Cependant, le pape JEAN-PAUL II dans la constitution apostolique *Fidei depositum* qui promulguait le catéchisme affirme clairement que...

...le catéchisme de l'Église catholique (...) est un exposé de la foi de l'Église et de la doctrine catholique, attestées ou éclairées par l'Écriture sainte, la Tradition apostolique et le Magistère ecclésiastique. Je le reconnais comme un instrument valable et autorisé au service de la communion ecclésiale et comme une norme sûre pour l'enseignement de la foi (...). Je demande donc aux pasteurs de l'Église et aux fidèles de recevoir ce catéchisme dans un esprit de communion et de l'utiliser assidûment en accomplissant leur mission d'annoncer la foi et d'appeler à la vie évangélique. Ce catéchisme leur est donné afin de servir de texte de référence sûr et authentique pour l'enseignement de la doctrine catholique (...) Le catéchisme de l'Église catholique est enfin offert à tout homme (...) qui voudrait connaître ce que croit l'Église catholique.

Le catéchisme a reçu l'aval officiel du Congrès catéchétique international, tenu dans la cité du Vatican du 14 au 17 octobre 1997. Dans le texte de conclusion de ce congrès, il est réaffirmé que ce catéchisme « est le résumé doctrinal de la foi catholique et il est l'expression de l'enseignement autorisé du magistère » (cf. texte dans *La Documentation catholique*, 18 janvier 1998).

suspicion entre les membres de ces deux traditions chrétiennes, incontestablement polémique et dissociation furent les attitudes dominantes jusqu'à 1960. Mais dans les années 1960 les choses ont commencé à changer. Parmi les forces qui, dès les années 1960, ont graduellement soulagé les tensions entre ces deux traditions nous pouvons citer la naissance du Renouveau charismatique et l'ouverture des dialogues bilatéraux entre les catholiques et les grandes familles protestantes qui peuvent être considérées comme évangéliques ou qui regroupent un nombre significatif d'évangéliques<sup>54</sup>.

Une autre raison pour laquelle nous commençons notre étude avec les années 1960 est le fait que depuis ces années-là, il y a eu huit dialogues bilatéraux entre les catholiques et des groupes protestants qui peuvent soit être considérés comme évangéliques, soit qui comptent en leur sein un nombre important de croyants évangéliques : le dialogue catholique – anglican (1966-1996), le dialogue catholique – méthodiste (1967-1996), le dialogue catholique – réformé (1970-1990), le dialogue catholique – luthérien (1972-1999), le dialogue catholique – disciples de Christ (1977-1993), le dialogue catholique – évangélique (1977-1984), le dialogue catholique – baptiste (1984-1988). Peu connu du grand public, ces dialogues ont permis aux participants d'approfondir leur compréhension les uns des autres et d'arriver à des positions d'entente inimaginables depuis les disputes du seizième siècle<sup>55</sup>.

Les années soixante ont également marqué un virage dans les rapports entre les membres de la mouvance évangélique et leurs concitoyens en France. Ce changement s'est signalé par de nouveaux rapports de force religieux internes au protestantisme français<sup>56</sup>, et par une crédibilisation élargie au sein de la société française<sup>57</sup>. Selon Sébastien FATH, la création de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux sur Seine, inaugurée le 23 novembre 1965, marque un tournant dans les rapports entre l'évangélisme et le monde religieux français en général. Car, les années qui suivirent ont vu la création de la Fédération Évangélique de France (F.E.F.) le 22 mars 1969 et l'apparition de multiples publications nouvelles, dont la

---

<sup>54</sup> Mark NOLL, Carolyn NYSTROM, *Is the Reformation Over?: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2005., pp. 37-83.

<sup>55</sup> Pour une analyse concise de ces dialogues voir NOLL (*ibid.*), pp. 75-114).

<sup>56</sup> Jean BAUBEROT et Jean-Paul WILLAIME, « Le courant évangélique français : un 'intégrisme protestant' » ?, *Social Compass*, XXXII/4, 1985, p. 394.

<sup>57</sup> Sébastien FATH, « Deux siècles d'histoire des Églises Évangéliques en France (1802-2002) : Contours et essor d'un protestantisme de conversion », *Hokhma*, N° 81, 2002, pp. 24-49.

revue para académique ICHTHIUS, créée en 1970, qui marque une « expression unitaire du courant évangélique en France »<sup>58</sup>. FATH signale également le fait que beaucoup d'Églises évangéliques connaissent depuis 1965 un rayonnement plus sensible, aussi bien en termes d'influence que d'effectifs<sup>59</sup>. De plus, à partir des années soixante l'influence évangélique américaine s'est tellement développée dans les milieux évangéliques français qu'on peut légitimement parler d'un « avant » et d'un « après »<sup>60</sup>.

## Histoire des termes

Le sens donné à l'annonce de l'Évangile et à la conversion, résumé par le mot évangélisation<sup>61</sup>, constitue une difficulté majeure pour ceux qui veulent étudier cette activité de l'Église. Car, déjà au sein de la même confession chrétienne, il existe des définitions multiples de l'évangélisation qui proviennent d'options théologiques et pastorales divergentes<sup>62</sup>. Cependant, une de nos tâches sera d'identifier les nuances de sens données par les catholiques et par les protestants évangéliques aux termes qu'ils emploient pour décrire la communication de l'Évangile. Nous proposons que le sens donné à la proclamation, à l'évangélisation, au

---

<sup>58</sup> Jean BAUBEROT et Jean-Paul WILLAIME, *op.cit.*, p. 396.

<sup>59</sup> FATH, *op.cit.*, p. 31.

<sup>60</sup> FATH, *op.cit.*, p. 43.

<sup>61</sup> Le sens largement donné à l'*évangélisation* dans le christianisme occidental est celui de la proclamation de l'Évangile chrétien. Ainsi, bon nombre de chrétiens comprennent l'évangélisation comme l'annonce, la communication, ou la proclamation du message de l'Évangile à ceux qui se trouvent en dehors de la foi chrétienne. Le Petit Robert définit le verbe évangéliser par l'action de « prêcher l'Évangile ». Les définitions lexicographiques en Angleterre comme aux États-Unis donnent ce même sens à l'évangélisation. Le *Websters Third International Dictionary* définit l'évangélisation comme « la proclamation de l'Évangile ; surtout la présentation de l'Évangile à des individus au moyen de méthodes telles la prédication, l'enseignement, et les programmes de visites personnelles ». Selon le *Oxford English Dictionary*, l'évangélisation est « la prédication ou la promulgation de l'Évangile ». De la même façon l'évangéliste est défini comme un prédicateur itinérant qui proclame le message chrétien partout où il est écouté. D'autres sources parlent de l'évangélisation comme « l'action ou l'œuvre de prêcher l'Évangile », « l'éducation dans l'Évangile », et « convertir les gens au christianisme ». L'étymologie et les associations sémantiques du mot *évangélisation* soulignent cette idée. Le verbe grec duquel évangélisation est dérivé, *euvaggelizomai* (*euangelizomai*), veut dire « faire connaître ou annoncer une bonne nouvelle », et le mot grec à partir duquel nous avons notre mot évangile, *euvaggelion* (*euangelion*) veut dire tout simplement « bonne nouvelle ».

<sup>62</sup> Voir par exemple David J. BOSCH, « L'Évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui », *Perspectives Missionnaires*, N° 17, 1989, pp. 12-32 et Jacques MATTHEY, « Mission et évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », *Perspectives Missionnaires*, N° 10, pp. 36-50.

témoignage, à la conversion et à la foi par les membres de ces deux univers chrétiens révèle les images fondamentales et interprétatrices du monde qui les distinguent les uns des autres et des autres Français.

## Définition du corpus

D'importance majeure pour notre étude est le fait que depuis les années 1960 les évangéliques de l'Hexagone connaissent souvent aussi familièrement les auteurs évangéliques américains que leurs propres auteurs. André ENCREVE écrit à ce sujet, dans la postface d'une synthèse sur l'histoire du protestantisme français : « L'essentiel de leurs publications doctrinales, ecclésiales et spirituelles est issu des productions théologiques du monde anglo-saxon »<sup>63</sup>. Bon nombre de ces ouvrages n'ont pas à ce jour été traduits en langue française. Notre étude puisera autant que possible dans les sources littéraires et scientifiques françaises, mais nous n'hésiterons pas à faire appel à des auteurs évangéliques anglo-saxons qui ne sont pas toujours bien connus des universitaires européens.

Un aperçu clair et synthétique du protestantisme français en langue française est signé par Roger MEHL. Dans son ouvrage publié en 1982, MEHL s'adresse brièvement à la question de la difficulté de l'évangélisation dans les milieux protestants évangéliques<sup>64</sup>. Un livre indispensable pour comprendre la sociologie du protestantisme en général et qui permet de comprendre les logiques sociales propres à cette identité religieuse structurellement « précaire » fut publié en 1992<sup>65</sup>. La thèse magistrale de Sébastien FATH, mettant en lumière l'histoire de l'implantation baptiste en France, constitue un repère essentiel, mais son analyse s'arrête avant l'époque qui nous intéresse et n'évoque pas explicitement la vision du monde de ce groupe évangélique<sup>66</sup>. La publication en 1997 de deux volumes sur la spiritualité et les chrétiens évangéliques<sup>67</sup> ainsi qu'un guide théologique du protestantisme contemporain<sup>68</sup> a permis de lever le voile

---

<sup>63</sup> André ENCREVE, in Philippe WOLFF (dir.), *Les protestants en France, 1800-2000*, Paris, Privat, pp. 219-220, cité dans FATH, *op.cit.*, p. 44.

<sup>64</sup> Roger MEHL, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.

<sup>65</sup> Jean-Paul WILLAIME, *La Précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.

<sup>66</sup> Sébastien FATH (2001).

<sup>67</sup> Jacques BUCHOLD, dir., *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, vol. 1, Cléon d'Andran, France, Éditions Excelsis, 1997, et vol. 2, 1998.

<sup>68</sup> Geoffroy DE TURCKHEIM, dir., *En compagnie de beaucoup d'autres*, Paris, Les bergers et les mages, 1997.

sur le dynamisme de ces protestants. Enfin, la publication bien plus récente, en 2002, de l'ouvrage collectif *Actualité des protestantismes évangéliques* offre une analyse théologique et sociologique de l'évangélisme en Alsace et dans la société actuelle<sup>69</sup>. Cependant, malgré le constat de la déchristianisation de la culture française et l'affirmation de certains sociologues que le passage dans l'univers de foi chrétien constitue un domaine d'élection de l'étude du paysage des croyances contemporaines<sup>70</sup>, il y a une absence notable de travaux universitaires à ce sujet. En dépit du caractère faussement familier des notions de l'évangélisation et de la conversion, force est de reconnaître que les recherches sociologiques et théologiques sur ces expériences ne sont pas nombreuses en France<sup>71</sup>. Par exemple, parmi les « immenses terrains » de recherche qui « restent encore en friche » selon Sébastien FATH, il y a les modes d'évangélisation, le rapport aux enjeux de société, et les relations entretenues par les « petites Églises » de type évangélique et les partenaires religieux, qu'ils soient protestants ou catholiques »<sup>72</sup>.

Notons finalement le fait que la mouvance évangélique possède moins de Déclarations officielles qui précisent ses convictions que ce qui existe dans le catholicisme. Ceci s'explique par la grande diversité confessionnelle de ses membres ainsi que par leur aversion envers les grands systèmes de théologie qu'ils voient comme étant abstraits et détachés des problèmes de la vie quotidienne. De plus, les membres de ce mouvement savent qu'en essayant de trouver et d'exprimer un consensus sur les questions doctrinales qu'ils estiment être de nature secondaire, ils risquent de créer des divisions et des polémiques qui

---

<sup>69</sup> Christopher SINCLAIR, dir, *Actualité des protestantismes évangéliques*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002.

<sup>70</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, P. 97. Voir aussi Sébastien FATH, qui affirme que l'étude du protestantisme évangélique peut être « un révélateur privilégié » du passage d'un christianisme par héritage à un christianisme de conversion (FATH, « Réveil et petites Églises », *Bull. Soc. Hist. Prot. Fr.*, octobre-novembre-décembre 2002, pp. 1101-1122).

<sup>71</sup> Notons qu'en milieu catholique, la revue *Spiritus* a publié en 1997 un numéro consacré au sujet des « chemins de conversion », (juin 1997, n. 147), et qu'en 2000 l'EHESS-CNRS a publié les résultats d'un Atelier Conversion monté deux ans auparavant par le Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR). Les contributions à cet atelier cherchaient à apporter quelques éléments de réponse à la question de savoir l'intérêt pour soi qu'un groupe ou un individu a à se convertir (« La Conversion Religieuse », Les Cahiers du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, n. 2, septembre 2000, EHESS-CNRS).

<sup>72</sup> FATH, « Réveil et petites Églises », *Bull. Soc. Hist. Prot. Fr.*, octobre-novembre-décembre 2002, pp. 1113-1114.

briseraient leur unité dans ce qui, pour eux, constitue le cœur de l'expérience chrétienne<sup>73</sup>. Ceci étant, force est de constater que les évangéliques anglo-saxons ont beaucoup écrit au sujet de l'évangélisation, car leur piété est entièrement basée sur l'expérience de la conversion. Il existe donc un corpus littéraire important, qui traite ce sujet, et sur lequel notre étude peut s'appuyer.

## **Le point de vue envisagé**

Notre étude s'inscrit pleinement dans le champ de la théologie pratique dont la tâche consiste essentiellement, à nos yeux, à réfléchir sur l'activité de l'Église dans l'accomplissement de sa mission<sup>74</sup>. Car malgré le fait que notre étude ne prenne pas pour point de départ « la pratique de l'Église », mais plutôt les compréhensions catholiques et protestantes évangéliques du message dont ces chrétiens s'estiment porteurs, celles-ci influent directement sur leurs efforts pour réaliser leur mission. Toutes les pratiques religieuses des protestants évangéliques et des catholiques sont nées, et véhiculent en elles-mêmes, des images interprétatives et des compréhensions théologiques spécifiques<sup>75</sup>. Cela est vrai même lorsque les membres de ces deux familles chrétiennes n'en sont pas conscients ou qu'ils ignorent la façon dont leur perspective particulière influe sur leurs pratiques.

Voilà pourquoi notre étude, qui se veut pluridisciplinaire, s'organise en deux parties distinctes mais interdépendantes. La première partie de notre étude (chapitres I à VI) se compose principalement d'une analyse historique et théologique de la façon dont les protestants évangéliques et les catholiques tentent dans leurs déclarations et documents les plus représentatifs de rendre intelligible l'idée qu'ils se font de leur message et mission dans le monde. Ce travail fouillé nous permettra de dresser un portrait des symboles et images qui fondent chacun de ces univers de foi. La seconde partie de notre étude (chapitres VII à XI) est plutôt de l'ordre psychosociologique et porte davantage sur les membres de ces deux univers de foi que sur les déclarations et positionnements théologiques de ces derniers. Ici, à l'aide de quelques

---

<sup>73</sup> À ce sujet voir Paul HIEBERT, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1994, p. 33.

<sup>74</sup> P.BALLARD, J. PRITCHARD, *Practical theology in Action*, London, SPCK, 1996.

<sup>75</sup> Don S.BROWNING, *A Fundamental Practical theology: Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis, (MN), Fortress Press, 1996.



outils des sciences humaines, nous cherchons à vérifier notre analyse préliminaire. Parce que ni le catholicisme français, ni la mouvance évangélique française ne sont homogènes, nous cherchons à mesurer, à travers l'examen des témoignages proposés par plusieurs membres de leurs milieux, les nuances que ceux-ci mettent dans leurs perceptions de la réalité. La vision du monde des membres des groupes protestants évangéliques et catholiques n'étant pas en tout point semblable aux prises de position officielles de leurs pasteurs ou institutions, nous estimons ne pas pouvoir analyser ces façons d'interpréter le monde sans tenir compte des écarts entre la vision « officielle » et celle tenue par les individus vivant au sien de ces univers de foi.

Notre démarche cherchera, donc, à permettre que l'imagination catholique et protestante évangélique exprimée dans les documents et la perception actuelle des membres de ces univers de foi en France que nous examinerons se vérifient mutuellement l'une par l'autre dans une constante interaction. Nous tentons de faire une théologie pratique, constructive et œcuménique. Notre tâche ne consiste pas à décider lequel des deux groupes, dans leurs divergences, fait une lecture plus « correcte » que l'autre des Écritures saintes et de leur expérience chrétienne. Nous entamons notre recherche avec la conviction que les membres des milieux protestants évangéliques et catholiques peuvent essayer de mieux se comprendre, et s'apprécier mutuellement, sans nier l'importance de leurs propres convictions ni diminuer leurs traits distinctifs.

Finalement, notre étude est l'approfondissement de presque trente années d'expérience missionnaire évangélique nord-américain en France. Pendant cette période, nous avons vécu notre foi dans l'Église catholique en cherchant comment nous pourrions nous mettre à son service. Cette expérience nous convainc que les milieux protestants évangéliques, tout comme les milieux catholiques fonctionnent selon des logiques internes qui sont cohérentes et honnêtes. Les uns comme les autres cherchent à répondre avec intégrité à l'appel du Christ et à rester fidèles à son enseignement. Tous deux mettent le Christ au centre de leur existence et réfléchissent sérieusement et profondément sur ce qu'ils vivent afin d'éviter toute compromission ou trahison de son message.

## Organisation du travail

Notre étude se divise donc en deux parties : la première se situant dans une perspective plus globale et transversale, dresse un portrait des compréhensions dominantes de l'évangélisation à l'intérieur de chacune des deux traditions. Le travail entrepris est avant tout œuvre de théologie, mais un travail théologique éclairé par l'histoire. Il s'agit en effet de voir en quoi ces compréhensions théologiques contemporaines des protestants évangéliques et catholiques sont le fruit de leurs passés à la fois proches et lointains.

Notre étude aura au départ affaire à des mots, à leurs significations et à leurs articulations dans le discours officiel des catholiques et des protestants évangéliques. Il s'agit là d'un travail de théologie œcuménique et pratique car puisque les mots « prédication », « évangélisation », « témoignage », « foi », « conversion » ne contiennent pas leur signification, et peuvent stimuler des variations de compréhension, une des tâches d'une théologie œcuménique est de contrôler le sens qui leur est accordé. Une réflexion théologique de ces thèmes nous oblige à préciser ce que nous voyons comme le noyau central du christianisme. Elle nous force à réfléchir sur la nature et l'étendu du péché, sur les implications de l'incarnation du Christ, de sa mort sur la croix, de sa glorification et de l'activité de l'Esprit Saint dans notre monde. Elle nous oblige également à clarifier la nature de l'Église et le rôle des chrétiens dans la mission de Dieu dans notre monde. Ces notions théologiques fondent, et sont comprises selon les images interprétatrices du monde.

Le pont entre cette première partie de notre thèse, composée principalement d'une analyse historique et théologique de la façon dont les protestants évangéliques et les catholiques comprennent leur message et mission dans le monde, et la seconde, qui est de nature phénoménologique et pastorale, se fait à travers les chapitres cinq et six. Dans ces deux chapitres, nous examinerons le concept de « vision du monde » (*Weltanschauung*, ou *worldview*) afin de saisir l'importance de l'analyse du catholicisme et du protestantisme évangélique en tant que deux perceptions spécifiques de la réalité, et de mieux comprendre le choc de leur rencontre avec les mentalités<sup>76</sup> de nos contemporains non chrétiens.

---

<sup>76</sup> Nous employons le terme « mentalités » pour signifier les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives qui gouverne la vie ordinaire.

Ces chapitres prépareront le terrain pour ce qui suit aussi dans la mesure où ils nous permettront de comprendre les différentes façons dont ces deux visions du monde sont nuancées dans la vie réelle des croyants protestants évangéliques et catholiques en France. Car, le croyant, même s'il est un évangélique ou un catholique fervent, inclut dans sa perception de la réalité des éléments qui ne se trouvent pas dans la vision du monde décrite dans les documents ecclésiastiques ou dans les prises de position officielles. Les notions qui composent ces visions du monde sont consolidées ou minimisées, par exemple, par d'autres croyances et valeurs.

Les chapitres qui composent la deuxième partie de notre étude seront, donc, des analyses phénoménologiques du vécu religieux des individus et des groupes catholiques et protestants évangéliques auxquels ils appartiennent. Pour effectuer ces analyses nous emploierons des outils développés par les sciences humaines tels l'interview semi directive et ce qu'on appelle la « méthodologie fondée » (« *Grounded theory* »). La « méthodologie fondée », développée par GLASER<sup>77</sup> et STRAUSS, se base sur le principe que le chercheur en sociologie développe continuellement de la théorie par le processus même d'amasser et d'analyser les informations. Cette méthode commence pour nous par les interviews semi directifs où nous enregistrerons les réponses à nos questions. Puis ces interviews seront transcrites et les grandes catégories de ressemblances et de discordances dans les réponses seront notées. Puis nous ferons le lien entre les propos de nos répondants et les visions du monde que nous aurions dégagées dans la première partie de notre étude. Finalement, nous chercherons à mesurer l'impact des variations constatées sur le vécu et le témoignage réels des membres des deux univers de foi que nous examinons. Dans tout ce processus il y aura une interaction continue entre l'action d'amasser les informations et l'action de les analyser. Nous procédons donc avec la conviction que le théologien peut « emprunter » les outils des sciences humaines afin d'alimenter sa réflexion sans pour autant laisser ces dernières dicter son agenda ou vocabulaire. De même, nous sommes de l'opinion que les problèmes posés par la théologie pratique, et éclairés par les sciences humaines, doivent être travaillés dans un cadre informé davantage par des perspectives théologiques que sociologiques, et que le data généré par l'investigation empirique doit recevoir avant tout une analyse théologique.

---

<sup>77</sup> Barney B. GLASER, Anselm STRAUSS, *The Discovery of Grounded theory: Strategies for qualitative research*, Chicago (IL), Aldine, 1967.

Nous estimons que l'on ne peut comprendre ni la mentalité, ni le vécu socioreligieux des protestants évangéliques et des catholiques par la simple lecture de leurs traités ou par l'étude des énoncés de leurs documents officiels. Pour pénétrer dans leurs univers de foi, il faut écouter les histoires particulières, les témoignages des adeptes de ces deux familles chrétiennes, et interroger ceux-ci sur leur façon de se situer dans leur milieu de vie. Pour cette raison la deuxième partie de notre étude se reposera largement sur les dizaines d'interviews que nous avons effectuées ces dernières années dans les milieux protestant évangélique et catholique en France.

Ce travail, qui a pour objectif d'enraciner notre analyse dans l'expérience concrète des membres de ces deux traditions chrétiennes, cherchera à discerner en quoi cette expérience est le reflet des systèmes organisés de croyances, de pratiques religieuses, et de valeurs des visions du monde protestante évangélique et catholique. En particulier nous examinerons les témoignages de ces personnes en ce qui concerne leur « entrée » dans l'univers de foi dans lequel elles se trouvent aujourd'hui, et les façons dont cette insertion dans un milieu spécifique de la foi chrétienne a transformé leur regard sur le monde qui les entoure. Nous justifions ce choix par le fait que le cheminement proposé aux nouveaux adeptes n'est ni neutre, ni anodin, mais sert plutôt à renforcer le cadre de croyances fondamentales à travers lequel les membres d'un groupe voient leur rôle et leur avenir dans le monde. Pour ces raisons nous veillerons tout au long de cette deuxième partie de notre thèse à fournir au lecteur des citations directes des acteurs catholiques et protestants évangéliques, souhaitant rendre aussi « proche » que possible la façon dont ils perçoivent le monde dans lequel ils vivent et les enjeux qu'ils perçoivent dans leurs démarches d'évangélisation.

Puisque la théologie pratique est essentiellement une théologie qui s'enracine dans la vie de l'Église et du croyant en vue d'aider ceux-ci à accomplir leur mission dans le monde, nous chercherons également dans cette deuxième partie de notre travail à mesurer la vitalité des croyances, des engagements, et des comportements socioreligieux des membres de ces deux univers de foi. Notre objectif est d'identifier les correspondances positives ou préjudiciables entre les images explicatrices et notions théologiques qui structurent ces deux univers de foi et le monde français contemporain. En d'autres mots, nous chercherons à savoir quels composants de ces deux visions du monde facilitent ou empêchent la communication de l'Évangile avec nos contemporains ; et à discerner en quoi ces perceptions chrétiennes

de la réalité, qui donnent à leurs adhérents une carte cognitive leur permettant de répondre aux questions ultimes de l'existence avec cohérence et engagement, résistent aux effets du monde contemporain.

Voulant dépasser l'utilisation de la seule pratique culturelle comme indicateur de la vitalité religieuse des membres de ces deux traditions chrétiennes, nous suivrons la proposition de Christian SMITH qui suggère que nous pouvons mesurer six dimensions distinctes du dynamisme religieux : l'adhésion aux croyances, l'importance accordée à la foi, la vigueur de la foi, la participation des membres à la vie du groupe, l'engagement missionnaire, et la rétention<sup>78</sup> et le recrutement des adhérents<sup>79</sup>. Ainsi nous chercherons à savoir en quoi les membres de ces deux univers de foi (1) adhèrent fidèlement à l'essentiel des croyances qui structurent leurs visions spécifiques du monde ; (2) montrent de la confiance dans ces mêmes croyances ; (3) accordent de l'importance à la foi chrétienne dans leur vie personnelle ; (4) participent activement et régulièrement à une variété d'activités de l'Église ; (5) s'engagent au niveau théorique et pratique à l'accomplissement de la mission de l'Église ; et, (6) s'identifient au groupe depuis une période assez prolongée tout en accompagnant d'autres qui entrent dans leur vision du monde et communauté de foi.

Mais si l'annonce évangélique révèle la structure de chacun de ces univers de foi, il est également vrai que les univers de foi légitiment ou déprécient les modes d'évangélisation utilisées par leurs membres selon leurs représentations conscientes ou non de Dieu, de l'homme, du cosmos, et des rapports entre eux. Cependant, force est de constater que tous les milieux protestants évangéliques en France ne forment pas de façon identique leur proclamation évangélique. De même, tous les milieux catholiques français n'accordent pas la même importance à l'annonce explicite du message chrétien, à la proposition de la foi, et à l'appel à la conversion. Notre analyse phénoménologique de vécu religieux des individus et des groupes catholiques et protestants évangéliques auxquels ils appartiennent nous permettra de mettre en lumière les aspects de leurs façons de comprendre le monde et de leurs perceptions théologiques que nous trouvons avantageux à la communication de l'Évangile en France en ce début du vingt-et-unième siècle, et

---

<sup>78</sup> SMITH utilise ce terme pour indiquer la capacité du groupe à retenir ses adhérents.

<sup>79</sup> Christian SMITH, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1998, p. 21.

d'autres que nous trouvons plus problématiques. Nous en tirerons des conclusions provisoires et nous suggérerons des domaines où une étude plus approfondie pourrait s'avérer utile.

# CHAPITRE 1

## LE SENS DONNE A LA PROCLAMATION

L'on pourrait croire que les chrétiens sont d'accord sur le sens de leur mission évangélique dans le monde. Mais cela n'est pas le cas. De nos jours il n'y a pas de consensus entre les chrétiens sur le sens à donner à la communication de l'Évangile. Dans une thèse soutenue le 11 octobre 2004 à la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, Ian RUTTER a même montré que c'est au moment où les Églises tentent d'annoncer au monde la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ que les divergences entre elles, et souvent au sein de chacune d'elles, apparaissent au grand jour<sup>1</sup>. C'est cela la présupposition et la justification de notre étude.

En effet, nous commençons notre analyse avec la supposition que la façon dont les protestants évangéliques et catholiques comprennent et vivent les concepts bibliques comme la prédication, l'annonce de l'Évangile, le témoignage, la foi, la conversion, et le salut, peut constituer un remarquable révélateur des réalités systémiques de leurs compréhensions du monde. Car ces notions qui trouvent leur source dans le texte biblique et qui ont été oeuvrées par la pratique ecclésiale occupent une place centrale dans la façon

---

<sup>1</sup> Thèse présentée par Ian RUTTER sous la direction d'André BIRMELE intitulée : « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », Université Marc-Bloch, Strasbourg, le 11 octobre 2004.

dont les protestants évangéliques et les catholiques construisent leur univers de foi. Or, même s'ils se réfèrent aux mêmes textes bibliques leurs interprétations varient quant au sens et à l'importance relative de ces concepts. Dans les prochains chapitres, donc, nous examinerons chacune de ces notions afin de voir comment elles sont comprises par les catholiques et les protestants évangéliques.

## 1.1 Introduction

Il est important de dire au départ que dans ces premiers chapitres de notre thèse nous n'essayons pas de rendre compte de la diversité d'interprétations et d'opinions qu'ont les membres de ces deux mondes religieux au sujet de ces concepts. Le catholicisme tout comme le protestantisme évangélique est traversé de nombreuses spiritualités et courants théologiques. Leur diversité ainsi que la porosité de leurs frontières rendent notre travail descriptif et analytique extrêmement difficile. Nous cherchons à être exact dans notre description et pondéré dans notre évaluation. Notre but dans ces premiers chapitres est d'exposer les interprétations les plus typiques et les plus significatives qui se dégagent de leurs textes les plus importants, mais nous savons qu'il sera toujours possible de trouver des membres de ces deux traditions qui ne se retrouvent pas pleinement dans nos propos.

## 1.2 Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot *kéru*

Ce mot que l'on trouve plus de soixante fois dans le texte du Nouveau Testament et qui a le sens « d'annoncer solennellement, comme le fait un héraut »<sup>2</sup>, souligne le caractère public de la proclamation. Les exégètes nous informent que la déclaration *kérygm* est la toute première annonce de l'événement chrétien à ceux qui n'en ont jamais entendu parler, et qu'en cela elle est essentiellement missionnaire et s'adresse principalement aux non-chrétiens<sup>3</sup>. Parce que cette proclamation est destinée à provoquer la

---

<sup>2</sup> Les prophètes de l'Ancien Testament qui proclamaient le message divin furent sûrement des précurseurs du héraut apostolique. Jonas, par exemple, a été envoyé « proférer » (LXX *kéru* ; Hébreu, קָרָא *qâr*) un oracle contre Ninive. De même, il est dit que Noé était un « prédicateur (δικαιοσύνης κήρυκα) de la justice » (2 P 2,5). La LXX emploie le mot *kéru* plus de trente fois pour parler de la proclamation officielle d'un roi, ou pour indiquer une déclaration prophétique (Cf. Joël 1,14 ; Zacharie 9,9 ; Ésaïe 61,1).

<sup>3</sup> J. DANIELOU, s.j., « Le kérygme selon le christianisme primitive », in *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, A.-M. HENRY, éd., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 68. Sur ce point, l'analyse du Cardinal DANNEELS est intéressante. Sous la



première démarche, du moins sur le plan humain, Y. B. TREMEL, o.p., souligne le fait qu'elle s'accompagne d'un appel à la conversion<sup>4</sup>. Le rapport entre la déclaration *kérygmatisque* et la conversion signifie, pour A.-M. HENRY, o.p., qu'elle est destinée à engendrer un renversement, un retournement de la vie dans lequel le converti perd sa suffisance et trouve la liberté dans la dépendance par rapport à son Créateur : « Dieu désormais est son maître, le maître de sa destinée, son Seigneur, son bien, son bonheur. Tout désormais va passer par Dieu. Ses amours, ses plans ou ses desseins, ses projets, ses ambitions, ses peines et ses joies, ses attentes, ses relations humaines, bref, toute sa condition humaine »<sup>5</sup>.

### 1.3 Les interprétations du mot *kérussō* dans les documents catholiques et protestants évangéliques

Les mots associés à *kérussō* dans le Nouveau Testament indiquent, donc, une proclamation publique de l'Évangile qui a pour but de provoquer un retournement de la vie dans lequel l'auditeur – qui auparavant ignorait les détails de la vie, de l'enseignement, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ – l'accueille par la foi et se met volontairement à sa suite. Il s'agit donc d'une communication qui cherche à éveiller, dans ceux qui l'entendent, la conscience qu'un événement a eu lieu dans la personne historique de Jésus de Nazareth, qui les touche aujourd'hui. Dans ce sens, il ne s'agit pas d'une communication de faits neutres ou anodins. Dans le kérygme, nous avons une annonce solennelle et joyeuse du salut proposé à tous.

---

section 8 de son article : « Évangéliser l'Europe sécularisée », intitulée : « Du bon usage du *kérygme* et de la *didachè* », il écrit :

Nous constatons partout un énorme effort de catéchèse (*didachè*)... Mais est-ce suffisant et est-ce que l'essentiel passe ? La plupart des catéchisés n'ont pas la foi ou si peu. Leur première évangélisation (le *kérygme*) reste encore à faire. In Hervé LEGRAND, *Les Évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 255-256.

<sup>4</sup> TREMEL Y.-B., « Du Kérygme des apôtres à celui d'aujourd'hui », in *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, A.-M. HENRY, éd., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 32.

<sup>5</sup> A.-M. HENRY, o.p. « Le kérygme dans le ministère de la parole », in *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, A.-M. Henry, éd., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 92.

### 1.3.1 L'Interprétation du sens de la proclamation de l'Évangile dans les documents catholiques

Tout d'abord, nous observons que les documents catholiques distinguent entre la proclamation en tant que confession de foi donnée par mission officielle au nom d'un mandat, et l'*homologia*, ὁμολογία.<sup>6</sup>, la confession de foi que tout chrétien est appelé à faire et qui n'a pas nécessairement une grande publicité, ni un mandat officiel<sup>7</sup>. Pour bien comprendre l'importance de cet aspect du *kérygme* aux yeux des catholiques, l'on doit nécessairement l'associer à une autre notion qui leur est fondamentale, celle de la transmission de la foi comme un héritage reçu. Pour les catholiques, l'Église, et en elle, plus spécifiquement, un ministre mandaté, sont organes de transmission du témoignage des apôtres. Le Concile Vatican II affirme à ce sujet que :

*...les Apôtres... dans leur prédication orale, leurs exemples, dans ce qu'ils ont établi, ont transmis soit ce qu'ils avaient reçu de la bouche du Christ, de leurs relations intimes avec lui, de ses œuvres, soit ce qu'ils avaient appris sous la suggestion du Saint-Esprit ; cet ordre (de prêcher l'Évangile à tous) a été fidèlement exécuté par ces Apôtres et ces hommes apostoliques qui, sous l'inspiration du même Esprit-Saint, ont consigné par écrit le message du salut. Pour que l'Évangile fût gardé à jamais intact et vivant dans l'Église, les Apôtres ont laissé comme successeurs les évêques auxquels « ils ont transmis leur propre charge d'enseignement »<sup>8</sup>.*

Ce texte qui souligne la transmission de type historique et social de la révélation, à partir de quelques témoins qui ont reçu une communication immédiate et personnelle de Dieu, laisse apparaître le lien qu'aperçoivent les catholiques entre le *kérygme* en tant que témoignage apostolique et son *paradosis*, c'est-à-dire son état de « livraison » ou de « tradition ».

---

<sup>6</sup> Cf., 2 Co 9,13 ; 1 Tm 6,12 ; He 3,1 ; 4,14.

<sup>7</sup> A. M. HENRY, *op.cit.*, p. 107.

<sup>8</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 7.

### 1.3.1.1 Le lien que font les documents catholiques entre la proclamation et la tradition

Nous voyons le lien important qu'aperçoivent les catholiques entre le *kérygme* et son *paradosis* dans l'ouvrage magistral du Père Yves M.-J. CONGAR, o.p., traitant la notion de la Tradition<sup>9</sup> et les traditions, (œuvre qui a largement inspiré la Constitution dogmatique Dei Verbum du Concile Vatican II)<sup>10</sup>. Dans cette étude fouillée CONGAR affirme qu'au lieu d'avoir dit : « Au début était le kérygme » M. DIBELIUS aurait pu tout aussi bien écrire : « Au début était la tradition », ou « Au début était l'Église »<sup>11</sup>. Car, les catholiques accentuent le fait qu'avant que les évangiles furent écrits, il y avait eu un évangile prêché et transmis oralement<sup>12</sup>.

Tout cela se traduit dans l'Église catholique par une conception de la foi comme une conviction à laquelle on se livre, mais dont on ne se donne pas le contenu<sup>13</sup>. Elle est une communion avec un grand nombre

---

<sup>9</sup> CONGAR distingue entre *la Tradition*, qui présente trois, ou même quatre aspects ou sens, et *les traditions*. Il définit *la Tradition* essentiellement comme la transmission du mystère chrétien sous quelque forme que ce soit : Écriture, parole, confession de foi, sacrements et gestes de culte, coutumes et ordonnances, ainsi que le contenu ainsi transmis, c'est-à-dire la vérité du mystère de l'alliance en Jésus-Christ et leur interprétation ou leur sens. *Les traditions* sont des déterminations qui concernent principalement le culte et la discipline qui ne sont pas contenues formellement dans les Écritures canoniques mais qui peuvent émaner, soit de Jésus, soit des Apôtres, soit de l'église (CONGAR Yves M.-J., o.p., *La Tradition et les traditions : Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963, p. 56). Le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE résume ainsi la différence entre *la Tradition* et *les traditions* : « La Tradition dont nous parlons ici vient des apôtres et transmet ce que ceux-ci ont reçu de l'enseignement et de l'exemple de Jésus et ce qu'ils ont appris par l'Esprit Saint. (...) Il faut distinguer les 'traditions' théologiques, disciplinaires, liturgiques ou dévotionnelles nées au cours du temps dans les Églises locales. Elles constituent des formes particulières sous lesquelles la grande Tradition reçoit des expressions adaptées aux divers lieux et aux diverses époques » (1992, n. 83).

<sup>10</sup> Cf. Joseph RATZINGER, « Commentary on Dei Verbum », chap. 2, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, éd., Herbert VORGRIMMER, New York (NY), Herder and Herder, 1969, 3, p. 184.

<sup>11</sup> CONGAR, Yves M.-J., O.P., *La Tradition et les traditions : Essai historique*, Paris, Fayard, 1960, p. 21.

<sup>12</sup> CONGAR insiste sur le fait que même si elle ne contenait ni une réflexion théologique sur l'Église comme mystère, ni sur l'Esprit-Saint, l'école de la *Formgeschichte* (l'école de l'Histoire des Formes) a fait redécouvrir comment la réalité de l'Église unit et enveloppe Écriture et Tradition (*ibid.*, p. 17). Car l'étude attentive des différents livres de la Bible, y compris les évangiles, par cette école exégétique révèle différentes couches de tradition d'où sont issus ces différents livres et à partir desquelles ils ont pris leur forme définitive. Ces traditions peuvent être orales (la prédication), liturgiques (formules de prières), narratives (rappel d'événements importants, en particulier la passion de Jésus), etc.

<sup>13</sup> La Catéchèse fondamentale affirme à ce sujet : « Le cœur de la prédication apostolique des premiers évangélistes demeure exemplaire pour tous les âges : c'est la résurrection de celui qu'ils ont connu prêchant, guérissant, priant, polémiquant, lui qu'ils avaient vu mort puis reconnu ressuscité. Voilà le centre de gravité de toute la doctrine chrétienne » (CATÉCHÈSE FONDAMENTALE, Paris, Le Centurion, 1984, p. 333).

d'autres, dans la chaîne d'une suite historique. CONGAR souligne l'importance des Douze comme témoins qui transmettent ce qu'ils ont vu et entendu. Il affirme qu'être témoin, pour eux, ne consiste pas seulement à avoir vu ou entendu, mais à livrer ou transmettre « une affirmation tenace du propos de salut de Dieu qui est dynamiquement orienté en avant, vers sa réalisation jusqu'à sa consommation »<sup>14</sup>. Cette observation met en lumière la conviction catholique que l'opération divine continue dans l'Église sous l'action du Saint-Esprit, non pour révéler ou fonder l'annonce *kérygmatisque*, mais pour faire vivre et comprendre les implications de cette réalité. Ainsi, il insiste sur le fait que pour l'Église catholique la fidélité au *kérygme* apostolique ne se trouve pas dans la recherche d'un christianisme primitif, mais réside plutôt dans l'indéfectibilité à la totalité de ce qui s'est dévoilé du Christ au cours des âges :

*Aussi la prédication apostolique, rapportée d'une façon spéciale dans les livres inspirés, devait-elle être conservée par une succession continue jusqu'à la fin des temps. C'est pourquoi les Apôtres, en transmettant ce qu'ils ont eux-mêmes reçu, avertissent les fidèles de garder les traditions qu'ils ont apprises soit par leurs paroles soit par leurs lettres, et de combattre pour la foi qui leur a été transmise une fois pour toutes*<sup>15</sup>.

Ainsi, en modifiant les paroles du père CONGAR nous pouvons résumer la compréhension catholique de cet aspect du *kérygme* en disant qu'elle est toujours historique et pneumatique ou « charismatique »<sup>16</sup>. Historique parce que c'est le Christ de l'Évangile qui a posé les faits et prononcé les paroles rapportées par les apôtres, ou ce sont les apôtres eux-mêmes témoins de ces faits et de la résurrection ; pneumatique ou charismatique quant à la puissance de perception, de conservation fidèle, d'affirmation dynamique qui œuvre en lui.

---

<sup>14</sup> CONGAR (1963, *op.cit.*, p. 39). Cf. Jn 15,27 ; 19,35 ; Lc 24,48 ; Ac 1,8,22 ; Lc 1,2 ; Hé 2,3-4 ; 1 Jn 1,1-3. « L'Église, à mesure que se déroulent les siècles, tend toujours à la plénitude de la vérité divine, jusqu'à ce que les paroles de Dieu reçoivent en elle leur consommation » (CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 8).

<sup>15</sup> Les catholiques insistent sur le fait que ce qui a été transmis par les Apôtres embrasse « tout ce qui contribue à diriger saintement la vie du Peuple de Dieu et à accroître sa foi », et non pas uniquement l'Écriture. Ainsi ils affirment que dans sa doctrine, sa vie et son culte, l'Église (qui est unie au successeur de Pierre) « tend toujours à la plénitude de la vérité divine » (CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 8).

<sup>16</sup> CONGAR emploie le mot « charismatique » pour parler de l'ensemble des dons spirituels donnés par l'Esprit à l'Église.

### 1.3.1.2 La nécessité d'une interprétation ecclésiale dans la réception de la proclamation *kérygmatique* selon les documents catholiques

Les catholiques comprennent donc le *kérygme* des apôtres comme étant à la foi rappel des faits et explication de leur sens :

*Cette Tradition qui vient des Apôtres se développe dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit : grandit en effet la perception des choses et des paroles transmises, par la contemplation et l'étude qu'en font les croyants qui les gardent dans leur cœur, par la pénétration profonde des réalités spirituelles qu'ils expérimentent, par la proclamation qu'en font ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité. L'Église, à mesure que se déroulent les siècles, tend toujours à la plénitude de la vérité divine, jusqu'à ce que les paroles de Dieu reçoivent en elle leur consommation<sup>17</sup>.*

Ces paroles du Concile Vatican II maintiennent que l'Écriture ne suffit pas à nous faire connaître son sens. Il faut y ajouter la Tradition, la contemplation, et la proclamation (explication ?) qu'en font « ceux qui avec la succession épiscopale ont reçu un charisme assuré de la vérité ». Pour les catholiques, il ne s'agit pas tant de trouver l'interprétation exégétiquement correcte de tel ou tel texte biblique, que de comprendre la Bible à l'intérieur d'un cadre total dans lequel et à partir duquel s'est formée et située toute la lecture catholique de la Révélation écrite. C'est cela le sens qu'ils donnent à l'affirmation biblique qu'« aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée » (2 P 1,20). L'Écriture ne livre pas entièrement son sens par elle-même, insistent-ils, le texte a besoin de se compléter dans une interprétation donnée par l'Église sous l'action du Saint-Esprit.

Voici donc pourquoi les catholiques affirment que « la foi chrétienne n'est pas une 'religion du Livre' », et qu'ils distinguent entre la Bible (« verbe écrit et muet »), et « le Verbe incarné et vivant »<sup>18</sup>, entre les Écritures et la proclamation apostolique de l'Évangile, la *viva vox evangelii per apostolos*<sup>19</sup>. Les catholiques maintiennent que l'Écriture n'apporte pas par elle seule le sens intégral de son texte. Même lorsqu'elle est lue et interprétée grâce au témoignage intérieur de l'Esprit Saint, les catholiques soutiennent que cela ne suffit pas pour entrer dans la plénitude de l'héritage apostolique. Pour cette raison, ils enseignent que

---

<sup>17</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 8.

<sup>18</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n. 108.

<sup>19</sup> Voir Josef Rupert GEISELMANN, qui écrit que l'Écriture n'a aucune signification constitutive pour le témoignage authentique et autoritaire de l'Évangile, et ne sert qu'à soutenir et à confirmer le *kérygme* des apôtres, (*The Meaning of Tradition*, Freiburg, Herder, 1966, pp. 32-33).

l'explication de la Bible doit être donnée dans la Tradition vivante de l'Église et dans le Magistère, reconnu comme l'interprète authentique des affirmations de la Sainte Écriture et de la Tradition : « La charge d'interpréter authentiquement la parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ »<sup>20</sup>.

Les catholiques insistent sur le fait que le Magistère « n'est pas au-dessus de la parole de Dieu », mais la sert en n'enseignant « que ce qui a été transmis ». Dans son Magistère ordinaire et universel, le Pape, et des évêques en communion avec lui, doivent enseigner aux fidèles catholiques la vérité à croire comme étant divinement révélée en écoutant pieusement la parole, en la gardant religieusement, et en l'expliquant fidèlement. Le Concile Vatican II affirme qu'il est « évident que la Tradition sacrée, la Sainte Écriture et le Magistère de l'Église sont entre eux, selon le très sage dessein de Dieu, tellement liés et associés, qu'aucun d'eux n'a de consistance sans les autres, et que tous contribuent en même temps de façon efficace au salut des âmes, chacun à sa manière, sous l'action du seul Saint-Esprit »<sup>21</sup>.

Il est sans doute vrai que pour les catholiques, la communication de Dieu passe par des ministres de la Parole qui la servent et la communiquent<sup>22</sup>. Pour cette raison, ils affirment que la foi des fidèles est reçue et objectivement déterminée par la prédication de ceux qui, à la suite des apôtres, annoncent le *kérygme* de

---

<sup>20</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 10.

<sup>21</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *Dei Verbum*, n. 10.

<sup>22</sup> En réponse à la question de savoir si la prédication, ou annonce publique de l'Évangile, pourrait être attribuée aux laïcs catholiques, un texte de LEON XIII dans l'Encyclique *Sapientæ christianæ* (10 janvier 1890) a bien mis les choses au point :

De droit divin, la charge de prêcher, c'est-à-dire d'enseigner, appartient aux docteurs, c'est-à-dire aux évêques que l'Esprit-Saint a établis pour régir l'Église de Dieu... Toutefois, on doit bien se garder de croire qu'il soit interdit aux particuliers de coopérer d'une certaine manière à cet apostolat, surtout s'il s'agit des hommes à qui Dieu a départi les dons de l'intelligence avec le désir de se rendre utiles... Que chacun se souvienne qu'il peut et qu'il doit répandre la foi catholique par l'autorité de l'exemple, et de la prêcher par la profession publique et constante des obligations qu'elle impose.

Dans son exhortation post-synodale *Ecclesia en Europa*, le pape JEAN-PAUL II explique que le rôle qui revient aux laïcs dans l'annonce de l'Évangile est essentiellement celui de rendre le Christ présent dans les « vastes horizons de la politique, de la vie sociale, de l'économie, de la culture, de l'écologie, de la vie internationale, de la famille, de l'éducation, de la vie professionnelle, et du travail ». Ceci doit se faire par leur service de la vie publique et par leurs « humbles services » qui leur permettent d'annoncer la miséricorde de Dieu à ceux qui sont plongés dans la pauvreté. Le pape souligne qu'à cette fin, « il est utile d'avoir des itinéraires pédagogiques qui rendent les fidèles laïcs capables d'un engagement de foi au sein des réalités temporelles (Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1999, II, n. 41).

l'Église. Le sens intime qu'ont les fidèles de la foi n'a pas d'autonomie par rapport au Magistère qui, à leurs yeux, peut seul proclamer la règle, norme, loi, ou le « dogme » de la foi. Dire cela, c'est simplement dire que les laïcs n'ont pas d'autorité publique d'enseignement, et que s'ils « collaborent à l'apostolat hiérarchique »<sup>23</sup> leur témoignage est dérivée du magistère. De cette manière le fait que l'annonce *kérygmatisque* soit une proclamation solennelle et publique, renforce la conviction catholique qu'il ne s'agit pas d'un acte individuel et isolé, mais d'un acte profondément ecclésial<sup>24</sup>. Nous trouvons cette notion dans le catéchisme de l'Église catholique, par exemple, lorsque nous lisons que l'appel qui s'adresse à ceux qui ne connaissent pas encore le Christ et son Évangile se fait dans la « prédication de l'Église »<sup>25</sup>. Ailleurs, en parlant de la proclamation *kérygmatisque* qui fait naître la foi, ce même catéchisme affirme que « l'envoyé du Seigneur », c'est-à-dire celui qui est « mandaté à annoncer l'Évangile », a reçu par le sacrement de l'ordre « la mission et la faculté d'agir in *Persona Christi Capitis* » (« au nom du Christ-Tête en personne »)<sup>26</sup>. Cette vision des choses insiste sur le fait que le Christ, qui a choisi et envoyé les apôtres, continue, par le Saint-Esprit à choisir et appeler des personnes en vue du ministère ordonné. Selon cette interprétation, les ministres ordonnés (prêtres) représentent Jésus-Christ pour la communauté et proclament comme hérauts et ambassadeurs, donc de façon « officielle », son message de réconciliation<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> « Par son apostolat, l'Église et tous ses membres doivent donc d'abord annoncer au monde le message du Christ par leurs paroles et leurs actes et lui communiquer sa grâce. Cela s'accomplit principalement par le ministère de la parole et des sacrements. Confié spécialement au clergé, il comporte pour les laïcs un rôle propre de grande importance, qui fait d'eux les 'coopérateurs de la vérité' » (CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret *Apostolicam Actuositatem*, II, n. 6. « Là où c'est possible, les laïcs doivent être prêts, en une collaboration plus immédiate avec la hiérarchie, à remplir une mission spéciale pour annoncer l'Évangile » CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret *Ad Gentes*, III, n. 21).

<sup>24</sup> PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Paris, Pierre Téqui, VI, n. 60. Le pape JEAN-PAUL II affirme la nature ecclésiale de l'annonce apostolique lorsque dans *Ecclesia en Europa*, il écrit que « L'Évangile de l'espérance, remis à l'Église et assimilé par elle, demande que, chaque jour, on l'annonce et on en témoigne. Telle est la vocation propre de l'Église en tout temps et en tout lieu. Telle est aussi la mission de l'Église aujourd'hui en Europe » (*op.cit.*, III, n. 45).

<sup>25</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE (*op.cit.*, n.1427).

<sup>26</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *ibid.*, n. 875. Voir aussi JEAN PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Exhortation apostolique post-synodale, *Christifideles laïci*, 30 décembre 1988, Paris, Pierre Téqui, 1988, II, n. 22.

<sup>27</sup> Voir aussi, FOI ET CONSTITUTION, Conseil œcuménique des Églises, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Max THURIAN, traducteur, Paris, Éditions du Centurion, 1982, p. 60-74.

### 1.3.1.3 Le rôle des laïcs dans la proclamation *kérygmatis*que selon les documents catholiques

Cependant, il ne faut pas en conclure que les fidèles catholiques n'ont aucun rôle à jouer dans l'annonce *kérygmatis*que de la foi. Les laïcs ont occupé et occupent toujours une grande place dans l'enseignement de leurs propres enfants et de la catéchèse. Concrètement, ce sont les parents chrétiens qui ont souvent transmis la doctrine chrétienne à leurs enfants. De cette façon, ainsi que dans tous les actes qu'ils produisent qui sont fidèles à ce qu'ils ont reçu mais dans des conditions nouvelles, tous les chrétiens gardent le dépôt de la foi et la transmettent<sup>28</sup>. Les ministères hiérarchiques ont pour cela les charismes qui correspondent à leur charge pastorale et qui leur sont donnés, d'abord, par le sacrement de l'ordre, ou de la charge épiscopale. Les prêtres proclament et vivent le *kérygme* de l'Église par l'exercice public de la parole, par leurs actes liturgiques et avec l'autorité du pastorat :

*Les prêtres, malgré leurs déficiences humaines, marquent la place du Christ comme Tête du Corps : les non-chrétiens ont besoin de percevoir cette dimension essentielle de la vie de l'Église. Ils pourront comprendre par là que la charité, message essentiel des chrétiens, n'est pas une charité dont ils seraient eux-mêmes le principe, mais qu'elle est donnée d'en-haut. Les chrétiens en sont investis par le ministère de la Parole et des sacrements confiés à certains d'entre eux, par l'imposition des mains. Plus profondément encore, s'il importe que des prêtres soient aux premières lignes du travail effectif d'évangélisation, c'est pour qu'une cellule organique d'Église (donc laïcs et prêtres) puisse naître là où l'Évangile n'était pas encore connu<sup>29</sup>.*

### 1.3.2 L'Interprétation du sens de la proclamation publique de l'Évangile dans les documents protestants évangéliques

Dans la deuxième partie de notre étude, nous examinerons l'unité et la diversité du mouvement évangélique afin de voir les traits généraux qu'ont en commun les membres de ce mouvement transatlantique. Cependant nous pouvons d'ores et déjà affirmer que la priorité accordée à l'annonce de

---

<sup>28</sup> À ce sujet Maurice BLONDEL écrit : « Garder la parole de Dieu, c'est d'abord la pratiquer ; et le dépôt de la Tradition que les infidélités de la mémoire et les étroitesse de l'intelligence déformeraient inévitablement, s'il nous était livré sous une forme tout intellectuelle, ne peut être transmis, bien plus, ne peut être employé et développé, que sil est confié à l'obéissance pratique de l'amour. L'action fidèle est l'arche d'alliance, où demeurent les confidences de Dieu, le tabernacle, où il perpétue sa présence et ses enseignements » BLONDEL, *Histoire et dogme*, La Quinzaine, vol. 56, 1904, p. 437, cité dans GEISELMANN, *op.cit.*, p. 19.

<sup>29</sup> Émile MARCUS, « Les prêtres après Vatican II », in *Églises en dialogue : prêtres et pasteurs*, sous la direction de Pierre STRUVE, BEAUPÈRE, FERRIER-WELTI, Paris, Mame, 1968, pp. 142-143.



l'Évangile est sans doute une des marques essentielles et constitutives de l'identité évangélique. Cette priorité donnée à la proclamation *kérygmatisque* est communiquée aux protestants évangéliques par leurs pasteurs, par leurs leaders charismatiques, et par leurs écrivains beaucoup plus que par leurs documents officiels. Car, puisque les protestants évangéliques forment une mouvance dont les membres appartiennent à plusieurs courants et à de multiples institutions, leurs déclarations officielles, reconnues de tous, sont peu nombreuses. Dans ce qui suit nous nous appuyons sur des documents lorsque cela nous est possible, mais nous citons également ces chefs de file protestants évangéliques pour éclairer nos propos.

### **1.3.2.1 La priorité de la Bible dans la compréhension protestante évangélique de la proclamation *kérygmatisque***

Pour les protestants évangéliques, la Parole de Dieu écrite est première. Elle est *norma normans* par rapport à la tradition ecclésiastique qui est *norma normata*. Pour eux, le texte biblique est le moyen essentiel de la vie chrétienne. Ils affirment non seulement que tout le donné de foi est contenu dans l'Écriture, mais que le chrétien bénéficiant du témoignage intérieur de l'Esprit Saint, peut l'y trouver<sup>30</sup>. Les protestants évangéliques sont convaincus que l'Écriture s'atteste elle-même, qu'elle s'explique d'elle-même, qu'elle s'identifie adéquatement à la Parole de Dieu, et que grâce au témoignage intérieur de l'Esprit-Saint elle porte l'efficacité salutaire. Ils maintiennent qu'en général le sens du texte est clair mais que les conditions d'une bonne interprétation sont à la fois spirituelles et intellectuelles. Selon les protestants évangéliques l'illumination du Saint-Esprit nous est donnée à condition: 1) d'être né de nouveau<sup>31</sup>. 2). d'aborder la Bible dans un esprit d'humilité, de confiance et d'obéissance<sup>32</sup>. 3). d'associer lecture de la Bible et prière<sup>33</sup>.

Avant tout, les protestants évangéliques accordent la place prioritaire au message parce que c'est lui qui, à leurs yeux, les relie au Christ :

---

<sup>30</sup> Le principe de l'interprétation des textes bibliques affirmé par BUSHWELL dans sa théologie systématique étaye cette observation : « La règle est de permettre à ce que la Bible s'interprète elle-même dans votre esprit » (BUSHWELL J., *A Systematic Theology of the Christian Religion*, Grand Rapids, (MI), Zondervan, 1962, p. 25).

<sup>31</sup> Cf. Jn 3,3 ; 1Co 2,14.

<sup>32</sup> Cf. Jn 7,16-17 ; Ja 1,22-25.

<sup>33</sup> Cf. Mt 13,36 ; Mc 4,10. 34 ; Lc 24,45.

*Messie annoncé par les prophètes, Jésus-Christ est le centre de l'Écriture. L'Ancien Testament l'espère ; le Nouveau Testament proclame sa première venue et relance l'espérance dans l'attente de son retour. L'Écriture canonique est le témoignage divinement inspiré, et partant normatif, au Christ. Toute herméneutique, par conséquent, qui ne « focalise » pas sur le Christ historique, est inacceptable. Il faut traiter l'Écriture sainte comme ce qu'elle est essentiellement - le témoignage du Père au Fils incarné<sup>34</sup>.*

Le lien scripturaire entre les protestants évangéliques et Christ est d'autant plus important qu'ils ne font appel ni à la succession apostolique ni aux sacrements, pour se relier à Jésus-Christ<sup>35</sup>. Selon Millard ERICKSON, par exemple, puisque le christianisme est un mouvement qui se réfère à Jésus-Christ, il est logique que nous nous tournions vers lui pour voir ce qu'il faut faire et croire. « Cependant », écrit-il, « nous n'avons que peu d'informations à son sujet en dehors de la Bible. En assumant que les Évangiles sont une source fiable d'information historique, nous devons nous tourner vers eux pour savoir ce que Jésus a fait et enseigné »<sup>36</sup>. Et cela, les protestants évangéliques n'hésitent pas à le faire, car ils voient un lien indissoluble entre le Christ et l'Écriture :

*En s'authentifiant mutuellement, le Christ et l'Écriture deviennent de façon solidaire une unique source d'autorité. Le Christ interprété par la Bible et la Bible qui proclame le Christ en son centre sont, de ce point de vue, un. Du fait de l'inspiration, nous concluons : ce que l'Écriture dit, Dieu le dit. De la relation entre Jésus-Christ et l'Écriture, telle qu'elle nous est révélée, nous pouvons pareillement tirer cette proposition : ce que l'Écriture dit, le Christ le dit<sup>37</sup>.*

Aux yeux des protestants évangéliques, le lien entre Jésus-Christ et le message biblique est tellement fort qu'ils peuvent affirmer :

*La Parole de Dieu qui est devenue chair en Jésus-Christ est également devenue papier et encre dans les mots de la Bible. Les Saintes Écritures sont la voix de Dieu qui s'adresse à l'Église, la Parole « in-scripturée ». En tant que chrétiens, nous devons comprendre que la*

---

<sup>34</sup> 1<sup>re</sup> Déclaration de Chicago sur l'inerrance biblique, (28 octobre 1978), *La Revue Réformée* n° 197, 1998/1, III, B.

<sup>35</sup> Jean-Paul WILLAIME souligne le fait qu'il existe différentes façons, dans la religion, de se rapporter à un charisme fondateur et que chaque milieu religieux se caractérise par le privilège plus ou moins exclusif accordé à tel ou tel élément qui médiatise la filiation (*Sociologie des religions*, Col. *Que sais-je*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 122-125). À notre avis pour médiatiser son rapport avec Jésus-Christ, l'Église catholique privilégie l'institution (la succession apostolique) et le rite (les sacrements), tandis que les évangéliques privilégient les textes sacrés (la Bible) et les individus croyants (le témoignage personnel). Sur le transfert de la légitimité religieuse de l'institution au message dans le protestantisme voir aussi Jean-Paul WILLAIME, *La précarité protestante : Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides 1992, pp. 63-64.

<sup>36</sup> Millard ERICKSON, *The Evangelical Mind and Heart*, Grand Rapids, (MI), Baker, 1993, p. 36.

<sup>37</sup> 1<sup>re</sup> Déclaration de Chicago sur l'inerrance biblique, *op.cit.*

*Bible a la même fonction pour nous que le corps incarné du Fils de Dieu pour les disciples. Autrement dit, notre doctrine de l'Écriture n'est pas une abstraction philosophique fondée sur une notion païenne d'« inspiration », mais découle plutôt de la christologie. L'enseignement relatif au Christ peut, et doit être appliqué aussi à la Bible. Comme le Christ est une personne divine ayant deux natures, l'une divine et l'autre humaine, la Bible est la voix de Dieu à la fois divine et humaine. Ces deux natures ne se confondent pas ; elles sont liées par la voix divine qui parle dans et à travers le texte<sup>38</sup>.*

Selon cette perspective, c'est dans la Bible que nous contemplons aujourd'hui la gloire de la Parole. C'est elle qui « rend témoignage » du Christ (Jn 5,39). Ce sont les Écritures qui révèlent son message et rendent compte de son œuvre. De cette façon, la Parole de Dieu autrefois incarnée en Jésus-Christ, continue à habiter parmi nous. Autrement dit, c'est la Bible qui, pour eux, constitue la continuation historique du Christ incarné<sup>39</sup>.

### **1.3.2.2 La proclamation kérygmatisque est la responsabilité de tous les chrétiens selon les documents protestants évangéliques**

Une deuxième observation s'impose. Se basant sur les paroles de Jésus aux onze « disciples » (maqthh,j): « Toute autorité m'a été donnée... allez donc : de toutes les nations faites des disciples »<sup>40</sup>, les protestants évangéliques affirment que le Christ a officiellement envoyé tous ceux qui le suivent annoncer l'Évangile en vue d'engendrer la foi dans les cœurs et, par conséquent, convertir<sup>41</sup>. Tous les disciples ont été pourvus pour cette tâche, estiment-ils, par la présence et l'activité de l'Esprit-Saint (Actes 1,8). Ainsi, les protestants évangéliques, qu'ils soient pasteurs ou laïcs, s'estiment autorisés et pourvus pour apporter l'annonce kérygmatisque (Cf. 1 P 2,5-10). Il n'y a donc pas lieu de faire une distinction, estiment-ils, entre la

---

<sup>38</sup> G. BRAY est professeur d'histoire de l'Église à la *Samford University* (Birmingham, Alabama, États-Unis). Il est l'auteur de *The Doctrine of God* (Leicester: IVP, 1993) et, plus récemment, d'un ouvrage magistral, *Biblical Interpretation Past and Present* (Leicester: Apollos, 1996). Ce texte a été traduit de *Evangel*, la revue de Rutherford House (Edimbourg, printemps 1989), par Alison WELLS.

<sup>39</sup> Pour une étude plus détaillée de la façon dont les protestants évangéliques comprennent le rôle des Écritures saintes voir Appendice B.

<sup>40</sup> Cf., Mt 28,16-20.

<sup>41</sup> ERICKSON (*op.cit.*, p. 1052) ; Wayne GRUDEM, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids (MI), Zondervan Publishing House, [1994], 2000, p. 868. Dans leur *Déclaration d'Amsterdam 2000*, les évangéliques précisent, à ce sujet, qu'ils ont reçu « le mandat de proclamer la bonne nouvelle de l'amour et du pardon de Dieu à tous, de faire des disciples, de baptiser et d'enseigner tous les peuples » (DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV., n. 1).

proclamation de l'Évangile faite par un pasteur de l'Église et l'annonce de Jésus-Christ que les autres fidèles sont appelés à faire dans leur entourage.

Ceci étant, les protestants évangéliques reconnaissent que l'Église est constituée par le Saint Esprit à travers une diversité de dons et de ministères<sup>42</sup>. Ces charismes sont distribués universellement dans l'Église par l'Esprit « à chacun... comme il [l'Esprit] veut » (1 Co 12,11). Ainsi, selon l'interprétation évangélique, c'est l'Esprit qui agit premièrement, et de sa propre initiative, pour distribuer ses charismes. Cela ne dépend ni de l'Église, ni de ses actions<sup>43</sup>. Parmi ces charismes il y en a qui sont en lien plus spécifiquement avec la proclamation *kérygmaticque* (Cf. 1 Co 14,3). Or, si dans les milieux charismatiques l'on souligne les charismes « extraordinaires » tel le parler en langues, le don de guérison et le don de prophétiser, dans les milieux évangéliques non-charismatiques on valorise avant tout les charismes qui sont en lien avec l'annonce *kérygmaticque*, celui d'apôtre<sup>44</sup>, d'évangéliste<sup>45</sup>, le don d'enseigner<sup>46</sup>, et celui d'exhorter<sup>47</sup>. Les milieux protestants évangéliques affirment que ces dons peuvent être donnés par l'Esprit Saint à n'importe quel croyant qui a la responsabilité d'utiliser les charismes qu'il reçoit pour le bien de tous et pour l'édification de l'Église. Il incombe à la communauté tout entière de reconnaître la validité du ministère de l'individu selon les fruits qu'il produit. Ainsi, l'Église vit d'une dynamique qui ne vient pas d'elle-même. Ce n'est pas elle qui décide qui fera quoi, et, dans ce sens, elle ne « s'organise » pas. Son rôle consiste à

---

<sup>42</sup> Rm 12,6-8; 1 Co 12,4-11; Éph 4,11; 1 P 4,11.

<sup>43</sup> Le théologien évangélique croate, professeur à *Fuller Theological Seminary*, Miroslav VOLF note à ce sujet que : « Le charisme est immédiat, et non pas sujet des actions de l'Église, tandis que l'office ecclésial peut être transmis de façon sacramentelle » (*After Our Likeness : The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids, (MI), Eerdmans, 1998, p. 232).

<sup>44</sup> « apôtre » dans ce cas veut désigner celui qui est pourvu par l'Esprit Saint pour une activité missionnaire (Cf. Éph 4,11 ; Ac 14,14 ; Rm 16,7).

<sup>45</sup> « évangéliste » dans ce cas veut désigner celui qui est pourvu par l'Esprit Saint pour transmettre la bonne nouvelle de l'Évangile à d'autres (Cf. Éph 4,11 ; Ac 21,8 ; 2 Tm 4,5). « Tous les chrétiens sont appelés à jouer leur rôle pour accomplir le grand ordre de mission de Jésus, mais certains croyants ont reçu un appel particulier et un don spirituel pour communiquer le Christ et pour conduire d'autres à lui. Nous appelons ces derniers des évangélistes, comme le fait le Nouveau Testament » (DECLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, « Définition de termes clés », n. 12).

<sup>46</sup> Éph 4,11 ; Rm 12,7 ; 1 P 4,11.

<sup>47</sup> Rm 12,7.

reconnaître certains de ces ministères publiquement afin de les rendre plus effectifs<sup>48</sup>. Ainsi, les protestants évangéliques soutiennent que la structure de l'Église est pneumatologique parce qu'elle reflète la souveraineté de l'Esprit dans sa distribution des charismes<sup>49</sup>. Ceci étant, les protestants évangéliques maintiennent que « L'Évangile tout entier doit être proclamé par l'Église tout entière. La totalité du peuple de Dieu est appelée à prendre part à l'œuvre d'évangélisation », tout en reconnaissant que « sans l'Esprit de Dieu, tout effort est vain »<sup>50</sup>.

### 1.3.2.3 L'immutabilité du *kérygme* selon les documents protestants évangéliques

Les protestants évangéliques insistent aussi sur le fait que le *kérygme* ne varie guère. Il est ce qu'il est. L'événement, l'initiative de Dieu sont ce qu'ils sont, et il n'est que de les dire. Il n'y a pas tant à se préoccuper d'adapter le *kérygme*, que de le dire nettement<sup>51</sup>. Ce n'est pas le message *kérygmatic* qui s'adapte aux besoins nouveaux de telle époque historique, mais c'est chaque époque historique qui trouve en lui, immuable qu'il est, des aspects toujours nouveaux satisfaisant ses désirs divers<sup>52</sup>. Les quelque 10 000 évangélistes, théologiens, stratèges missionnaires et responsables d'Église, venant de plus de 200 pays, qui se sont rassemblés à Amsterdam en l'an 2000 à l'invitation du Dr Billy GRAHAM, pour « écouter, prier,

---

<sup>48</sup> « Le ministère spécifique des pasteurs et des docteurs est de mener le peuple (*laos*) de Dieu à la "perfection en Christ" (Col 1.28) et de le former pour le service de Dieu (Eph 4.11-12). Les pasteurs n'ont pas à monopoliser les ministères mais plutôt à les multiplier en encourageant les autres à faire usage de leurs dons et en formant les disciples à en faire d'autres. La domination des clercs sur les laïcs a été un grand mal dans l'histoire de l'Église. Elle a dépouillé les uns et les autres du rôle que Dieu leur avait assigné ; elle a produit le surmenage pastoral, a affaibli l'Église et freiné la diffusion de l'Évangile. Cette domination est de plus fondamentalement anti-biblique. Nous donc, qui depuis des siècles avons insisté sur le "sacerdoce de tous les croyants", nous insistons aujourd'hui sur le ministère de tous les croyants » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 6).

<sup>49</sup> VOLF, *op.cit.*, p. 232.

<sup>50</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 4.

<sup>51</sup> Tout en reconnaissant le fait qu'il faut comprendre le contexte sociétal dans lequel l'Évangile doit être proclamé, les protestants évangéliques soulignent que leur mission est de « prêcher l'Évangile tout entier, c'est-à-dire l'Évangile biblique dans sa plénitude » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *ibid.*, n. 1). Et ils expliquent : « Il nous faut proclamer hardiment cette Bonne Nouvelle, partout où cela est possible, dans l'église et dans les lieux publics, à la radio et à la télévision, ou en plein air. Cette Bonne Nouvelle est, en effet, la puissance de Dieu pour le salut ; et c'est notre devoir de la faire connaître » (*Ibid.*, n. 2).

<sup>52</sup> Lewis A.DRUMMOND, *The Word of the Cross: A Contemporary Theology of Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1992, pp. 214-216.

louer et discerner la sagesse de l'Esprit Saint en vue de la tâche inachevée de l'évangélisation mondiale » disent, à ce sujet :

*Influencés par le rationalisme, le sécularisme et l'humanisme modernes (la modernité), les intellectuels occidentaux ont, pour une grande part, réagi par le refus relativiste de l'existence d'une quelconque vérité absolue universelle (la postmodernité). Ce refus influence la culture populaire du monde entier. En opposition à cela, l'Évangile (qui est la parole faisant autorité du seul Dieu vivant et vrai) se présente à tous, en tout lieu et en tout temps, comme la vérité sous trois acceptions: ses déclarations sont vraies quant aux faits, par opposition à ce qui est faux; elle nous place constamment face à la réalité, opposée à l'illusion; et elle nous présente Jésus-Christ, le co-Créateur, le Rédempteur et le Seigneur du monde, comme la Vérité (c'est-à-dire la seule Personne dans l'univers qui soit réelle et accessible, qui fasse autorité, qui dise la vérité et qui soit digne de confiance), que nous devons tous reconnaître. On laisse entendre que toute forte affirmation de l'existence d'une vérité unique pour tous est inéluctablement oppressive et agressive. Cependant l'Évangile nous met en présence d'un être qui, bien que Dieu, est devenu homme et s'est identifié à ceux qui étaient dans les liens du péché pour les libérer de son esclavage. Cet Évangile de Dieu est à la fois vrai pour tous et libère véritablement. Il convient donc de le recevoir avec confiance, sans douter<sup>53</sup>.*

Le théologien John STOTT, résume la position des protestants évangéliques lorsqu'il insiste sur le fait que nous n'avons pas le droit d'altérer l'Évangile des apôtres : « Notre rôle consiste plutôt à le conserver comme de bons gérants, à le proclamer comme de bons hérauts, à le défendre comme de bons avocats »<sup>54</sup>.

À ce point de notre étude une note d'explication s'impose. Pour des raisons historiques, bon nombre de protestants évangéliques se méfie de la tradition patristique de l'Église en particulier et du christianisme post-apostolique en général. D'une façon générale, les protestants évangéliques reconnaissent la pureté de l'Église ancienne qui représente, pour eux, dans l'histoire un moment privilégié. Les Apôtres et autres chrétiens du premier siècle ont su préserver intact et prêcher fidèlement le message évangélique originel, estiment-ils, mais par la suite la foi de l'Église a été corrompue par l'adhésion aux rites et aux pratiques qui étaient étrangers au Nouveau Testament.

---

<sup>53</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, n. 4 (Cf. Rm 15,16 ; Ga 1,7,2,14 ; 1 Co 9,12 ; 2 Th 1,8 ; Jn 8,31-32).

<sup>54</sup> John STOTT, *Le chrétien à l'aube du XXIe siècle*, Québec, La Clarière, 1995, Vol. 1, p. 174.

### 1.3.2.4 La prédication comme annonce *kérygmatis*que de l'Évangile selon les documents protestants évangéliques

Si les évangéliques insistent sur le caractère inaltérable du message qu'ils ont à communiquer, ils soulignent également que la meilleure façon de le transmettre est la prédication. Canon WEBSTER exprime leur conviction lorsqu'il affirme : « Tout comme normalement, un jeu est fait pour être joué, l'Évangile est fait pour être prêché »<sup>55</sup> Certains évangéliques vont jusqu'à avancer que l'Évangile proclamé par la prédication est plus puissant que l'Évangile lu<sup>56</sup>. Cependant, la plupart des évangéliques soutient que c'est l'Évangile qui est proclamé, plutôt que la proclamation de l'Évangile, qui touche les vies. « Ultimement », écrit Bryan CHAPEL, président de *Covenant Theological Seminary*, « la prédication accomplit ses buts spirituels, non pas à cause des capacités du prédicateur, mais grâce à la puissance de l'Écriture proclamée »<sup>57</sup>.

Ceci dit, force est de constater que les pasteurs évangéliques suggèrent souvent aux membres de leurs Églises de témoigner de leur foi, en invitant les gens non-croyants à les accompagner au culte. Car ils estiment que c'est au culte que les individus peuvent entendre une présentation de l'Évangile dans sa forme la plus persuasive<sup>58</sup>. De plus, c'est à l'Église que les pécheurs seront entourés par une communauté croyante.

Un livre récent qui analyse les Églises nord-américaines qui sont en train de grandir par leurs efforts dans l'évangélisation des non-croyants est intitulé *Effective Evangelistic Churches*, écrit par Thom RAINER. Dans

---

<sup>55</sup> Cité dans Michael CASSIDY, "The Nature of Evangelism", *The New Face of Evangelicalism*, C. René PADILLA, éd., London, Hodder and Stoughton, 1967, p. 79. L'association fréquente de la Parole avec la vie et l'attribution qui lui est faite d'efficacité salvifique (Jn 6,63.68 ; 1 Th 2,13 ; 2 Tm 1,10 ; Jc 1,21, etc), convainc bon nombre de protestants évangéliques que l'Esprit-Saint dynamise la Parole prêchée qui, elle, produit la nouvelle naissance (Cf. Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000, pp. 260-261). Le théologien évangélique Alfred KUEN semble tenir cette position lorsqu'il affirme que : « La Parole de Dieu nous donne la vie (Mt 4,4 ; Jn 20,31 ; Ja 1,18 ; 1 P 1,23 ; Ro 10,5) » (KUEN, *Baptisé et rempli de l'Esprit*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 1993, p. 15).

<sup>56</sup> Par exemple, voir Haddon W. ROBINSON, *Biblical Preaching*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1980, p. 17.

<sup>57</sup> Bryan CHAPEL, *Christ-Centered Preaching*, Grand Rapids, (MI), Baker Books, 1994, p. 18.

<sup>58</sup> Thom RAINER affirme qu'en réalité la majorité des conversions a lieu en dehors du culte du dimanche, et que c'est lors du culte que les nouveaux adeptes font la déclaration publique de leur conversion (*Effective Evangelistic Churches*, Nashville, [TN], Broadman & Holman Publishers, 1997, p. 114).

ce livre, RAINER rapporte les résultats de son étude de 576 Églises, dont l'assistance au culte dominical varie de soixante à six mille personnes, et qui ont un taux annuel de croissance par la conversion des individus d'au moins une personne pour vingt membres. RAINER affirme que la prédication, qui vise la conversion des individus, joue un rôle majeur dans toutes les Églises évangéliques qu'il a étudiées. Dans plus de 90 pour cent des cas, les répondants ont affirmé que la prédication, plus que la liturgie ou les services de l'Église, était à la base de la conversion religieuse des nouveaux adeptes<sup>59</sup>. Cependant, si nous sommes entrés dans autant de détails au sujet de ce mode d'évangélisation, ce n'est pas uniquement parce qu'il est très répandu. Il est aussi important, pour notre étude, de noter que cette façon d'évangéliser reflète le modèle historique de l'évangélisation de masse, et des réunions de réveil nord-américains et français<sup>60</sup>.

À l'exemple des prédicateurs de masse, les protestants évangéliques conçoivent l'évangélisation essentiellement comme la proclamation du *kérygme*, le « noyau irréductible » de la foi biblique<sup>61</sup>. Ce noyau comprendrait : la reconnaissance de la perte de l'homme, la foi en la mort et la résurrection du Christ et la conviction que, grâce à lui, le péché est expié et le pécheur justifié. Cette proclamation devait être directe et sans concessions. Elle doit « annoncer maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir » (Cf. Ac 17.30). Les évangéliques maintiennent qu'il leur faut « proclamer hardiment cette Bonne Nouvelle, partout où cela est possible, dans l'église et dans les lieux publics, à la radio et à la télévision, ou en plein air »<sup>62</sup>. C'est cela leur « vocation », car « Cette Bonne Nouvelle est, en effet, la puissance de Dieu pour le salut ; et c'est notre devoir de la faire connaître. Nous devons annoncer

---

<sup>59</sup> RAINER, *ibid.*, p. 50.

<sup>60</sup> John WALSH, "Methodism and the Origins of English-Speaking Evangelicalism", in *Evangelicalism*, NOLL Mark A., BEBBINGTON David W., RAWLYK George A., éd. New York (NY), Oxford University Press, 1994, pp. 19-37. Notons que les assemblées évangéliques de type « Églises libres » sont toutes, à des degrés divers, tributaires du mouvement de Réveil qui a touché le protestantisme français, par vagues successives, au XIX<sup>e</sup> siècle (Cf. Sébastien FATH, « Réveil et petites Églises », *Bulletin Sociologie et Histoire du Protestantisme Français*, octobre-novembre-décembre 2002, p. 1116 et Claude BATY, *Les Églises évangéliques libres 1849-1999*, Valence, Ligue pour la lecture de la Bible, 1999, pp. 14-15).

<sup>61</sup> Jack SHEPHERD parle d'un « noyau irréductible » de la foi biblique dans « Mission et syncrétisme », cité dans Ian RUTTER, « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », thèse soutenue le 11 octobre 2004, Université Marc-Bloch, Strasbourg., p. 143.

<sup>62</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 2.



fidèlement la vérité que Dieu a révélée dans la Bible... »<sup>63</sup>. Ainsi, les protestants évangéliques estiment qu'ils ont à « proclamer le Christ jusqu'à ce qu'il vienne »<sup>64</sup>, car, « il nous a été ordonné d'aller jusqu'aux extrémités de la terre pour y porter l'Évangile, et nous avons la promesse que la fin du monde viendra seulement lorsque nous aurons accompli notre tâche »<sup>65</sup>. La proclamation du Christ est donc, pour les protestants évangéliques, « une tâche urgente », car, « nous ignorons combien de temps il nous reste. Il n'y a en tout cas pas de temps à perdre »<sup>66</sup>.

## 1.4 Conclusions

Notons, en ce début de notre étude, que l'Église catholique, tout comme les membres de la mouvance évangélique, affirme que l'Église a reçu la mission de proclamer publiquement et solennellement le salut qui est proposé à tous les hommes en Jésus-Christ. Cependant, les catholiques et les protestants évangéliques ne soulignent pas les mêmes éléments bibliques qui se rattachent à cette proclamation.

En somme, nous constatons que lorsque les catholiques et les protestants évangéliques contemplent l'importance de l'acte de proclamation dans la transmission de l'Évangile, les premiers mettent en avant l'autorité de celui qui le proclame dans la plénitude de la tradition ecclésiale, et les derniers l'autorité de ce qui est proclamé dans « toute sa pureté originelle »<sup>67</sup>. Si, pour les catholiques, la puissance de l'Esprit Saint se manifeste dans la proclamation de l'Évangile, cela résulte du fait que celui qui l'annonce a été mandaté et envoyé par le Seigneur Jésus principalement grâce au sacrement de l'Ordre, et du fait que l'annonce se fait en Église. Cette proclamation *kérygmaticque* n'a pas pour but la conversion des non-croyants, car l'assemblée dominicale catholique est, théoriquement, réservée aux membres-communiant de l'Église et n'a pour ainsi dire jamais eu la fonction que lui accordent certains évangéliques d'être un lieu

---

<sup>63</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 2 & 3.

<sup>64</sup> Tel a été le thème de Lausanne II qui a réuni en juillet 1989 plus de 3000 participants d'environ 170 pays et qui a publié le Manifeste de Manille.

<sup>65</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, Conclusion.

<sup>66</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *ibid.*

<sup>67</sup> Par exemple, même lorsque le pape PAUL VI insiste sur l'importance de l'inaltérabilité du message dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, il parle « du contenu de la foi catholique » et insiste sur le fait que celui-ci « doit rester le contenu de la foi catholique tel que le Magistère ecclésial l'a reçu et le transmet » (PAUL VI, *op.cit.*, n° 65).

d'évangélisation des non-croyants. Les catholiques affirment qu'il n'y a pas d'annonce *kérygmatisque* sans Écritures saintes<sup>68</sup>, cependant pour eux cette proclamation ne peut pas être réduite à de simples expressions verbales ou textuelles, car elle est également composée des réalités qui forment la vie historique de l'Église : la réalité des sacrements, de la présence christique dans l'Eucharistie par l'Esprit, de la communion des saints.

Si, pour les protestants évangéliques, la prédication de l'Évangile aboutit à la conversion des gens, ceci est le fruit de l'œuvre de l'Esprit Saint qui travaille les cœurs en lien avec la Parole de Dieu qui est annoncée clairement et sans détour. Ils estiment que l'Écriture inspirée par le Saint-Esprit est souveraine et pleinement suffisante pour juger toute doctrine et toute expérience religieuse. Les protestants évangéliques pensent que l'« unique foi apostolique » nous est parvenue par le Nouveau Testament et que ce message central des Écritures, c'est-à-dire la bonne nouvelle du salut par la foi au Christ crucifié, est une vérité limpide et accessible à tous dans la Bible. Alors la prédication de la Parole de Dieu est centrale dans leur vécu ecclésial :

*S'il est vrai, comme l'a déclaré Jésus, que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu (Mt 4,4 ; De 8,3), c'est également vrai pour les Églises. Les Églises naissent, vivent, se développent et s'épanouissent grâce à la Parole de Dieu. Sans elle, elles stagnent et dépérissent. Le banc de l'église ne peut s'élever plus haut que la chaire ; l'assistance qui remplit l'église est souvent un reflet de celui qui monte en chaire. Telle est en tout cas la leçon tirée de l'histoire. « N'est-il pas évident, interroge Martyn Lloyd JONES, que les périodes de décadence de l'histoire de l'Église coïncident toujours avec les périodes de déclin de la prédication ? » Je suis sûr qu'il avait raison<sup>69</sup>.*

Qu'est-ce que cette étude du sens donné à la proclamation par ces deux familles chrétiennes nous révèle de leurs visions du monde ? Tout d'abord, en ce qui concerne les catholiques, puisque la proclamation ne peut pas être séparée de la Tradition vivante de l'Église et des ministres de la Parole, qui par le sacrement des Ordres la servent et la communiquent, nous pouvons déjà sentir l'orientation communautaire et hiérarchique de leur perception de la réalité. La vision catholique du monde, révélée dans leurs documents, croit aux relations communales avec Dieu, et aux marches ascendantes d'autorité et du pouvoir. Nous verrons plus loin dans notre étude jusqu'à quel point les catholiques français demeurent communautaires et reconnaissent l'autorité de la hiérarchie de l'Église malgré les transformations qui ont eu lieu dans les

---

<sup>68</sup> GEISELMANN, *op.cit.*, p. 23.

<sup>69</sup> STOTT, *op.cit.*, p. 199.

mentalités contemporaines. Mais force est de constater que la façon dont les catholiques comprennent la proclamation du kérygme souligne la médiation de la communauté croyante et hautement structurée dans la rencontre personnelle avec Dieu.

La place que les protestants évangéliques donnent à la Bible dans leur proclamation *kérygmaticque* révèle une discontinuité entre l'histoire du salut et l'histoire humaine selon leur vision du monde. Il s'agit, à leurs yeux, d'un message « supra culturel », c'est-à-dire au-dessus d'une culture humaine qu'ils voient comme opposée au Christ. Selon cette optique les valeurs de ce monde tendent à promouvoir la créature déchue, elles ont le pouvoir de justifier le péché humain et le rendre désirable. Ainsi, le 'monde' est vu comme le contexte culturel et sociétal dans lequel l'aliénation des hommes par rapport à Dieu est institutionnalisée et normalisée. La vision protestante évangélique exige que l'on rompt avec les coutumes de ce monde, et entre dans une nouvelle communauté érigée selon la Bible. La Déclaration d'Amsterdam 2000 précise à ce sujet que s'il est vrai que Dieu « sauve les personnes dans leur propre culture », toutes les cultures humaines sont « en partie façonnées par le péché », et que « la Bible et son Christ constituent sur des points clés une contre-culture pour chacune d'elles »<sup>70</sup>. C'est pour cela que la vision protestante évangélique voit Christ comme étant le convertisseur des hommes, de leurs cultures, et de leurs sociétés. Ils mettent l'accent sur la puissance créatrice et rédemptrice de Dieu dans l'histoire humaine, marquée par les interactions dramatiques entre Dieu et l'humanité caractérisées par la rupture, la conversion et la transformation.

Les documents que nous avons regardés n'ont pas déterminé ces éléments des visions du monde catholique et protestante évangélique. Ils reflètent plutôt ces deux perceptions de la réalité qui ont émergé à travers les expériences particulières de ces deux familles chrétiennes. Aucune autre façon d'interpréter le monde ne leur semblait raisonnable. Aucune autre interprétation ne leur permettait de comprendre leurs expériences à la lumière de la Parole de Dieu.

Dans le chapitre qui suit nous examinerons comment les protestants évangéliques et les catholiques comprennent la notion de « l'annonce d'une bonne nouvelle » exprimée par le verbe néotestamentaire « *euggelishain* ». Cette étude nous permettra de souligner d'autres compréhensions théologiques et

---

<sup>70</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, n. 7.

bibliques divergentes qui se trouvent au cœur de la foi chrétienne et qui structurent ces deux « univers de foi ».

## CHAPITRE 2

### LE SENS DONNE A L'EVANGELISATION

En 2004 la Fédération Évangélique de France a publié un livret intitulé : « Liberté de conscience, Liberté d'expression : Communiquer l'Évangile en France aujourd'hui, est-ce légitime ? » Dans ce livret, les auteurs affirment que la composante du protestantisme dit évangélique est en pleine expansion parce que ses membres sortent spontanément de leurs églises et des temples pour présenter à leurs concitoyens le message biblique. Cette vision d'une mobilisation spontanée des protestants évangéliques en vue de l'évangélisation de leurs concitoyens est sans doute trop réductrice et naïve. Cependant, le célèbre leader protestant évangélique nord-américain, Billy GRAHAM, exprime leur conviction fondamentale et mobilisatrice :

*Il est toujours de première urgence de récolter des âmes par l'évangélisation. Le destin des hommes et des nations est sans cesse en train d'être décidé. Chaque génération joue un rôle stratégique. Nous ne sommes pas responsables pour les générations antérieures, et nous ne pouvons pas porter l'entière responsabilité pour celle qui vient ; mais nous sommes face à la génération actuelle. Dieu nous tiendra responsables pour la façon dont nous assumons nos responsabilités face à notre époque<sup>1</sup>.*

---

<sup>1</sup> GRAHAM Billy, *Quote Unquote*, éd. CORY Lloyd, Wheaton (IL), Victor Books, 1977, p. 102, notre traduction.

## 2.1 Introduction

Dans ce chapitre nous verrons que la définition donnée à l'évangélisation par les catholiques est beaucoup plus nuancée que celle des protestants évangéliques. Elle incorpore l'idée théologique de la « représentativité » de Jésus-Christ qui, de par son incarnation, sa vie et sa mort, serait venu restaurer l'image de Dieu dans tous les hommes et leur apporter le salut. La différence entre la façon dont ces deux familles chrétiennes définissent l'évangélisation révèle une dissemblance profonde dans leurs « visions du monde », c'est-à-dire, dans la manière dont elles répondent aux mêmes interrogations qui sont au cœur des préoccupations religieuses : Quel est le but de la vie dans ce monde ? Pourquoi est-ce que j'existe ? Comment ma vie dans ce monde se terminera-t-il ?

## 2.2 Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot *euaggélizo*, et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques

Dans le Nouveau Testament, le mot εὐαγγέλιον *euaggelion* « évangile », la Bonne Nouvelle, est assez fréquent<sup>2</sup>, encore qu'on ne le rencontre ni chez Luc, ni chez Jean. Mais il revient fréquemment chez l'apôtre Paul. Sa signification est très riche et très concrète<sup>3</sup>. Le verbe εὐηγγελίσθην *euaggelisthain* (« annoncer une bonne nouvelle ») est très fréquent dans le Nouveau Testament. Parfois nous lisons que les disciples ont tout simplement annoncé l'Évangile<sup>4</sup>. À d'autres occasions, le texte dit qu'ils ont annoncé l'Évangile à quelqu'un<sup>5</sup>. Parfois ceux qui écoutent sont l'objet du verbe, et l'on dirait que les apôtres ont

---

<sup>2</sup> Nous trouvons le mot *euaggelion* soixante-quatorze fois dans le texte du Nouveau Testament. Nous le trouvons 60 fois dans le corpus paulinien, dont 48 fois dans les lettres généralement attribuées à l'apôtre lui-même, 8 fois dans l'évangile de Marc, 4 fois dans l'évangile de Matthieu, 2 fois dans les Actes des Apôtres pour désigner l'évangile de Paul, une fois dans la première épître de Pierre et une fois dans l'Apocalypse. François VOUGA, professeur de Nouveau Testament à la *Kirchliche Hochschule/Bielefeld* affirme que avant Paul et Marc, le mot « évangile » ne semble pas avoir été employé dans un sens religieux (*Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2001, pp. 34-35).

<sup>3</sup> Michael GREEN, *Evangelism in the Early Church*, Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1970, pp. 59-68.

<sup>4</sup> Actes 14,7. Dans ce cas, le mot « évangile » semble suffire, comme si le sens du mot était communément connu du destinataire de cette lettre de Luc.

<sup>5</sup> Rm 1,15.

« évangélisé » quelqu'un<sup>6</sup>. Mais le plus souvent, le contenu de leur message est suggéré par les mots qui accompagnent le verbe *euaggelisthain*. Par exemple, nous lisons que les disciples ont « proclamé la Bonne Nouvelle » de « l'Évangile »<sup>7</sup>, ou de « la foi »<sup>8</sup>. Plus spécifiquement, ils annonçaient la Bonne Nouvelle du « Règne de Dieu »<sup>9</sup> et du « nom de Jésus »<sup>10</sup>.

Le lien entre la personne de Jésus-Christ et la « Bonne Nouvelle » est fait dans de nombreux textes. À Antioche de Pisidie, par exemple, nous trouvons l'apôtre Paul et ses compagnons qui annoncent la bonne nouvelle qu'en Jésus-Christ Dieu a pleinement accompli la promesse faite aux pères<sup>11</sup>. Nous lisons qu'ils annonçaient la bonne nouvelle de la paix par Jésus-Christ<sup>12</sup>, de sa seigneurie<sup>13</sup>, de sa croix<sup>14</sup>, de sa résurrection<sup>15</sup>, ou simplement de Jésus lui-même<sup>16</sup>. Ce lien entre la Bonne Nouvelle et Jésus-Christ était tellement fort que, quelle que soit l'image d'Ancien Testament évoquée pour interpréter Jésus-Christ, les premiers prédicateurs de la bonne nouvelle n'avaient qu'un seul sujet, Jésus-Christ. C'était ceci leur seule parole, l'unique message qu'ils publiaient avec autant de persévérance partout où ils allaient<sup>17</sup>.

---

<sup>6</sup> Par exemple, dans Actes 14,21.

<sup>7</sup> 1 Co 15,1 « τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν » ; 2 Co 11,7 « εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν » ; Ga 1,8.11 « εὐαγγελίζεται [ὑμῖν] παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν ».

<sup>8</sup> Ga 1,23 « εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ».

<sup>9</sup> C'est Jésus qui annonce cette Bonne Nouvelle que le Règne de Dieu, attendu pour l'avenir, arrive à l'occasion de sa prédication: Mt 2,23; 9,35; 11,5; 24,14; Mc 1,14; Luc 4,18-43; 7,22; 8,1; 16,16. Puis, ce sont Philippe (Ac 8,12), Pierre (Ac 10,36) et Paul (Ac 13,32) qui proclament la Bonne Nouvelle du Règne de Dieu.

<sup>10</sup> Actes 8,12 « εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ».

<sup>11</sup> Actes 13,32-33.

<sup>12</sup> Actes 10,36.

<sup>13</sup> Actes 11,20.

<sup>14</sup> 1 Co 15,1-3.

<sup>15</sup> Actes 17,18 ; 1 Co 15,4.

<sup>16</sup> Actes 8,35.

<sup>17</sup> Actes 8,4 ; 15,35.

## 2.2.1 L'interprétation du sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans les milieux catholiques

S'il est vrai que dans la tradition catholique on parle souvent de l'Évangile, l'emploi du mot « évangélisation » date d'une époque encore récente<sup>18</sup>. Les catholiques semblent préférer le langage du « témoignage ». René LATOURELLE constate, par exemple, qu'« Avec Vatican II, il se produit une irruption massive de la terminologie du témoignage »<sup>19</sup>, terme qui est employé pour désigner « l'ensemble de l'activité évangélisatrice de l'Église »<sup>20</sup>. Ceci étant, le choix du vocabulaire est souvent révélateur. Dans le décret *Ad Gentes*, du Second Concile du Vatican, les mots « Évangile » et « évangélisation » sont employés fréquemment, tandis que le mot « évangélisation » ne figure que peu dans les autres documents conciliaires<sup>21</sup>. Dans une thèse de doctorat non-publiée, le théologien évangélique, John NYQUIST, compte plus de trente références au terme « évangélisation » dans l'ensemble des documents du Concile si l'on rajoute un certain nombre d'autres phrases équivalentes ou semblables ». Mais il conclut son analyse en écrivant : « Les documents de Vatican II n'offrent nulle part une définition précise de l'évangélisation »<sup>22</sup>. Il semble que le Concile n'a rien voulu définir dans ce domaine<sup>23</sup>, cependant des termes analogues, proches du langage biblique, sont utilisés fréquemment dans l'ensemble des documents du Concile, si bien qu'il est possible d'obtenir une définition générale de l'évangélisation et de cerner les objectifs de la mission.

---

<sup>18</sup> Selon le jésuite M. DHAVAMONY, le terme « évangélisation » ne s'emploie couramment, dans le monde catholique, que depuis Vatican II et surtout avec le Synode des Évêques de 1974. Cf. DHAVAMONY, *Évangélisation*, Rome, Università Gregorianna Editrice, 1975, p. ix.

<sup>19</sup> René LATOURELLE, « Évangélisation et témoignage » in *Évangélisation*, M. DHAVAMONY, éd., Rome, Università Gregorianna Editrice, 1975, pp. 77-110, (citation p. 77).

<sup>20</sup> LATOURELLE, *ibid.*, p. 81.

<sup>21</sup> Pour s'en convaincre, il suffit de regarder « Évangélisation » dans la Table Analytique des documents. Le mot « évangélisation » se trouve dans de nombreux paragraphes d'*Ad Gentes* : par exemple, AG n. 6, 14, 17, 20, 23, 27, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 40. Il n'apparaît que six fois dans AA n. 2, 6, 19, 20, 26, 31 et une seule fois dans GS n. 44.

<sup>22</sup> John NYQUIST, *The uses of the New Testament as illustrated in missiological themes within selected documents of the Second Vatican Council*. Dissertation. Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield (IL), 1991, p. 60. Cf. sa discussion, pp. 59-66.

<sup>23</sup> Selon D. GRASSO, « *Evangelizzazione. Senso di un termine* » in *Évangélisation*, M. DHAVAMONY, éd., Rome, Università Gregorianna Editrice, 1975, pp. 21-48.



## 2.2.2 Le sens de l'évangélisation dans les documents conciliaires

Notons tout d'abord que le décret *Ad Gentes* (promulgué le 7 décembre 1965) ne précise jamais qui est destinataire de l'évangélisation<sup>24</sup>. Le décret emploie fréquemment le terme « non-chrétiens », sans le définir<sup>25</sup>. Cependant *Ad Gentes* affirme avec force que l'activité évangélisatrice de l'Église ne cesse jamais et qu'elle a le devoir de continuer à « prêcher l'Évangile à tous ceux qui sont encore au dehors » (AG n. 15). Car « Il faut que tous se convertissent au Christ connu par la prédication de l'Église, et qu'ils soient incorporés par le Baptême à Lui et à l'Église, qui est son Corps » (AG n. 7).

Évangéliser, selon la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* (promulgué un an avant le décret *Ad Gentes*), c'est « annoncer l'Évangile » (LG n. 1), « évangéliser les pauvres » (LG n. 8) ; « rendre partout témoignage au Christ, et, à qui le demande, rendre compte de l'espérance de la vie éternelle » (LG n. 10) ; « professer publiquement la foi reçue de Dieu par l'Église... répandre et défendre la foi par la parole et les œuvres, comme de véritables témoins du Christ » (LG n. 11) ; « Annoncer la vérité qui sauve... prêcher l'Évangile » (LG n. 17). Comme nous l'avons constaté plus haut, les évêques en particulier, sont chargés « d'enseigner à toutes les nations et de prêcher l'Évangile... afin que par la foi, le baptême et l'observance des commandements, tous les hommes parviennent au salut » (LG n. 24). *Lumen Gentium*, tout comme les autres documents conciliaires, est imprégné de l'idée du langage de proclamation et d'annonce, de témoignage, et de défense de la foi.

Les théologiens catholiques soulignent le fait que Vatican II a marqué un changement dans la façon dont le côté pastoral de l'annonce de l'Évangile est vécu dans l'Église. Les documents du Concile affirment qu'il ne

---

<sup>24</sup> René LAURENTIN observe que si avant le Concile Vatican II le terme évangélisation était utilisé pour désigner la première annonce de l'Évangile, son sens se trouve élargi par le Concile pour désigner « tout ministère de la parole ». Ainsi le mot évangélisation en vint à remplacer ce qu'on appelait auparavant « l'apostolat missionnaire » (*L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris, Éditions du Cerf, 1975, p. 16).

<sup>25</sup> Dans son étude magistrale sur l'outil institutionnel canonique, mis au service de la mission dans l'Église catholique, Roland JACQUES affirme que si le terme « non chrétien » permet de « tracer une ligne de démarcation nette, concernant l'évangélisation, entre les chrétiens de toutes appartenances ecclésiales et les personnes qui n'ont pas de référence explicite ou acceptée à l'Évangile », il a été critiqué par plusieurs théologiens asiatiques influents pour qui ce terme semble « nier la relation fondamentale de tout être humain au Christ Sauveur » (*Des nations à évangéliser : Genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 78).

suffit pas de transmettre la doctrine de l'Église d'en haut et de loin ; il importe de prendre véritablement en compte les personnes, leurs désirs, leurs attentes :

*L'Esprit de Dieu est à l'œuvre dans l'évolution qui met en valeur la dignité de la personne humaine et ses droits. Ils (les évêques réunis au Concile Vatican II) relevaient notamment le droit pour chacun de choisir librement sa religion. Ils légitimaient ainsi un pluralisme de droit, ce qui correspond à la requête la plus pressante de la société contemporaine (...). Dans ce nouveau contexte, ils soulignaient l'importance de l'échange et du dialogue « par lesquels les uns exposent aux autres ce qu'ils ont trouvé ou pensent avoir trouvé, afin de s'aider mutuellement dans la recherche de la vérité par un assentiment personnel », en écoutant sa propre conscience, car, disaient-ils, « c'est elle que l'homme est tenu de suivre fidèlement en toutes ses activités, pour parvenir à sa fin qui est Dieu »<sup>26</sup>.*

Ces accents du concile Vatican II étaient vraiment novateurs. Ils ont donné une impulsion toute nouvelle à la pastorale « ordinaire », c'est-à-dire la vie des paroisses<sup>27</sup>. Car avant le concile Vatican II le catholicisme pratiquait ce que l'on peut qualifier de pastorale de « transmission » ou « d'encadrement »<sup>28</sup> qui signifiait d'abord une façon de quadriller l'espace, et aussi une certaine manière « d'encadrer » la vie des croyants ou des futurs croyants depuis leur naissance jusqu'à leur mort par la célébration des sacrements et la personne du curé<sup>29</sup>. Les accents nouveaux de Vatican II ont vu naître, dans les années qui suivirent le Concile, une

---

<sup>26</sup> Philippe BACQ, *Ferments d'Évangile*, Paris, Le Cerf, 1996, pp. 10-11.

<sup>27</sup> On l'appelle la pastorale « ordinaire » pour la distinguer de la pastorale plus « missionnaire » des mouvements (Cf. LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle*, III. *Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1996, p. 38 et H.-J. GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, éd. De l'Atelier, 1999, p. 109. M<sup>gr</sup> Cl. DAGENS, « La force de la foi et le mystère de l'Église : des défis à relever ? », dans *La Documentation Catholique*, n° 2227, 4 juin 2000, p. 535, insiste sur la nécessité de dépasser cette opposition entre culte et mission.

<sup>28</sup> Christophe THEOBALD, jésuite, doyen de la Faculté de Théologie du Centre Sèvres, précise que la pastorale d'encadrement « est la plus grande stratégie du pouvoir ecclésial, se liant à la culture occidentale. En architecture, c'est le principe extrêmement simple (...) tout village de France : un clocher, un curé, un livre où l'on inscrit les sacrements. (...) Voilà la pastorale d'encadrement : encadrer le territoire de l'Europe, un village, une Église, un curé et un livre où l'on inscrit les sacrements qu'on ne pourra recevoir qu'une seule fois » (Transcription de l'enregistrement de l'exposé du Père Christophe THEOBALD intitulé « Une relecture de l'histoire : une figure de l'Église qui 'disparaît', une autre qui 's'annonce' », lundi 13 juin 1994, p. 6, Diocèse du Mans, Service des permanents Laïcs).

<sup>29</sup> BACQ, *op.cit.*, p. 9. L'Abbé RETIF exprime bien la mentalité qui a présidé pendant des siècles la vie des paroisses qui visait avant tout à « transmettre » la foi comme un héritage reçu selon des procédures quasi automatiques : « Cela veut dire que la chrétienté, c'est, non pas la société des fidèles en elle-même, ce n'est pas non plus une sorte de culte, de rassemblement de chrétiens ; la chrétienté, ce sont toutes les âmes qui, de droit, doivent appartenir au Corps mystique du Christ. Il y a ceux qui en ont conscience, ce sont les chrétiens ; il y a ceux qui n'en ont pas conscience, ce sont les incroyants ; mais tous, de droit, font partie de cette cellule de chrétienté qui s'appelle la paroisse » (« Le

« pastorale de proximité » appelée aussi « pastorale de l'accueil ». Ces nouvelles approches cherchaient à « lire les signes des temps », à « écouter ce que l'Esprit qui est à l'œuvre dans le monde dit à l'Église » et donc « d'entrer en dialogue avec les autres religions et les autres conceptions de la vie dans un grand respect des libertés personnelles »<sup>30</sup>.

Plus récemment (1994), et toujours dans la mouvance de la nouveauté inaugurée par le concile Vatican II, les évêques français ont invité les catholiques de leur pays à développer ce qu'ils appellent « une pastorale de la proposition »<sup>31</sup>. L'esprit de cette pastorale qui appelle les catholiques français à oser proposer<sup>32</sup> la foi, et la tradition de l'Église, est bien résumé par Mgr BILLE :

*Cela veut-il dire que nous pourrions penser l'annonce de l'Évangile sur le seul mode du don, de l'apport, de la proposition à des hommes et des femmes qui auraient tout à recevoir, mais rien à dire ou à donner ? Mais nous savons bien qu'il n'existe pas d'Évangile sans dialogue. Nous ne pouvons pas apporter toutes les réponses avant d'avoir écouté les questions. Nous ne pouvons pas seulement écouter les questions pour lesquelles nous avons des réponses. Le dialogue à vivre est d'ailleurs au-delà du rapport entre les questions et les réponses. Il tient à ce qu'un même Esprit est à l'œuvre chez l'évangéliste et chez l'évangélisé et que le premier, s'il sait ce qu'il propose, accepte aussi d'être converti par celui qui a bien voulu l'écouter*<sup>33</sup>.

Ces paroles de Mgr BILLE montrent à quel point s'est transformée, depuis le Concile, la conception catholique de l'évangélisation. D'une compréhension de l'Évangélisation comme une annonce de la « vérité qui sauve », d'une « profession » et d'une « défense » publique de « la foi reçue de Dieu par l'Église », l'Église catholique est passée à une position « d'écoute » et d'accueil du message divin qu'elle estime être déjà présent chez ceux qui n'ont pas encore reçu le sacrement du baptême.

Une telle perspective ne voit pas le message qu'apporte l'Église comme une réalité qui pénètre la culture de l'extérieur et qui la transforme. Elle souligne plutôt l'idée que l'Évangile a pour rôle d'illuminer ce qui

---

rayonnement missionnaire de la paroisse », *Équipes apostoliques, Journées d'études*, l'Abbé BISSONNIER, éd., Paris, Malakoff, 1946, pp. 69-70).

<sup>30</sup> BACQ, *op.cit.*, p. 11.

<sup>31</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle, III. Lettre aux catholiques de France*, *op.cit.*, pp. 73-108.

<sup>32</sup> Dans un éditorial « Transmettre ou proposer ? » Mgr Michel DUBOST oppose ces deux termes, dont le premier, utilisé en janvier 1983 à Lyon et à Paris par le cardinal RATZINGER, semble rectifié et comme adouci par le second, langage de l'épiscopat français. (Cf. André MANARANCHE, *Déclin ou sursaut de la foi ?* Paris, Le Sarment, 2002, p. 45).

<sup>33</sup> M<sup>gr</sup> L.-M. BILLE, « Conférence d'ouverture », dans *Des temps nouveaux pour l'Évangile*, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris, Bayard-Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 2001, p. 21.

existe déjà à l'intérieur de chaque culture. « Cela suppose », écrit le théologien catholique, Henri-Jérôme GAGEY, « que les non-croyants ne sont pas sans avoir un rapport 'positif' à Dieu, vécu antérieurement à toute découverte de la foi chrétienne, dans le cadre de leurs traditions religieuses ou humanistes »<sup>34</sup>. Le Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe affirme que dans toute sa conduite, l'Église catholique part du fait que Dieu est aujourd'hui à l'œuvre dans l'histoire et la société, et que l'histoire concrète, les sociétés concrètes participent non seulement au mal, mais toujours au bien aussi. Car, d'après les membres de ce Conseil, dans la mort et la résurrection de Christ, Dieu « a donné à tous l'espérance qu'il a radicalement sauvé le monde et qu'il agit sans cesse dans l'histoire »<sup>35</sup>. Le témoignage du missionnaire catholique V. J. DONOVAN illustre bien cette conviction :

*La bonté, la générosité, la sainteté, la grâce, la présence divine, la puissance créatrice, et le salut étaient ici avant que je ne sois arrivé. Même la compréhension plus complète de la révélation divine aux hommes, de l'Évangile, de l'acte salvifique qui a été accompli une fois pour toutes en faveur de l'ensemble de la race humaine était ici avant que je ne sois arrivé. Mon rôle comme héraut de l'Évangile, comme messenger de ce qui s'est déjà réalisé dans le monde, comme la personne chargée d'annoncer « celui qui s'est tenu au milieu d'eux et qu'ils n'ont pas reconnu » était une petite partie de la mission de Dieu dans le monde*<sup>36</sup>.

Vu sous cet angle, l'Église catholique affirme, comme un principe abstrait, que tout homme vit de Dieu. Pour elle, « la foi doit révéler à l'homme, que sous toutes les dimensions de son existence, il est déjà positivement aux prises avec Dieu qu'il le sache ou non »<sup>37</sup>. Nous voyons ici un exemple frappant de la conception positive du statut du non chrétien vis-à-vis de l'Église et de la foi chrétienne omniprésent dans l'enseignement actuel du catholicisme<sup>38</sup>.

### **2.2.3 Le sens de l'évangélisation dans d'autres documents catholiques**

La mutation du sens donné à l'évangélisation dans le monde catholique ne s'est fait ni abruptement ni uniformément. Pendant des années qui suivirent le Concile à côté des courants qui préconisaient un

---

<sup>34</sup> Henri-Jérôme GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1999, p. 33.

<sup>35</sup> CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *La religion, fait privé et réalité publique : la place de l'Église dans les sociétés pluralistes*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 38.

<sup>36</sup> Vincent J. DONOVAN, *Christianity Rediscovered*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1982, pp. 63-64, notre traduction.

<sup>37</sup> GAGEY, *op.cit.*, p. 33.

<sup>38</sup> JACQUES, *op.cit.*, p. 248.

dialogue plus ouvert avec le monde contemporain oeuvraient des courants dans l'Église catholique qui continuaient à affirmer des attitudes et des compréhensions préconciliaires et qui étaient extrêmement prudents, voire méfiants, face à tout changement éventuel. Pour cette raison, la définition catholique de l'évangélisation n'est pas passée immédiatement après le Concile d'une la transmission de la foi et des doctrines de l'Église à celle qui affirme que l'évangéliste doit se laisser convertir par ceux à qui il propose la foi<sup>39</sup>. Mais un premier mouvement dans cette direction peut être discerné au synode des Évêques sur l'évangélisation qui a eu lieu en 1974, où l'on assiste à un élargissement du sens du terme « évangélisation » dans le monde catholique : « Par le mot évangélisation, l'on entend toute activité par laquelle le Peuple de Dieu suscite et nourrit une foi vivante. Trois fonctions principales de l'Église s'y rattachent : la prédication de la parole, le témoignage de la vie et l'administration des sacrements »<sup>40</sup>. Selon cette définition, les actes sacramentels et liturgiques sont tout autant des formes d'évangélisation que l'annonce explicite de la Parole de Dieu<sup>41</sup>.

### 2.2.3.1 Le sens de l'évangélisation dans *Evangelii nuntiandi*

Les questions posées pendant le synode ont poussé le pape PAUL VI à promulguer, en 1975, une exhortation apostolique intitulée « Sur l'Évangélisation dans le monde moderne » (*Evangelii nuntiandi*). Cette exhortation cherchait à fournir une réponse théologique à la question : « Après le Concile Vatican II, et grâce au Concile, l'Église se trouve-t-elle, oui ou non, plus apte à annoncer l'Évangile ? »<sup>42</sup>. En réponse à cette interrogation, *Evangelii nuntiandi* propose donc plusieurs définitions de l'évangélisation. La proclamation (kérygme) y joue un rôle important et devient pratiquement synonyme de l'évangélisation. Cependant l'évangélisation y est décrite comme étant une « réalité riche, complexe et dynamique »<sup>43</sup>. Elle

---

<sup>39</sup> Un exemple de cette transformation graduelle nous est fourni par le Conseil national de la JEC qui affirma en 1973 qu'« on est passé successivement de la conquête à l'apostolat, de l'apostolat au témoignage, du témoignage à la présence, de la présence à l'écoute ». Cité dans Gérard CHOLVY CHOLVY, Yves-Marie HILAIRE, *Le fait religieux aujourd'hui en France : Les trente dernières années (1974-2004)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004, pp. 19-20.

<sup>40</sup> Cité par René LATOURELLE, *op.cit.*, p. 80.

<sup>41</sup> Selon René LAURENTIN, l'élargissement du sens de l'évangélisation à l'occasion du Synode fait que celui-ci en est venu à signifier toute la mission de l'Église, qui est « d'annoncer la Bonne Nouvelle du Salut », *op.cit.*, p. 16.

<sup>42</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 4.

<sup>43</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 17.

est composée de plusieurs éléments : le renouveau de l'humanité, le témoignage, l'annonce explicite, l'adhésion du cœur, l'entrée dans la communauté ecclésiale, l'accueil des sacrements, l'initiative de l'apostolat<sup>44</sup>. De tous ces éléments, « évangéliser » c'est avant tout « témoigner »<sup>45</sup>. Nous verrons au chapitre suivant de notre étude que dans le texte d'*Evangelii nuntiandi* le mot « témoigner » peut signifier plusieurs choses. Mais nous pouvons d'ores et déjà observer que l'évangélisation est comprise dans cette exhortation apostolique comme tenant compte des rapports concrets et permanents qui existent entre l'Évangile et la vie, personnelle et sociale, de l'homme.

### 2.2.3.2 Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans *Christifideles laici*

Dans son exhortation apostolique post-synodale<sup>46</sup> intitulée *Christifideles laici* (La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde), promulguée le 30 décembre 1988, le pape JEAN PAUL II affirme que « l'Église doit faire aujourd'hui un grand pas en avant dans l'évangélisation<sup>47</sup>, elle doit entrer dans une nouvelle étape historique de son dynamisme missionnaire »<sup>48</sup>. Cette nouvelle étape est liée, selon lui, à la nouvelle évangélisation<sup>49</sup>:

---

<sup>44</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 24.

<sup>45</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 26.

<sup>46</sup> Cette exhortation du pape JEAN PAUL II fait suite au Synode des évêques sur « la Vocation et la Mission des laïcs dans l'Église et dans le Monde », qui s'est tenu à Rome en 1987.

<sup>47</sup> C'est le 9 mars 1983, durant sa visite au Conseil des Episcopats Latino-Américains (CELAM) à Port-au-Prince, que le pape a lancé un appel : il y a nécessité d'une nouvelle évangélisation, « nouvelle dans sa ferveur, nouvelle dans ses méthodes, nouvelle dans son expression ». Cette formule, qui devient un slogan, se répand surtout depuis que le pape la désigne comme un des objectifs majeurs de son pontificat. Le pape rappelle souvent aux catholiques et aux Églises d'Europe, notamment par les appels de Compostelle en 1982 et 1989, et par la célébration des patrons de l'Europe, St Benoît d'un côté, St Cyrille et St Méthode de l'autre.

<sup>48</sup> JEAN PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Exhortation apostolique post-synodale, *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, Paris, Pierre Téqui, 1988, n. 35.

<sup>49</sup> Selon M<sup>gr</sup> KOCH, les catholiques distinguent normalement entre « évangélisation » et « nouvelle évangélisation ». « Évangélisation » désignerait la première annonce de l'Évangile au sein de cultures qui ne le connaissaient pas tandis que « nouvelle évangélisation » désignerait une annonce renouvelée dans des sociétés que le christianisme a longuement marquées, mais qui ont subi l'érosion ou l'éradication de la foi, (*Chrétiens en Europe : Nouvelle évangélisation et transmission des valeurs*, Saint-Maurice, CH, Éditions Saint-Augustin, 2004, p. 32). Selon Mgr Henryk MUSZYNSKI cette nouvelle évangélisation signifie avant tout une « auto-évangélisation », c'est-à-dire lorsque l'Église annonce l'Évangile dans le monde elle accueille à nouveau le message de l'Évangile dans toute sa radicalité, (« Place de l'Église dans la formation des sociétés pluralistes », in CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE,

*...qui s'adresse non seulement à chacune des personnes, mais aussi à des groupes entiers de populations dans la diversité de leurs situations, de leurs milieux, de leurs cultures, est destinée à la formation de communions ecclésiales mûres, c'est-à-dire où la foi répand et réalise tout son sens originel d'adhésion à la personne du Christ et à son Évangile, de rencontre et de communion sacramentelle avec Lui, d'existence vécue dans la charité et le service.*

Les fidèles laïcs ont leur rôle à jouer dans la formation de ces communautés ecclésiales, non seulement par une participation active et responsable à la vie communautaire, et donc par leur témoignage irremplaçable, mais aussi par l'élan et l'action missionnaires en direction de tous ceux qui n'ont pas encore la foi ou qui ne vivent pas selon la foi reçue au Baptême<sup>50</sup>.

Dans ces paroles de JEAN PAUL II nous rencontrons l'élargissement du sens de l'évangélisation qui désormais, pour les catholiques, ne vise plus les individus, mais aussi « des groupes entiers de populations », et même leurs « cultures »<sup>51</sup>. Cette « évangélisation des cultures » implique, pour les catholiques l'idée que l'Église doit saisir les valeurs qui, aux yeux de la culture sont « saines et saintes », et proposer l'Évangile comme une force capable de promouvoir ces valeurs de façon crédible. Alors, côte à côte dans le langage de l'Église catholique nous trouvons l'orientation traditionnelle qui consiste à chercher dans l'évangélisation l'adhésion individuelle à la personne du Christ, et l'orientation plus récente qui cherche à promouvoir la « bonté naturelle », les « valeurs propres » de tout ce qui compose l'ordre temporel<sup>52</sup>.

### **2.2.3.3 Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans *Redemptoris missio***

Un autre texte qui exprime avec autorité la compréhension catholique de l'évangélisation est la lettre encyclique du pape JEAN PAUL II du 7 décembre 1990 intitulée *Redemptoris missio* (La mission du Christ Rédempteur). Il s'agit d'une lettre encyclique, (qui, pour les catholiques, a une autorité toujours en dessous

---

*La religion, fait privé et réalité publique : la place de l'Église dans les sociétés pluralistes*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 84).

<sup>50</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 34.

<sup>51</sup> Puisque l'Église catholique discerne « la présence et l'activité de l'Esprit » dans « la société et l'histoire, les peuples, les cultures et les religions » il est impossible aux catholiques de « réduire l'action évangélisatrice de l'Église à des initiatives visant les personnes prises individuellement », JACQUES, *op.cit.*, pp. 61-62.

<sup>52</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 6.

de celle des documents conciliaires), dans laquelle le pape traite de la question de la valeur permanente de la mission évangélisatrice de l'Église.

Citant le document conciliaire *Ad Gentes*, le pape avance que nous vivons un « nouveau printemps » du christianisme parce que les fidèles catholiques ont pris conscience que « la mission concerne tous les chrétiens, tous les diocèses et toutes les paroisses, toutes les institutions et toutes les associations ecclésiales »<sup>53</sup>. Et il écrit : « Ce qui me pousse plus encore à proclamer l'urgence de l'évangélisation missionnaire, c'est qu'elle constitue le premier service que l'Église peut rendre à tout homme et à l'humanité entière dans le monde actuel »<sup>54</sup>. En fait, le pape reconnaît que des difficultés « internes et externes » ont « affaibli l'élan missionnaire de l'Église à l'égard des non-chrétiens ». En particulier, il reconnaît que certaines personnes s'interrogent : la mission auprès des non-chrétiens est-elle encore actuelle ? N'est-elle pas remplacée par le dialogue interreligieux ? Le respect de la conscience et de la liberté n'exclut-il pas toute proposition de conversion ? Ne peut-on faire son salut dans n'importe quelle religion ?<sup>55</sup>

Un peu plus loin dans son encyclique, le pape affirme que l'annonce du Christ crucifié, mort et ressuscité - en qui s'accomplit la pleine et authentique libération du mal, du péché et de la mort - a en permanence la priorité dans la mission<sup>56</sup>. Cette annonce devrait produire la « conversion chrétienne », c'est-à-dire, « l'adhésion pleine et sincère au Christ et à son Évangile par la foi »<sup>57</sup>. Il incombe, donc, à tous les fidèles de « porter l'Évangile à tous ceux – et ils sont des millions et des millions d'hommes et de femmes – qui ne connaissent pas encore le Christ Rédempteur de l'homme »<sup>58</sup>. Et le pape JEAN PAUL II précise que « les hommes qui attendent le Christ sont encore en nombre incalculable : les espaces humains et culturels non encore atteints par l'annonce de l'Évangile ou dans lesquels l'Église est peu présente sont extrêmement

---

<sup>53</sup> JEAN PAUL II, *La mission du Christ Rédempteur*, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 7 Décembre 1990, Paris, Pierre Téqui, 1990, n. 2.

<sup>54</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *ibid.*

<sup>55</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 4.

<sup>56</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 44.

<sup>57</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 46.

<sup>58</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 71, Cf., Exhort. Ap. Post-synodale *Christifideles laici*, n. 35.



vastes »<sup>59</sup>. « Nous devons entretenir en nous la passion apostolique de transmettre à d'autres la lumière et la joie de la foi », écrit-il, car « pour le chrétien individuel comme pour l'Église entière, la cause missionnaire doit avoir la première place, car elle concerne le destin éternel des hommes et répond au dessein mystérieux et miséricordieux de Dieu »<sup>60</sup>. JEAN PAUL II avait, apparemment, une lecture du Concile qui lui permettait de maintenir une compréhension traditionnelle du sens et de l'importance de l'évangélisation en même temps qu'il embrassait les compréhensions plus progressistes promulguées par le Concile.

#### **2.2.3.4 Le sens de l'Évangile et de l'évangélisation dans *Ecclesia in Europa***

Dans son exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa*<sup>61</sup>, le pape JEAN PAUL II affirme que Jésus-Christ « est l'unique médiateur, porteur de salut pour l'humanité tout entière » et qu'il est « donc nécessaire de confesser et de proposer à nouveau la vérité sur le Christ, unique Médiateur entre Dieu et les hommes, et unique Rédempteur du monde »<sup>62</sup>. La prédication de l'Église doit donc, « sous toutes ses formes, être toujours plus centrée sur la personne de Jésus et elle doit toujours plus orienter vers lui »<sup>63</sup>. De plus, le pape insiste sur le fait que partout en Europe « se fait sentir le besoin d'une annonce [de l'Évangile] renouvelée, même pour ceux qui sont déjà baptisés »<sup>64</sup> :

*De nombreux baptisés vivent comme si le Christ n'existait pas : on répète les gestes et les signes de la foi, spécialement à travers les pratiques du culte, mais, à ces signes, ne correspondent ni un véritable accueil du contenu de la foi, ni une adhésion à la personne de Jésus. (...) On peut dire – comme le Synode l'a souligné – qu'un tel défi consiste souvent non pas tant à baptiser les nouveaux convertis qu'à conduire les baptisés à se convertir au Christ et à son Évangile*<sup>65</sup>.

---

<sup>59</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 86.

<sup>60</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *ibid.*

<sup>61</sup> Suite à l'Assemblée synodale, qui a eu lieu du 1<sup>er</sup> au 23 octobre 1999, qui avait pour but d'analyser la situation de l'Église en Europe et de donner des orientations pour promouvoir une nouvelle annonce de l'Évangile.

<sup>62</sup> JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Europa*, 1999, II, n. 20.

<sup>63</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, *ibid.*, III, n. 48.

<sup>64</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, *op.cit.*, III, n. 47.

<sup>65</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, *op.cit.*, III, n. 49. Le pape PAUL VI avait exprimé cette même conviction dans son exhortation *Evangelii nuntiandi* lorsqu'il écrit : « Si cette première annonce s'adresse spécialement à ceux qui n'ont jamais entendu la Bonne Nouvelle de Jésus ou aux enfants, elle s'avère toujours plus nécessaire également, à cause des situations de déchristianisation fréquentes de nos jours, pour des multitudes de personnes qui ont reçu le baptême

Notons que le pape JEAN PAUL II semble généraliser la notion de « nouvelle évangélisation ». Dans ses déclarations, elle s'étend à la fois à la mission *Ad gentes* (c'est-à-dire à des peuples entiers qui ont besoin d'une première évangélisation comme aujourd'hui dans le continent asiatique et l'Extrême-Orient), et à la ré-évangélisation (c'est-à-dire dans le contexte des pays qui, ayant connu l'Évangile, s'en sont éloignés)<sup>66</sup>.

### **2.2.3.5 Le sens de l'évangélisation dans le Directoire général pour la Catéchèse<sup>67</sup>**

Puisque l'Église catholique comprend la catéchèse comme étant « un moment essentiel du processus d'évangélisation », nous devons noter comment le Directoire général pour la catéchèse<sup>68</sup> l'intègre dans le cadre de la grande mission de l'Église<sup>69</sup>. Tout d'abord, signalons le fait que le Directoire définit la catéchèse comme « le processus de transmission de l'Évangile, tel que la communauté chrétienne l'a reçu, le comprend, le célèbre, le vit et le communique sous de multiples formes »<sup>70</sup>. Ceci étant, le Directoire insiste sur le fait que « la tâche fondamentale de la catéchèse est de présenter le Christ... et tout le reste en référence à lui »<sup>71</sup>. Plus spécifiquement, voici comment le Directoire définit l'évangélisation :

---

mais vivent en dehors de toute vie chrétienne », (*L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Paris, Pierre Téqui, 1975, V, n. 52).

<sup>66</sup> Luc BARESTA, « Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation », in *Enquête sur la nouvelle évangélisation*, sous la direction de Frédéric AIMARD et Samuel PRUVOT, Paris, Le Sarmant, 2002.

<sup>67</sup> Le Directoire général pour la Catéchèse se définit comme « la proposition de principes théologiques et pastoraux fondamentaux, tirés du Magistère de l'Église et d'une manière particulière du Concile œcuménique Vatican II, par lesquels il est possible d'orienter et de coordonner de façon plus appropriée l'activité catéchétique dans l'Église » (Directoire général pour la Catéchèse, « Motifs et critères de la révision ». Rapport prononcé le 14 octobre 1997 à l'occasion du Congrès Catéchétique international, prononcé au Vatican par la CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, n. 8.1). Autrement dit, il s'agit d'une « aide officielle pour la transmission du message évangélique et pour l'ensemble de l'activité catéchétique » (*Ibid.*, n. 8.2).

<sup>68</sup> SACREE CONGREGATION POUR LE CLERGE, Directoire catéchétique général *Ad normam decreti* (11 avril 1971) : AAS 64 (1972), pp. 97-176.

<sup>69</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, n. 6.2. Voir aussi JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 73.

<sup>70</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, n. 12.1.

<sup>71</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, n. 9. Dans son exhortation apostolique *Catechesi tradendae* le pape JEAN PAUL II affirme que le but de la catéchèse, dans l'ensemble de l'évangélisation, « est d'être l'étape de l'enseignement et de la maturation, c'est-à-dire le temps où le chrétien, ayant accepté par la foi la personne de Jésus Christ comme le seul Seigneur et lui ayant donné une adhésion

*Évangéliser est exactement ce que fit Jésus dans sa vie : Jésus annonce, rend présent en œuvres et en paroles le Royaume de Dieu, sa présence, son alliance de grâce et de miséricorde avec nous, la possibilité d'une vie réconciliée et enrichie par des dons de l'Esprit en communion avec Lui, avec la Sainte Trinité. Évangéliser, c'est annoncer l'Évangile reçu, « la puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit » (Rm 1,16) ; ce ne sont pas seulement des mots ; il s'agit de communiquer aux autres, de rendre présent ce que le Christ nous a dit et fait connaître sur le Royaume de Dieu, ce que « nous avons vu et touché » de lui, de son corps, qui est l'Église<sup>72</sup>.*

Le Directoire souligne la compréhension traditionnelle qui affirme que « la conversion [personnelle] de l'homme à -Dieu, l'obéissance à la foi en Jésus-Christ... le repentir des péchés, le changement de cœur et de mentalité » sont « l'objectif central » de l'évangélisation<sup>73</sup>. Le Directoire distingue entre la première annonce *kérygmatisque* de l'Évangile et la catéchèse qu'il définit comme « une période intensive du processus de l'évangélisation » et une « initiation chrétienne intégrale »<sup>74</sup>. Malgré cette différenciation entre la première annonce de l'Évangile et la catéchèse, le Directoire affirme que dans de nombreux pays de tradition chrétienne, « la catéchèse devra assumer des fonctions propres à la première évangélisation », car, dit-il, « Dans la situation des pays de vieille tradition chrétienne comme le nôtre, avec des adultes et des jeunes baptisés, cependant insuffisamment évangélisés, souvent éloignés de la pratique religieuse qui, parfois, abandonnent la foi elle-même... il est nécessaire... de susciter la conversion et l'adhésion à Dieu par l'initiation à la vie chrétienne »<sup>75</sup>. Ainsi, le lieu catéchétique est devenu, aux yeux de l'Église catholique, « une des cellules élémentaires à partir desquelles continue de se développer le corps ecclésial, en même temps que s'y engendrent de nouveaux types de croyants »<sup>76</sup>.

---

globale par une sincère conversion du cœur, s'efforce de mieux connaître ce Jésus auquel il s'est livré » (*La catéchèse en notre temps*, exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, Paris, le Centurion, 1979, n. 20).

<sup>72</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, (I), n. 2-1.

<sup>73</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, (I), n. 2-2.

<sup>74</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, (I), n. 2-4.

<sup>75</sup> CONGREGATION POUR LE CLERGE ET DE DOCTRINE DE LA FOI, Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.*, (I), n. 3.

<sup>76</sup> R. MARLE, « Une nouvelle étape de la catéchèse française », in *Études*, mai 1968, p. 39.

## 2.2.4 L'Interprétation du sens de l'évangélisation dans les documents protestants évangéliques

Les protestants évangéliques agissent avec la conviction qu'une participation active dans l'évangélisation, dans le but de la conversion des non-chrétiens, est obligatoire pour tous les disciples de Jésus-Christ. Leur praxis apostolique se veut une incarnation de leur définition de l'évangélisation<sup>77</sup>, exprimée dans le Lausanne Covenant<sup>78</sup>:

Évangéliser, c'est répandre la bonne nouvelle que Jésus-Christ est mort pour nos péchés, qu'il est ressuscité des morts selon les Écritures, qu'il règne en Seigneur et qu'il offre maintenant, à tous ceux qui se repentent et qui croient, le pardon des péchés et le don du Saint-Esprit pour nous rendre libres.

Notre présence chrétienne dans le monde est indispensable à l'évangélisation, de même qu'un dialogue ouvert dans l'amour afin de mieux comprendre le prochain. Mais l'évangélisation elle-même est la proclamation du Christ : persuader les gens de venir personnellement à lui pour être réconciliés avec Dieu<sup>79</sup>.

Le document de Lausanne souligne la proclamation verbale qui atteint l'homme individuel, ainsi que l'annonce de l'Évangile à tous les peuples de la terre<sup>80</sup>. Nous relevons la dernière phrase de cette définition

---

<sup>77</sup> Deux autres définitions de l'évangélisation que l'on repère souvent dans le monde protestant évangélique sont celles de Lewis DRUMMOND : « L'évangélisation est un effort concerté dans la puissance de l'Esprit-Saint qui cherche à confronter les non-croyants avec la vérité au sujet de Jésus-Christ et son enseignement, afin de les conduire à se repentir devant Dieu et à mettre leur foi dans le Seigneur Jésus-Christ. C'est ainsi qu'ils peuvent entrer dans la fraternité de son Église et grandir dans son Esprit » (*The Word of the Cross: A Contemporary Theology of Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1992, p. 9). Puis il y a la définition très simple de D.T. NILES : « L'évangélisation, c'est un mendiant qui dit à un autre mendiant où il peut trouver de la nourriture » (*That They May Have Life*, New York (NY), Harper and Brothers, 1951, p. 96).

<sup>78</sup> La Déclaration de Lausanne a été rédigée et adoptée au Congrès international pour l'évangélisation du monde, congrès tenu à Lausanne en juillet 1974. Il réunissait plus de 2 500 chrétiens du monde entier. Il s'agit d'une mise au point des milieux évangéliques face aux positions de la fin des années 60 et du début des années 70 telles qu'elles étaient défendues dans le cadre du Conseil Œcuménique des Églises (conférences d'Uppsala, de Bangkok, programme de dialogue, programme de lutte contre le racisme).

<sup>79</sup> J.D. DOUGLAS (*Let the Earth Hear His voice*, Minneapolis [MN], World Wide Publications, 1975, p. 4), notre traduction.

<sup>80</sup> Le sens largement donné à l'évangélisation dans le christianisme de l'Occident est celui de la proclamation de l'Évangile chrétien. La majorité des chrétiens comprennent l'évangélisation comme l'annonce, la communication, ou la proclamation du message chrétien à ceux qui se trouvent en dehors de la foi chrétienne. Le Petit Robert définit le

avec son insistance sur le fait que l'individu doit être conduit à professer lui-même sa foi au Christ Sauveur et Seigneur.

#### **2.2.4.1 Les protestants évangéliques soulignent l'application personnelle et individuelle de l'Évangile**

Une fois encore nous insistons sur le fait que les protestants évangéliques croient qu'il faut « devenir » chrétien par un acte de foi personnel en Jésus-Christ. Dans un document émanant du cœur de l'évangélicisme américain, le Centre Billy Graham de Wheaton, (dans l'Illinois aux Etats-Unis), Joël CARPENTER définit les protestants évangéliques ainsi :

*Les protestants évangéliques ont souligné le fait qu'on ne trouve le salut que par une foi personnelle dans la mort expiatoire du Christ et la puissance du Saint-Esprit transformant la vie. Ils considèrent ces vérités comme étant le thème central de la Bible, qu'ils croient inspirée par Dieu et constituant l'autorité suprême en matière de foi et de vie chrétienne. Le label « évangélique » dit aussi que ces chrétiens veulent proclamer cet Évangile à d'autres par la parole et les actes »<sup>81</sup>.*

Dans la perspective protestante évangélique, tous les hommes sont à évangéliser, qu'ils soient baptisés ou non, car tous ont besoin de l'expérience fondamentale qu'est la conversion et le pardon des péchés. « Lorsque nous recherchons la conversion des hommes non-régénérés, même attachés à une autre religion ou à une autre Église, nous accomplissons notre mandat biblique », avancent-ils<sup>82</sup>.

---

verbe évangéliser par l'action de « prêcher l'Évangile ». Les définitions lexicographiques en Angleterre comme aux Etats-Unis donnent ce même sens à l'évangélisation. Le *Websters Third International Dictionary* définit l'évangélisation comme « la proclamation de l'Évangile ; surtout la présentation de l'Évangile à des individus au moyen des méthodes telles la prédication, l'enseignement, et les programmes de visitation personnelle ». Selon le *Oxford English Dictionary*, l'évangélisation est « la prédication ou la promulgation de l'Évangile ». De la même façon l'évangéliste est défini comme un prédicateur itinérant qui proclame le message chrétien partout où il est écouté. D'autres sources parlent de l'évangélisation comme « l'action ou l'œuvre de prêcher l'Évangile », « l'éducation dans l'Évangile », et « convertir les gens au christianisme ».

<sup>81</sup> Joel A. CARPENTER, *Revive Us Again: The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1997, p. IX.

<sup>82</sup> « Déclaration de Wheaton », in *La mission de l'Église dans le monde*, Vevey, Éditions des Groupes missionnaires, 1968, p. 253.

### 2.2.4.2 Les protestants évangéliques estiment que même les personnes déjà baptisées ont parfois besoin d'être évangélisées

Même si les protestants évangéliques trouvent une justification biblique pour leur pratique d'évangélisation des baptisés, force est de constater qu'ils sont largement redevables au mouvement puritain pour cette vision des choses. Les puritains, comme les autres chrétiens issus de la Réforme, voulurent identifier les marques de la « vraie Église ». Mais leur particularité fut qu'ils estimèrent que le but de l'Évangile est d'assembler, en dehors du monde, des « Églises pures », c'est-à-dire des congrégations composées uniquement des élus de Dieu<sup>83</sup>. C'est cet idéal d'une Église « pure » qui poussait les puritains à critiquer l'Église en Angleterre. À leurs yeux, au lieu de chercher à devenir une Église des régénérés, l'Église anglicane se contentait de rester une communauté « mixte » qui ne distinguait pas entre les saints de Dieu et les non-croyants. Les puritains en conclurent qu'il s'agissait d'une Église peuplée des gens qui ne montraient aucun vrai signe de croyance chrétienne, ni aucune dévotion véritable au Christ :

*Selon le diagnostic que faisaient les puritains, une Église qui serait réellement réformée se débarrasserait non pas uniquement des erreurs papistes, mais aussi des gens non régénérés en son sein. Plutôt que de tolérer la présence des non-croyants parmi les fidèles, une telle Église travaillerait à maintenir la présence exclusive des gens régénérés parmi ses membres<sup>84</sup>.*

La poursuite d'une « Église pure » posait une question ecclésiologique ayant des racines sotériologiques : qui, en fait, peut être inclus dans les congrégations visibles des saints ? La formulation puritaine de cette question, ainsi que la réponse que les puritains y apportèrent, influença de façon significative la mouvance évangélique qui émergerait plus tard. Car les protestants évangéliques contemporains reconnaissent qu'il existe des « chrétiens de nom » qui « font profession d'être chrétiens (ils ont été baptisés et vont à l'église occasionnellement), mais la notion d'engagement personnel envers Jésus-Christ leur est étrangère ». « On en trouve », disent-ils, « dans toutes les Églises du monde ». Et les protestants évangéliques estiment qu'il

---

<sup>83</sup> Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2000, pp. 36-37.

<sup>84</sup> GRENZ, *ibid.*, p. 36, notre traduction.

« est urgent de les ré-évangéliser »<sup>85</sup>. Pour ces raisons, les protestants évangéliques ne parlent pas de l'Église comme « peuple des baptisés » que si les baptisés sont aussi les « convertis » et les « croyants ».

### **2.2.4.3 Pour les protestants évangéliques l'évangélisation est la mission prioritaire de tous les chrétiens**

Les protestants évangéliques contemporains considèrent que l'évangélisation est à la fois *missio Dei* (œuvre souveraine de l'Esprit Saint)<sup>86</sup>, *missio ecclesiae* (la responsabilité confiée par Dieu à l'Église, communauté des fidèles rassemblés au nom du Christ)<sup>87</sup> et *missio fidelis* (la responsabilité confiée par Dieu à chaque croyant à titre personnel en tant que témoin du Christ)<sup>88</sup>. Tout en admettant qu'il existe d'autres aspects importants et légitimes de la mission de l'Église, les protestants évangéliques insistent principalement sur la priorité de l'évangélisation<sup>89</sup>. Michael CASSIDY exprime leur position devant les masses non-chrétiennes de l'humanité: « Nous devons chercher de façon claire, définitive et agressive à les

---

<sup>85</sup> Cf. LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 11.

<sup>86</sup> « L'Écriture déclare que Dieu lui-même est l'Évangéliste par excellence. Car l'Esprit de Dieu est l'Esprit de vérité, d'amour, de sainteté et de puissance ; sans lui, l'évangélisation est impossible. C'est lui qui consacre le prédicateur, confirme la parole, prédispose l'auditeur, convainc le pécheur, illumine l'aveugle, rappelle les morts à la vie ; il nous donne de nous repentir et de croire, nous agrège au corps du Christ, nous atteste que nous sommes enfants de Dieu, nous conduit à ressembler au Christ dans l'être et le faire, et nous envoie à notre tour comme témoins du Christ. En toutes ces choses, l'action principale du Saint-Esprit est de glorifier Jésus-Christ en nous le révélant et en le formant en nous » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *ibid.*, n. 5).

<sup>87</sup> « Nous croyons que la responsabilité de répandre l'Évangile incombe premièrement à l'Église locale. L'Écriture le suggère dans la démarche progressive suivante : « Notre Évangile est venu jusqu'à vous » et, ensuite, « il a retenti de chez vous » (1 Thess 1.5, 8). C'est ainsi que se produit la réaction en chaîne permanente évangélisation-Église-évangélisation. De plus, ce qu'enseigne l'Écriture, l'expérience le confirme. Chaque Église locale a le devoir d'évangéliser la région où elle se trouve ; elle dispose des ressources nécessaires pour le faire » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 8).

<sup>88</sup> « Nous sommes résolus à encourager... tous les disciples du Christ à prendre la place qui leur revient de droit et naturellement dans le témoignage. La véritable évangélisation procède, en effet, d'un cœur débordant de l'amour du Christ. C'est pourquoi elle est le fait de tout le peuple de Dieu, sans exception », (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 6).

<sup>89</sup> « L'Évangile authentique doit se manifester par des vies transformées. Un service plein d'amour doit accompagner notre proclamation de l'amour de Dieu et la mise en pratique de ses exigences de justice et de paix doit accompagner notre annonce du Royaume de Dieu. L'évangélisation est première parce que notre préoccupation majeure est que tous aient l'occasion d'accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 4).

gagner »<sup>90</sup>. Il s'agit, bien sûr, de les « gagner » pour le Christ et pour l'Église. Même dans les terres de chrétienté, la priorité reste celle de conduire les hommes et les femmes à professer le Christ comme le maître de leur existence car :

*Le fait d'avoir été baptisé et confirmé, ou le fait de participer à la célébration eucharistique et tout le reste du système sacramentel, ne sauve personne sans la rencontre personnelle avec Jésus-Christ. Il va sans dire que ceci est vrai pour tous les systèmes chrétiens : baptiste, orthodoxe, luthérien, méthodiste, pentecôtiste, presbytérien ou catholique romain. Il est tristement vrai qu'un individu peut grandir dans un environnement chrétien et ne jamais se convertir. Il peut grandir dans sa connaissance du Christ, sans jamais se remettre à lui<sup>91</sup>.*

Dans la préface de son livre, qui introduit l'évangélisation, Alvin REID donne quelques raisons largement admises dans le monde protestant évangélique pour la justifier<sup>92</sup>. Avant tout, la majorité des protestants évangéliques soutiennent que les hommes et les femmes sont « perdus » jusqu'à ce qu'ils reçoivent le salut par Jésus-Christ. L'image que développe REID pour décrire cet état de perdition est saisissante :

*L'évangélisation est cruciale parce que les personnes qui sont séparées du Christ sont perdues. Elles nagent dans un tourbillon de péchés qui les engouffrera dans l'abîme de l'enfer pour l'éternité — sauf si elles rencontrent Celui qui est la bouée de sauvetage pour toute l'humanité, le Seigneur Jésus-Christ<sup>93</sup>.*

## 2.3 Conclusions

Notre étude laisse apparaître le fait que les catholiques et les protestants évangéliques affirment unanimement que l'Évangile est centré sur la personne historique de Jésus de Nazareth. Pour les uns, comme pour les autres, la bonne nouvelle de l'Évangile est que, par amour, Dieu est venu nous chercher en Jésus-Christ, pour nous sauver et pour faire de nous de nouvelles créatures<sup>94</sup>. D'autre part, les catholiques

---

<sup>90</sup> Michael CASSIDY, "The Nature of Evangelism", *The New Face of Evangelicalism*, C. René PADILLA, éd., London, Hodder and Stoughton, 1967, p. 81.

<sup>91</sup> Norman GEISLER, MACKENZIE Ralph E., *Roman Catholics and Evangelicals : Agreements and Differences*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1995, pp. 407-408, notre traduction.

<sup>92</sup> Alvin REID, *Introduction to Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1998, pp. xi-xiii.

<sup>93</sup> REID, *ibid.*, p. 3, notre traduction.

<sup>94</sup> Il y a quatre convictions en commun qui sont sorties du dialogue entre les catholiques et les protestants évangéliques tenu entre 1977-1984 au sujet de la mission chrétienne dans le monde (LE DIALOGUE CATHOLIQUE ROMAIN-ÉVANGÉLIQUE SUR LA MISSION [ERCDOM]). Texte original anglais, traduit et imprimé avec la permission de Paternoster Press, Exeter, Royaume-Uni, et de William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), États-Unis, qui ont publié



et les protestants évangéliques affirment ensemble que l'évangélisation inclut l'appel à la conversion et l'intégration dans l'Église. Cependant, notre étude révèle que les protestants évangéliques et l'Église catholique, tout en affirmant d'une seule voix que l'Évangile doit être proclamé par l'Église au monde entier, comprennent différemment la nature de l'évangélisation<sup>95</sup>.

En régime catholique le sens de l'évangélisation est plus nuancé que chez les protestants évangéliques car sa perception des choses affirme une grande continuité entre l'action de Dieu dans l'Église et son activité dans le monde. L'on peut même dire, comme le fait le théologien catholique nord-Américain David TRACY, que les catholiques ont développé une « imagination analogique », c'est-à-dire, une façon sacramentelle de percevoir la réalité qui, tout en reconnaissant les distinctions, souligne les ressemblances et les correspondances entre Dieu et le monde<sup>96</sup>. Pour cette raison, affirme-t-il, le catholique tend à voir la société comme un « sacrement » divin : un ensemble de relations gouvernées par la justice et l'amour qui révèle, bien qu'imparfaitement, la présence de Dieu. Voilà pourquoi dans leur « évangélisation » les

---

le texte original intitulé *The Evangelical Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984* [en abrégé : *ERCDOM*]. La traduction se trouvant dans *Le dialogue catholiques-évangéliques : Débats et documents*, sous la direction de Louis SCHWEITZER, Éditions Exelsis, 2002)

1. *La création*. Dieu aime l'humanité toute entière et donne « à tous la vie et le souffle et tout le reste » (Ac 17,25).
2. *La révélation*. Il y a des éléments de vérité dans toutes les religions. Ces vérités sont le fruit d'un don révélateur de Dieu dont la source est, pour les évangéliques « la révélation générale ou naturelle ». Les catholiques romains les associent plus souvent avec le *Logos* qui « venant dans le monde, illumine tout homme » (Jn 1,9), et avec l'œuvre de l'Esprit Saint.
3. *Le salut*. Il n'y a qu'un seul Sauveur et un seul Évangile. « Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car aucun autre nom sous le ciel n'est offert aux hommes, qui soit nécessaire à notre salut » (Ac 4,12).
4. *Le jugement*. Tandis que l'idée biblique du jugement fait référence à la récompense et à la punition, il semble évident que ceux qui demeurent dans leur péché en rejetant la grâce de Dieu (qu'ils soient à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église), provoquent son jugement qui mène à la séparation éternelle loin de sa présence.

*Evangelical Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984*, Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *Information Service*, n. 60, [1986].

<sup>95</sup> M<sup>sr</sup> KOCH affirme que même au sein de l'Église catholique le concept de « nouvelle évangélisation » est « souvent un fourre-tout abstrait, sans contours bien définis » et que, dans le catholicisme les pratiques d'évangélisation « s'opposent en réalité les unes aux autres », (*Chrétiens en Europe : Nouvelle évangélisation et transmission des valeurs*, Saint-Maurice, CH, Éditions Saint-Augustin, 2004, pp. 35-38).

<sup>96</sup> David TRACY, *The Analogical Imagination : Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1987.

catholiques « acceptent aussi d'être convertis par ceux qui veulent bien écouter » leur « proposition de la foi ». Pour étayer cette observation nous citons Mgr Kurt KOCH, l'évêque du plus grand diocèse de Suisse, celui de Bâle, qui affirme que l'Église doit saisir les valeurs qui, aux yeux de la culture européenne, sont « saines et saintes, et proposer l'Évangile comme une force capable de promouvoir ces valeurs de façon crédible »<sup>97</sup>. Ceci se fait, selon lui, dans un « événement dialogal » où l'émetteur du message aussi bien que le destinataire, ont quelque chose à apprendre<sup>98</sup>. Et il précise :

*La mission d'évangélisation de l'Église consiste uniquement à mettre les hommes en présence du Dieu déjà présent dans leur vie, dévoilant et manifestant ainsi l'histoire d'amour que Dieu vit avec toute personne. Voilà pourquoi la communication de la foi ne cherche pas, pour le dire avec Walter KASPER, à « convertir ; elle veut raconter ce qui soutient la vie et la remplit ; elle veut témoigner de la présence de Dieu »<sup>99</sup>.*

Cette optique explique sans doute pourquoi au lieu de la dialectique du renoncement et de la seconde naissance, les catholiques préfèrent celle de la germination et de la maturation. Le théologien catholique, Michel DAGRAS, soutient, par exemple, que les mots « préformation » (CONGAR), « foi embryonnaire » (MOUROUX), « pré-conversion », « foi avant la foi » (LIEGE), « chrétien qui s'ignore » (RAHNER), désignent les situations et les attitudes fondamentales au cœur desquelles « se construit déjà la foi et qui de fait correspondent déjà au Salut »<sup>100</sup>. Karl RAHNER a pu écrire dans ce sens, « Nous devrions pouvoir parler de notre christianisme d'une façon telle que l'autre ait le sentiment de se trouver en face de cela précisément qu'il porte déjà dans le fond de son cœur »<sup>101</sup>. Ceci mène les catholiques à affirmer, par exemple, que l'évangélisation veut dire aimer les autres, leur faire confiance, et les encourager dans leur espérance pour

---

<sup>97</sup> KOCH, *op.cit.*, p. 39.

<sup>98</sup> KOCH, *op.cit.*, p. 47. À ce sujet le Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe a écrit : « L'Évangélisation est l'annonce d'un Dieu qui est entré en dialogue avec l'humanité et, par conséquent, il convient que l'Église sache apprendre alors même qu'elle doit enseigner. Une telle évangélisation requiert une attitude fondamentale de dialogue », CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE (1997, p. 38).

<sup>99</sup> KOCH, *op.cit.*, pp. 58-59.

<sup>100</sup> Michel DAGRAS, *Théologie de l'évangélisation*, Paris, Desclée, 1976, p. 125.

<sup>101</sup> Karl RAHNER, *The Spirit in the World*, New York (NY), Herder & Herder, 1968, p. 223.

un avenir meilleur<sup>102</sup>. Il les conduit également à la conclusion qu'il ne faut pas séparer l'histoire du salut et l'histoire de l'humanité<sup>103</sup>.

Cette vision, basée sur la valeur et la bonté de l'être humain, est appelée le « Modèle anthropologique » par le missiologue catholique Stephen BEVANS<sup>104</sup>. Selon ce modèle, puisque Dieu manifeste sa présence en chaque être humain, dans chaque société et au cœur de toutes les cultures, les chrétiens en s'approchant de ces réalités-là doivent « retirer leurs sandales de leurs pieds, car le lieu où ils se tiennent est une terre sainte »<sup>105</sup>. Ces mots, explique BEVANS, expriment peut-être plus clairement que tous les autres l'intuition centrale qui guide la perception catholique de la réalité : la nature humaine, et par conséquent toute culture humaine, est bonne, sainte et précieuse »<sup>106</sup>. C'est donc, à l'intérieur des réalités humaines et sociétales que nous trouvons la révélation divine :

*Pour qu'ils puissent donner avec fruit ce témoignage du Christ, ils (tous les chrétiens) doivent se joindre à ces hommes par l'estime et la charité, se reconnaître comme des membres du groupement humain dans lequel ils vivent, avoir une part dans la vie culturelle et sociale au moyen des divers échanges et des diverses affaires humaines ; ils doivent être familiers avec leurs traditions nationales et religieuses ; découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui s'y trouvent cachées<sup>107</sup>.*

Indépendants à l'égard des cultures, Évangile et évangélisation ne sont pas nécessairement incompatibles avec elles...<sup>108</sup> Les religions non chrétiennes... sont toutes parsemées d'innombrables « semences du Verbe » et peuvent constituer une authentique « préparation évangélique »<sup>109</sup>.

Les croyants peuvent tirer profit pour eux-mêmes de ce dialogue (avec ceux qui n'acceptent pas encore l'Évangile) en apprenant à connaître « tout ce qui se trouvait déjà de vérité et de grâce chez les nations par une secrète présence de Dieu ». S'ils annoncent la Bonne Nouvelle à ceux qui l'ignorent, c'est pour

---

<sup>102</sup> Cf. Cardinal MARTINI, président des conférences épiscopales d'Europe, in *Les évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, éd. Hervé LEGRAND, Conseil des conférences épiscopales d'Europe, Coll. « Documents des Églises », Paris, Cerf, 1991, 13 :2.

<sup>103</sup> René COSTE, *L'Église et les défis du monde*, Paris, Nouvelle cité, 1986, p. 157.

<sup>104</sup> Stephan BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1992, pp. 47-62.

<sup>105</sup> BEVANS, *ibid.*, p. 49 en faisant sans doute allusion à Exode 3,4.

<sup>106</sup> BEVANS, *op.cit.*, p. 49.

<sup>107</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Décret *Ad Gentes*, II, n. 11.

<sup>108</sup> PAUL VI, *Évangélii nuntiandi*, *op.cit.*, II, n. 20.

<sup>109</sup> PAUL VI, *Évangélii nuntiandi*, *op.cit.*, V, n. 53.

consolider, compléter et élever la vérité et le bien que Dieu a répandus parmi les hommes et les peuples, et pour les purifier de l'erreur et du mal « pour la Gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme »<sup>110</sup>.

Les documents catholiques parlent d'un Dieu qui est présent dans le monde, se révélant dans et à travers sa création. Le monde avec ses événements, objets, religions, et gens tend à refléter le divin. En même temps le salut qu'apporte le Christ doit être « rendu présent et visiblement donné »<sup>111</sup>. C'est là qu'intervient l'Église qui est institution ou « sacrement du salut » avec son dynamisme d'évangélisation. Elle est médiatrice de deux totalités, celle du Christ et celle du monde, qui sont, pour emprunter les paroles d'Yves CONGAR, « l'une pour l'autre » et que l'Église a pour mission de faire se rencontrer<sup>112</sup>. Cette conviction se reflète dans les réalités qui forment la vie historique de l'Église catholique : leur compréhension des sacrements, de la présence christique dans l'Eucharistie, et de la communion des saints. À travers cette étude du sens de l'évangélisation communiqué dans leurs documents nous pouvons déjà sentir que selon leur perception de la réalité tout espace est sacré (sacramental) et que quelques lieux sont plus sacrés que d'autres.

La position catholique<sup>113</sup> est aux antipodes de celle des protestants évangéliques qui affirment que la perversion de la nature humaine apparaît dans les sociétés et les cultures humaines, et est transmise par elles. Il y a donc, à leurs yeux, opposition entre Christ et toutes les institutions humaines. La Déclaration d'Amsterdam 2000 précise à ce sujet que s'il est vrai que Dieu « sauve les personnes dans leur propre culture », toutes les cultures humaines sont « en partie façonnées par le péché », et que « la Bible et son Christ constituent sur des points clés une contre-culture pour chacune d'elles »<sup>114</sup>. C'est pour cela que les protestants évangéliques voient Christ comme étant le convertisseur des hommes, de leurs cultures, et de

---

<sup>110</sup> CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n. 856.

<sup>111</sup> Bernard SESBOÛE, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris, Desclée, 1988, p. 375.

<sup>112</sup> Yves M.-J. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse : Vérité et dimensions du salut*, Paris, Éditions Témoignage Chrétien, 1959, p. 36.

<sup>113</sup> GAGEY reconnaît que la perspective que nous venons de développer a été dominante dans le catholicisme, mais il constate que dans certains milieux de l'Église aujourd'hui, il y a une insistance renouvelée sur l'élément du « non » au monde. Il plaide en faveur d'un équilibre entre une spiritualité de l'incarnation qui tient le « oui » mais néglige le « non » et une concentration sur le mystère pascal où, selon lui, le « oui » affronte le « non » (*op.cit.*, p. 42).

<sup>114</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, *op.cit.*, n. 7.

leurs sociétés<sup>115</sup>. Ils mettent l'accent sur la puissance créatrice et rédemptrice de Dieu et sur l'histoire humaine, marquée par les interactions dramatiques entre Dieu et l'humanité caractérisées par la conversion, la réconciliation et la transformation. Ainsi, les protestants évangéliques mettent en lumière les propos de Jésus-Christ indiquant la discontinuité entre l'histoire du salut et l'histoire de l'humanité. Les disciples du Christ devaient être « dans le monde », mais ils ne sont pas « du monde » (Jn 17,14)<sup>116</sup>. Sa royauté, à lui, « n'est pas de ce monde » (Jn 18,36). Et lors de sa tentation Jésus a rejeté toutes les façons dont les leaders du monde contemporain exercent leur pouvoir sur les autres<sup>117</sup>. Les protestants évangéliques invitent donc les uns et les autres à se repentir, à rompre avec les coutumes de ce monde, et à entrer dans une nouvelle communauté par le baptême. Car, en fin de compte, il y aura la victoire du Fils de Dieu, devant qui « tout genou fléchira dans les cieux, sur la terre et sous la terre »<sup>118</sup>.

Notre étude du sens donné à l'évangélisation par les protestants évangéliques nous convainc que les images par lesquelles ils expliquent et « créent » leur monde sont formées par l'importance qu'ils accordent à l'acte d'accueillir ou de rejeter sciemment Jésus-Christ. Nous prenons pour exemple la façon dont les protestants évangéliques, tout en affirmant que tous les êtres humains ont été créés à l'image de Dieu, soulignent le fait qu'ils ont été « corrompus » par le péché et que le rapport central de l'homme « image de Dieu » à son Créateur a été rompu<sup>119</sup>. Les mots qu'ils emploient pour décrire la façon dont cette rupture d'avec Dieu affecte la totalité de l'être humain sont saisissants : « perte », « souffrance », « misère »,

---

<sup>115</sup> Voir H. Reinhold NIEBUHR, *Christ and Cultures*, New York (NY), Harper & Row, [1951] 1996, pp. 190-229.

<sup>116</sup> Tout en reconnaissant que le mot *κόσμος* *kosmos* s'emploie dans le Nouveau Testament de plusieurs façons, les protestants évangéliques soulignent qu'il désigne l'ensemble de l'humanité pécheresse (Jn 1,29 ; 3,16 ; 1 Jn 2,2), pour qui Jésus est le seul sauveur (Jn 4,42 ; 1 Jn 4,14). David WELLS précise que le mot *kosmos* indique « fréquemment le réseau de valeurs, dans une culture, qui ont leur source dans la rébellion humaine. Ce sont des valeurs qui visent à promouvoir la créature déchue plutôt que le Créateur, elles ont le pouvoir de justifier le péché humain et le rendre désirable. Ainsi le 'monde' devient le contexte culturel et sociétal dans lequel l'aliénation des hommes par rapport à Dieu est institutionnalisée et normalisée » (cf. Jn 1,10 ; 3,19 ; 14,17 ; 15,18), David F. WELLS, *No Place For Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids, (MI), Eerdmans, 1993, p. 35, notre traduction.

<sup>117</sup> Mt 4,1-11.

<sup>118</sup> Cf. Ph 2,10.

<sup>119</sup> Fisher HUMPHREYS, professeur de théologie à *Beeson Divinity School of Samford University* en Alabama, USA, écrit : « Le fait que Dieu nous a donné une vision du monde qui inclut à la fois la bonne nouvelle que nous sommes ses bonnes créatures, et la mauvaise nouvelle que nous sommes désespérément tombés dans le péché et le mal, est une grâce » (*Thinking About God : An Introduction to Christian Theology*, Sevierville (KY), Insight Publishers, 1994, p. 82).

« frustration », « esclavage », « impuissance », « mécontentement de la vie »<sup>120</sup>, « culpabilité », « souillure », « cécité et surdité spirituelles », « séparation d'avec Dieu », « châtiment éternel en enfer »<sup>121</sup>. Ces mots s'appliquent à tous ceux qui n'ont pas reçu les bienfaits de l' vangile de grèce par la foi. Au regard des protestants évangéliques ils sont perdus jusqu'à ce qu'ils soient sauvés. Ils sont « morts dans leurs fautes et leurs péchés » ( p 2,1.5), c'est-à-dire spirituellement séparés de Dieu, privés de contact avec lui.   leurs yeux, tant qu'une personne n'a pas réglé avec Dieu la question du péché, elle reste séparée de Lui par cela même et demeure « sans Christ, sans espoir et sans Dieu dans le monde » ( p 2,12). Elles sont encore « dans les ténèbres » et «  trang res à la vie de Dieu ( p 4,18). Dans un tel état d'aveuglement (2 Co 4,4) et de rébellion ( p 2,2) elles sont « ennemies de Dieu » (Rm 5,10) et vouées à sa colère ( p 2,3, cf. Jn 3,18.36). Si elles n'acceptent pas volontairement et consciemment le salut, elles subiront « la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa majesté » (2 Th 1,9, cf. Ap 2,11 ; 20,6.14 ; 21,8)<sup>122</sup>.

Ce portrait pessimiste contraste singulièrement avec le statut accordé par la vision du monde des protestants évangéliques à ceux qui sont « nés de nouveau » (Cf. Jn 3,3).   leurs yeux les personnes qui « deviennent disciples de Jésus par le moyen de la repentance du péché et d'une foi personnelle en lui »<sup>123</sup> sont : « justifiées », « réconciliées avec Dieu », « adoptées dans la famille de Dieu » ; et elles ont reçu « le don de l'Esprit Saint », « la promesse de la totale glorification dans la communion avec Dieu dans l'avenir », « la joie », « la paix », « la promesse de la guérison totale lors de la résurrection des corps qui est encore à venir »<sup>124</sup>.

Le fait que les protestants évangéliques dressent une frontière entre ceux qui sont « de la famille de Dieu » par la nouvelle naissance, et ceux qui ne le sont pas, illustre leur vision sotériologique et profondément dualiste du monde. Ils insistent sur le fait qu'il y a la première création, tirant sa nature de péché de son

---

<sup>120</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI  s cle, *op.cit.*, n. 5.

<sup>121</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI  s cle, *op.cit.*, n. 7.

<sup>122</sup> Nous verrons plus loin comment les protestants évangéliques nuancent cette affirmation en ce qui concerne ceux qui n'ont jamais entendu parler de Christ ou pour les adhérents des autres religions.

<sup>123</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI  s cle, *op.cit.*, Définition de termes clés, n. 11.

<sup>124</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI  s cle, *op.cit.*, Définition de termes clés, n. 7.

chef fédéral, Adam, et la nouvelle création qui a pour chef l'homme Jésus-Christ. Par la faute d'Adam l'humanité est passée de l'obéissance à Dieu à celle de Satan et la terre sur laquelle elle avait la domination a aussi été livrée au pouvoir du Malin. Par la nouvelle naissance, ils pensent avoir quitté le monde des ténèbres marqué par la mort, et avoir reçu la vie éternelle<sup>125</sup>.

Notre étude du sens donné à la proclamation dans les documents de l'Église catholique a souligné les images communautaires et hautement structurées qui charpentent et expliquent leur monde. L'étude du chapitre présent, du sens que leurs documents accordent à l'évangélisation, met en évidence la continuité que les catholiques perçoivent entre l'action de Dieu dans l'Église et dans le monde qui est intimement liée à toute leur sacramentalité. En ce qui concerne les protestants évangéliques, l'étude du sens que leurs documents donnent à la proclamation nous a révélé l'importance de la discontinuité entre l'histoire du salut et l'histoire humaine dans leur vision des choses. Dans ce chapitre nous avons constaté que les images mentales qui construisent et traduisent leur monde sont profondément sotériologiques et dualistes.

On peut s'attendre, donc, à ce que les catholiques mettent plus de valeur sur les rapports sociaux que les protestants évangéliques, parce qu'ils ne voient pas le péché mais la sacramentalité de ces relations. Parce que les images mentales qui expliquent leur monde perçoivent les êtres humains dans des réseaux sociaux qui révèlent Dieu, les catholiques tendent à ne pas dresseront de frontières claires entre les chrétiens et les autres. Par contre, les images mentales des protestants évangéliques qui expliquent le monde, images de l'individu qui lutte pour sa liberté contre l'oppression du péché, mettront en avant l'engagement personnel et les valeurs et les comportements qui contribuent à l'indépendance vis-à-vis de l'influence des réseaux sociétales de ce monde. Les catholiques agissent avec la conviction que Dieu se révèle, quoi qu'imparfaitement, dans la nature et dans la société humaine. Les protestants évangéliques sont convaincus que l'auto-révélation de Dieu a lieu avant tout en dehors de sa création et de la société humaine.

---

<sup>125</sup> J. F. STROMBECK précise que la vie éternelle est « née de Dieu » et « possède sa nature divine (2 P 1, 4), mais il insiste sur le fait que ceci « n'a rien d'une 'étincelle divine' dans l'homme naturel ; c'est une vie nouvelle et entièrement distincte issue de Dieu, exactement comme la vie naturelle vient des parents terrestres » (*Grace and Truth*, Grand Rapids [MI], Kregel Publications, 1991, p. 81).

L'objet principal de notre recherche n'est ni de valider l'une ou l'autre de ces interprétations, ni d'arriver à une précision univoque de compréhensions ayant une histoire longue de plusieurs siècles au sein de chacune de ces familles chrétiennes. En conformité avec notre postulat que l'analyse de la façon dont la prédication, l'évangélisation, le témoignage, la conversion et la foi sont compris par ces deux traditions chrétiennes nous permettra de souligner la différence des images mentales qui expliquent et qui structurent toute compréhension théologique dans ces deux univers de foi. Ce travail cherche à tenir compte en l'occurrence, à une extrémité de l'ensemble des éléments fondamentaux et permanents du sens donné à ces concepts ; à l'autre extrémité, il prend en considération leurs mutations et multiplications au cœur de ces deux traditions. Il s'agit d'un travail diachronique difficile et complexe.

Faut-il pour autant renoncer à préciser le sens que ces deux traditions chrétiennes donnent à ces termes qui sont intimement liés leur façon de comprendre et de communiquer le sens de l'œuvre salvifique du Christ ? Sans ces explications nous ne serons ni en mesure de comprendre la cohérence et les dynamismes de ces deux visions particulières du monde, ni d'identifier leurs éléments structurants qui favorisent ou qui empêchent nos contemporains d'y accéder. Dans l'esprit des observations posées ci-dessus, nous poursuivons notre étude par l'analyse de la signification donnée au concept du témoignage chrétien dans la mouvance protestante évangélique et dans le monde catholique.



## CHAPITRE 3

### LE SENS DONNE AU TEMOIGNAGE

La communication de ce que Dieu a accompli pour l'humanité en Jésus-Christ est au cœur de l'expérience chrétienne. Car, quiconque croit en Jésus-Christ, quelles que soient ses origines ethniques ou religieuses, sera sauvé affirme l'apôtre Paul (Rm 10,11-13). Mais comment peut-on croire, et ainsi recevoir ce salut, si l'on n'a jamais entendu le récit de l'événement unique et décisif qu'est la vie, la mort et la résurrection du Christ ? Ce message a besoin d'être communiqué pour être reçu. Alors, le texte néotestamentaire affirme que c'est par la « folie » de la communication à travers son peuple, l'Église, que Dieu a choisi de répandre ce message salutaire<sup>1</sup>.

Il ne s'agit pas uniquement d'un message joyeux de salut qui doit être sur les lèvres des membres du peuple de Dieu, au contraire, il doit imprégner et transformer tous leurs actes. C'est parce qu'ils expérimentent la

---

<sup>1</sup> Même lorsqu'ils reconnaissent que les paroles de l'Apôtre Paul citées dans Romains 10, 9-13 ne peuvent pas légitimement être employées pour soutenir la thèse que sont sauvés seuls ceux qui reconnaissent la seigneurie de Jésus-Christ et qui l'accueillent explicitement dans leur vie ; les protestants évangéliques affirment que ce texte souligne que Dieu travaille à travers ses agents humains afin de communiquer l'Évangile aux non-croyants pour que ceux-ci puissent trouver le salut. (Voir GRUNLER Royce Gordon, "Romans" in *Evangelical Commentary on the Bible*, Walter A. ELWELL, éd., Grand Rapids [MI], Baker Book House, 1989, pp. 923-957 et HARRISON Everett F., "Romans" in *The Expositor's Bible Commentary*, Frank E. GAEBELEIN, éd., Grand Rapids [MI], Zondervan, 1976, pp. 1-172).

vie nouvelle en Jésus-Christ que ses disciples ne peuvent pas taire ce message. Poussés par l'Esprit Saint, ils cherchent toutes les occasions pour faire connaître celui qui s'est fait connaître à eux et qui continue à transformer leur existence d'hommes et de femmes. Par leur façon de se comporter individuellement, et en communauté, les disciples du Christ sont censés faire éclater aux yeux du monde la validité du message qu'ils proclament.

Voici ce que souligne notre étude des mots majeurs employés par les auteurs du Nouveau Testament pour indiquer la prédication ou la proclamation de l'Évangile. Sur ces points, il y a accord entre les catholiques et les protestants évangéliques. Cependant, nous avons vu que chacune de ces traditions chrétiennes souligne l'un ou l'autre aspect de l'évangélisation indiqué par les textes néotestamentaires.

### 3.1 Introduction

Ceci nous mène à notre troisième groupe de mots employés dans le Nouveau Testament pour décrire les activités d'évangélisation de l'Église. Il s'agit des mots qui viennent de la racine μαρτυρέω *martureō*. Comme *euaggelizomai* et *kérrussō*, ce groupe de mots qui a une place d'une importance considérable dans la Bible, possède une histoire qui influence son utilisation et interprétation. Michael GREEN soutient que *martureō* est principalement un terme juridique, employé en grec, pour indiquer d'un côté l'acte de témoigner au sujet des faits et des événements<sup>2</sup>, et de l'autre côté pour parler des vérités elles-mêmes dont le témoin atteste la véracité<sup>3</sup>. Allison TRITES, professeur d'études bibliques à l'Acadia Divinity College au Canada, reconnaît, lui aussi, que les mots qui appartiennent à la famille du mot *martureō* s'emploient souvent de façon juridique dans la Bible, et il affirme qu'un « témoin est celui qui connaît la vérité et qui peut attester devant un tribunal de ce qu'il a vu ou entendu »<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Il est également important de noter que la loi juive exigeait la présence de plusieurs témoins pour la condamnation de quelqu'un pour un crime capital (Dt 17,6-7 ; Nb 35,30). Ce principe de témoins multiples est honoré dans le Nouveau Testament (Jn 5,31-32 ; He 10,28) et joue un rôle dans les cas de discipline dans l'Église (Mt 18,16 ; 2 Co 13,1 ; 1 Tm 5,19). Ainsi, nous voyons que le langage du témoignage est employé de façon judiciaire à travers l'ensemble des Écritures saintes. Cependant, l'utilisation la plus significative de la terminologie biblique du témoignage se fait en lien avec Israël et l'Église comme les témoins de Dieu.

<sup>3</sup> Michael GREEN, *Evangelism in the Early Church*, Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1970, p. 83.

<sup>4</sup> Allison A. TRITES, "Witness" in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL, éd., Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, p. 877.

### **3.2 Récapitulatif du sens néotestamentaire du mot *martureō*, et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques**

Les textes néotestamentaires parlent du témoin comme étant celui qui, par sa façon de se comporter et par ses paroles, atteste que Dieu est à l'œuvre dans le monde contemporain à travers son peuple. À la fois collectif et individuel, ce témoignage a pour but de faire connaître le projet divin pour l'ensemble de l'humanité. Mais pour que ce témoignage soit efficace, le témoin doit être entendu, et son vécu doit être visible, « sous le regard » des autres<sup>5</sup>. Pour cette raison, les Écritures Saintes appellent ceux qui ne sont pas le peuple de Dieu à écouter et à observer sa façon de traiter son peuple et leur façon de vivre les uns avec les autres. C'est également pour cette raison que de nombreux textes néotestamentaires exhortent le peuple de Dieu à aller à la rencontre de ceux qui ne le connaissent pas encore.

Selon les textes néotestamentaires le témoignage de vie et de parole du peuple de Dieu ne sera pas toujours apprécié, car il appellera ceux qui le reçoivent à se repentir, à mettre leur foi en Christ, et à changer de comportement. Ceux qui rejeteront ce témoignage s'en prendront à ceux que Dieu a envoyés dans le monde. Ce sera une preuve contre eux pour le jour du jugement. En même temps, cette opposition fera éclater la légitimité et la véracité du témoignage du peuple de Dieu. Et, dans l'épreuve, s'ils restent vigilants et fidèles, c'est Dieu lui-même, par son Esprit, qui leur indiquera comment agir et quoi dire pour se défendre.

D'après le Nouveau testament, il ne faut pas sous-estimer le rôle important que joue l'Esprit Saint dans le témoignage du peuple de Dieu. C'est lui qui agit directement sur leur comportement. C'est lui qui leur donne les mots à dire, la hardiesse, et l'assurance lorsqu'ils ouvrent la bouche pour expliquer leur comportement et la raison de leur confiance en Christ. C'est aussi l'Esprit qui travaille les cœurs de ceux qui entendent ce témoignage afin qu'ils se tournent vers le Christ. Ainsi selon les textes néotestamentaires, le témoignage chrétien qui a pour but de proposer la vie en et par Jésus-Christ naît de Dieu, est soutenu par Dieu, et accomplit ce à quoi il est destiné grâce à Dieu.

---

<sup>5</sup> Cf. 1 P 2,11-12. 3,15.

### 3.2.1 Le sens du témoignage dans les documents catholiques

Les documents catholiques emploient la phrase « témoins de la foi » lorsqu'elle évoque Abraham, qui crut, « espérant contre toute espérance » (Rm 4,18) ; la vierge Marie qui, dans « 'le pèlerinage de la foi', est allée jusque dans la 'nuit de la foi' en communiant à la souffrance de son Fils [...] et tant d'autres témoins de la foi »<sup>6</sup>. En liant ainsi la foi, qui est un acte personnel, au témoignage de ceux qui nous ont précédés, l'Église catholique veut souligner le fait que :

*...la foi n'est pas un acte isolé. Nul ne peut croire seul [...]. Nul ne s'est donné la foi à lui-même comme nul ne s'est donné la vie à lui-même. Le croyant a reçu la foi d'autrui, il doit la transmettre à autrui. Notre amour pour Jésus et pour les hommes nous pousse à parler à autrui de notre foi. Chaque croyant est ainsi comme un maillon dans la grande chaîne des croyants. Je ne peux pas croire sans être porté par la foi des autres et, par ma foi, je contribue à porter la foi des autres<sup>7</sup>.*

Alors, dans l'optique des catholiques c'est d'abord l'Église qui croit, et ainsi porte, nourrit et soutient la foi des fidèles. Et c'est d'abord elle qui « partout confesse le Seigneur »<sup>8</sup>. Cependant, dans la compréhension catholique, même si l'annonce du Christ se fait « principalement par le ministère de la parole et des sacrements » qui sont confiés spécialement au clergé, les laïcs ont un rôle spécifique à jouer, car c'est à eux qu'il incombe de « pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel »<sup>9</sup>. Par ceci, les catholiques comprennent que le rôle propre des laïcs est de « mener leur vie au milieu du monde et des affaires profanes [...] à la manière d'un ferment »<sup>10</sup>. Autrement dit, les laïcs catholiques doivent accomplir leurs devoirs familiaux, sociaux et professionnels de telle manière que « les biens de la vie et de la famille, la culture, les réalités économiques, les métiers et les professions, les institutions de la communauté politique, les relations internationales et les autres réalités du même genre » deviennent « plus conforme aux principes supérieurs de la vie chrétienne »<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n. 165.

<sup>7</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *ibid.*, n. 166.

<sup>8</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 168.

<sup>9</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 6.

<sup>10</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 2.

<sup>11</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 7 et n. 13. Dans ce but ils doivent par la méditation de la Parole de Dieu et par la foi « toujours et partout reconnaître Dieu [...]. C'est ainsi que l'on pourra chercher en tout sa

L'exhortation aux laïcs « à pénétrer et à parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel »<sup>12</sup>, repose théologiquement sur l'Incarnation dans laquelle les deux ordres, spirituel et temporel, sont liés en Jésus-Christ : « Aussi Dieu lui-même veut-il, dans le Christ, réassumer le monde tout entier, pour en faire une nouvelle créature en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour »<sup>13</sup>.

De cette façon, la théologie conciliaire tente de donner toute son épaisseur à l'œuvre du Christ vue sous l'angle à la fois de la croix et de la justification de l'individu devant Dieu et aussi sous celui de l'union de l'humain et du divin réalisée dans l'Incarnation et la glorification du Christ. Ian RUTTER souligne le fait que *Gaudium et Spes* suit de près les orientations d'*Apostolicam Actuositatem* et bâtit sur les fondements déjà posés par *Lumen Gentium* (cf. LG n. 13) : « Le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est Lui-même fait chair et est venu habiter la terre des hommes. Homme parfait, Il est entré dans l'histoire du monde, l'assumant et la récapitulant en Lui »<sup>14</sup>.

RUTTER remarque qu'en citant de nouveau Ephésiens 1,10, le texte conciliaire veut dépasser le traditionnel clivage entre deux mondes : d'un côté le monde profane, déchu, de la première création, et de l'autre le monde sacré, religieux régi par l'Église. Ainsi, dit-il, « À partir de ce texte, on veut affirmer à la fois la valeur intrinsèque de la création, voulue par Dieu, tout en insistant sur sa nécessaire rédemption »<sup>15</sup>.

Le pape JEAN PAUL II suit cette logique lorsqu'il écrit dans son exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* que l'Église est appelée, « en vertu même de sa mission évangélisatrice, à servir l'homme » à cause du fait « prodigieux et bouleversant » que, « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme »<sup>16</sup>. Il s'ensuit que l'Église, « en poursuivant la fin salvifique qui lui est propre » a également pour tâche de guérir et élever la dignité de la personne humaine, d'affermir la

---

volonté, discerner le Christ dans tous les hommes, proches ou étrangers, juger sainement du vrai sens et de la valeur des réalités temporelles, en elles-mêmes et par rapport à la fin de l'homme », n. 4.

<sup>12</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 5.

<sup>13</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *ibid.*

<sup>14</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Lumen Gentium*, n. 38.

<sup>15</sup> Ian RUTTER, « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », thèse soutenue le 11 octobre 2004, Université Marc-Bloch, Strasbourg, pp. 51-52.

<sup>16</sup> JEAN PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Exhortation apostolique post-synodale, *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, Paris, Pierre Téqui, 1988, n. 36.

cohésion de la société et de procurer à l'activité quotidienne des hommes un sens plus profond. Le pape insiste sur l'unité entre le monde de la première création et le monde sacré lorsqu'il écrit que :

*Dans leur [i.e. des laïcs] existence, il ne peut y avoir deux vies parallèles : d'un côté, la vie qu'on nomme « spirituelle » avec ses valeurs et ses exigences ; et de l'autre, la vie dite « séculière », c'est-à-dire la vie de famille, de travail, de rapports sociaux, d'engagement politique, d'activités culturelles. (...) Tous ces secteurs de la vie laïque, en effet, rentrent dans le dessein de Dieu, qui les veut comme le « lieu historique » de la révélation et de la réalisation de la charité de Jésus-Christ à la gloire du Père et au service des frères<sup>17</sup>.*

Ainsi, se basant sur le fait que dans l'Incarnation « Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme », le pape explique que l'action apostolique des laïcs se trouve dans « la sanctification » et « l'animation chrétienne des réalités temporelles »<sup>18</sup>. Dans sa lettre encyclique *Redemptoris missio*, le pape JEAN PAUL II affirme que le témoignage évangélique auquel le monde est le plus sensible est une vie qui rend visible un nouveau mode de comportement. Il précise qu'il s'agit d'un témoignage composé de l'attention aux personnes et de la charité envers les pauvres, les petits et ceux qui souffrent. « De même », écrit-il, « l'engagement pour la paix, la justice, les droits de l'homme, la promotion de la personne humaine est un témoignage évangélique dans la mesure où il est une marque d'attention aux personnes et où il tend vers le développement intégral de l'homme<sup>19</sup>.

Cependant, s'il est vrai que les laïcs ont à renouveler l'ordre temporel par leur « nouveau mode de comportement », leur apostolat<sup>20</sup> ne se résume pas au seul témoignage de la vie. Au contraire, ils sont

---

<sup>17</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *ibid.*, n. 59.

<sup>18</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 23.

<sup>19</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.* n. 42.

<sup>20</sup> Lorsqu'on lit la littérature catholique française qui traite la question de l'apostolat de l'Église, on rencontre des expressions comme : « l'apostolat direct » et « l'apostolat indirect », « l'apostolat individuel » et « l'apostolat collectif », « l'apostolat des laïcs » et « l'apostolat de la hiérarchie », « l'apostolat qui vise directement le Règne de Dieu », « l'apostolat social » ou « l'apostolat caritatif ». Pour éviter toute équivoque, nous voudrions préciser un point de vocabulaire. Il est bien connu que dans le Nouveau Testament le mot « apôtre » a un sens précis et presque technique (Voir Adalbert HAMMAN o.f.m., *Le mystère du salut*, Paris, Plon, 1954, p. 30 ; Joseph THOMAS, *l'Apostolat de l'Église: interrogations actuelles*, Paris, Centurion, 1966, p. 19 ; Henri-Pierre DE LAGNEAU, *Apostolat des premiers Chrétiens*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1957, p. 7). Il désigne ceux qui ont été témoins oculaires du Christ ressuscité et qui ont reçu de lui la charge missionnaire. Toutefois, nous remarquons une confusion totale dans l'utilisation du terme dans le catholicisme français du milieu du XXe siècle : Jacques LOEW, quant à lui, définit l'apostolat de la façon suivante : « L'apôtre, c'est celui qui fait profession de guider les hommes vers l'invisible... d'apprendre aux hommes à éclairer leur vie par la Parole divine » (*Comme s'il voyait l'invisible : un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, pp. 14,16). Dans son livre sur l'engagement chrétien, Paul-Émile ROY écrit que : « Être apôtre,

appelés à chercher « les occasions d'annoncer le Christ par la parole à ceux qui les entourent ». Parce que « beaucoup d'hommes [...] ne peuvent recevoir l'Évangile et reconnaître le Christ que par les laïcs qu'ils côtoient »<sup>21</sup>. Ainsi, l'Église catholique insiste sur la double dimension de l'apostolat des laïcs qui participent à l'évangélisation par « l'annonce du Christ faite par le témoignage de la vie et par la parole »<sup>22</sup>.

Le témoignage des laïcs qui se fonde sur leur baptême dans le Corps Mystique du Christ et leur confirmation<sup>23</sup>, trouve sa force dans l'action de l'Esprit Saint qui fait « de toutes leurs actions des offrandes spirituelles » et qui « rend témoignage au Christ sur toute la terre »<sup>24</sup>. Leur témoignage doit refléter les charismes qu'ils ont reçu, être authentifié par leurs pasteurs (évêques, prêtres)<sup>25</sup>, « éveiller en chaque homme l'amour du vrai et du bien, et [...] l'inciter à aller un jour au Christ et à l'Église »<sup>26</sup>. Comme déjà Israël, le peuple de Dieu à la charge d'être, au milieu du monde, le témoin du Dieu unique, vivant et vrai<sup>27</sup>.

---

c'est être tellement plein du Christ qu'Il transparaisse à travers soi et atteigne le prochain, c'est être possédé par le Christ au point qu'en nous voyant on sache que le Christ est en nous et que c'est en Lui qu'est le salut » (*L'engagement chrétien*, Montréal, Fides, 1961, p. 142). Ces paroles font penser à celles du Cardinal SUHARD qui disait « Être témoin, ce n'est pas faire de la propagande, ni même faire choc. C'est faire mystère. C'est vivre de telle façon que la vie soit inexplicable si Dieu n'existe pas » (Jean VINATIER, *Le cardinal Lienart et la Mission de France*, Paris, Centurion, 1978, pp. 29-30). R. TAMISIER p.s.s. nous propose de définir l'apostolat comme « l'activité humaine qui collabore avec Dieu pour établir son règne sur toute la terre » ou, « On pourrait dire encore : l'envoi pour la prédication de la Parole, en vue d'établir le Règne de Dieu » (« Mission et apostolat dans l'Écriture », in *Étapes de l'apostolat*, Collection : Sacerdoce et Laïcat, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1961, p. 11).

<sup>21</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *Apostolicam Actuositatem*, n. 5 et n. 13.

<sup>22</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 905. Le pape PAUL VI a affirmé la nécessité d'une annonce claire et sans équivoque du Seigneur Jésus : « La Bonne Nouvelle proclamée par le témoignage de vie devra donc être tôt ou tard proclamée par la parole de vie. Il n'y a pas d'évangélisation vraie si le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu ne sont pas annoncés » (*L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Paris, Pierre Téqui, 1975, II, n. 22).

<sup>23</sup> « La confirmation apporte croissance et approfondissement de la grâce baptismale [] elle nous accorde une force spéciale de l'Esprit Saint pour répandre et défendre la foi par la parole et par l'action en vrais témoins du Christ ». CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1303. « Les pasteurs... doivent reconnaître et promouvoir les ministères, les offices et les fonctions des fidèles laïcs... qui ont leur fondement sacramentel dans le Baptême, dans la Confirmation, et de plus, pour beaucoup d'entre eux, dans le Mariage » (JEAN PAUL II *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 23). Voir aussi JEAN-PAUL II, *La mission du Christ Rédempteur*, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 7 Décembre 1990, Paris, Pierre Téqui, 1990, n. 71.

<sup>24</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem*, n. 3.

<sup>25</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *ibid.*

<sup>26</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Apostolicam Actuositatem op.cit.*, n. 13. Voir aussi l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in europa* où le pape JEAN PAUL II affirme qu'il est nécessaire de confesser et de proposer à nouveau

Au chapitre précédent nous avons remarqué que dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* promulguée par le pape PAUL VI en 1975, le sens donné au mot « évangéliser » est avant tout celui de « témoigner ». Car, écrit-il, « le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne, livrée à Dieu dans une communion que rien ne doit interrompre mais également donnée au prochain avec un zèle sans limite, est le premier moyen d'évangélisation »<sup>28</sup>. Et il ajoute, en citant un groupe de laïcs qu'il avait récemment rencontré : « L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ». Dans *Evangelii nuntiandi*, le mot « témoigner » peut signifier plusieurs choses. Il a le sens de « manifester que, pour l'homme, le Créateur n'est pas une puissance anonyme et lointaine »<sup>29</sup>. « Témoigner », dans ce document, veut dire également, donner « une claire proclamation que, en Jésus-Christ le Fils de Dieu fait homme mort et ressuscité, le salut est offert à tout homme, comme don de grâce et miséricorde de Dieu »<sup>30</sup>. Il s'agit aussi d'annoncer « l'espérance dans les promesses faites par Dieu dans la nouvelle alliance en Jésus-Christ »<sup>31</sup>. À ceci s'ajoute l'idée du « mystère du mal et de la recherche active du bien... et de Dieu lui-même à travers la prière surtout d'adoration et d'action de grâces »<sup>32</sup>. Finalement, le témoignage comporte « un message explicite sur les droits et les devoirs de toute personne humaine, sur la vie familiale... sur la vie en commun dans la société, sur la vie internationale, la paix, la justice, le développement »<sup>33</sup>.

Dans son exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, le pape JEAN PAUL II maintient que les fidèles laïcs « peuvent » et « doivent » faire énormément pour « éveiller l'élan missionnaire vers les incroyants et aussi vers ceux, parmi les croyants, qui ont abandonné ou laissé s'affaiblir la pratique de la vie chrétienne »<sup>34</sup>. Parce que les laïcs partagent « totalement » les conditions de vie, de travail, les difficultés

---

la vérité sur le Christ « par le style de vie des chrétiens et par leur témoignage en parole » (Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1999, 1, n. 20).

<sup>27</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991, n. 137.

<sup>28</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 41.

<sup>29</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 26.

<sup>30</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 27.

<sup>31</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 28.

<sup>32</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *ibid.*

<sup>33</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 29.

<sup>34</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 27.



et les espérances de leurs « frères »<sup>35</sup>, ils sont particulièrement bien placés pour « atteindre le cœur de leurs voisins, de leurs amis, de leurs collègues » à travers leur « vie vraiment chrétienne »<sup>36</sup>. Ce témoignage rayonne, selon le pape, aussi bien dans l'apostolat de chacun que dans des associations entre laïcs. Il souligne le fait que la vie du fidèle laïc a « comme trait spécifique son caractère séculier » et il écrit que le laïc « réalise un service ecclésial en attestant et en rappelant, à sa manière, aux prêtres, aux religieux et aux religieuses, le sens que les réalités terrestres et temporelles possèdent dans le dessein salvifique de Dieu »<sup>37</sup>.

Dans son exhortation *Ecclesia in Europa*, le pape JEAN PAUL II réitère son invitation donnée à tous les fidèles catholiques à...

*« proclamer » Jésus et la foi en lui en toute circonstance ; à « attirer » les autres à la foi, en adoptant des modes de vie personnelle et communautaire qui reflètent l'Évangile ; à « rayonner » autour de soi la joie, l'amour et l'espérance, en sorte que beaucoup voient nos bonnes œuvres et en glorifient le Père qui est aux cieux (cf. Mt 5,16), jusqu'en être « imprégnés » et conquis ; à devenir le « levain » qui transforme et qui anime de l'intérieur toute expression culturelle<sup>38</sup>.*

Et le pape souligne le fait qu'aujourd'hui « il est plus que jamais nécessaire que tout chrétien ait une conscience missionnaire » et acquière « une formation... pour soutenir son témoignage évangéliste et lui donner un nouvel élan »<sup>39</sup>. Car, estime-t-il, « il faut des témoignages forts de vie nouvelle dans le Christ, sur le plan personnel et communautaire... C'est là un des défis les plus importants qui attend l'Église en Europe au début du nouveau millénaire »<sup>40</sup>.

### 3.2.2 Le sens du témoignage dans les documents protestants évangéliques

Les catholiques ne sont pas les seuls à se soucier de la transformation de la société sous l'influence des chrétiens. Les protestants évangéliques insistent, eux aussi, sur le fait qu'une rencontre authentique avec

---

<sup>35</sup> Ici, comme ailleurs, le pape JEAN PAUL II appelle tous les hommes « frères », car il croit que « le christianisme est ouvert à la fraternité universelle, parce que tous les hommes sont fils du même Père et frères dans le Christ » (*Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 43).

<sup>36</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 28.

<sup>37</sup> JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 55.

<sup>38</sup> JEAN PAUL II, *Ecclesia in Europa*, *op.cit.*, III, n. 48.

<sup>39</sup> JEAN PAUL II, *ibid.*, n. 49. Voir aussi JEAN PAUL II, *Christifideles laici*, *op.cit.*, n. 60.

<sup>40</sup> JEAN PAUL II, *ibid.*, n. 49.

Jésus-Christ doit se manifester par une vie transformée. Et ils affirment qu'un service plein d'amour doit accompagner leur proclamation de l'Évangile.

La Déclaration de Lausanne note, par exemple, qu'il existe un lien entre la proclamation de l'Évangile et l'engagement socio-politique du chrétien. Et le Manifeste de Manille affirme que les chrétiens évangéliques doivent joindre paroles et actes :

*C'est dans un esprit d'humilité qu'il nous faut prêcher et enseigner, assister les malades, nourrir ceux qui ont faim, entourer les prisonniers, aider les défavorisés et les handicapés, et délivrer les opprimés. Tout en reconnaissant la diversité des dons spirituels, des vocations et des situations, nous affirmons que la Bonne Nouvelle est inséparable des œuvres bonnes<sup>41</sup>.*

Dans la Déclaration d'Amsterdam 2000 les protestants évangéliques réitèrent leur conviction que l'évangélisation comporte une responsabilité sociale et ce pour deux raisons au moins. La première est que l'Évangile proclame la « royauté du Créateur plein d'amour qui veut faire régner la justice, défendre la vie humaine et veiller au bien-être de sa création ». La seconde est que « lorsque notre évangélisation est alliée au souci de soulager la pauvreté, de défendre la justice, de s'opposer aux abus du pouvoir séculier et économique, de tenir ferme contre le racisme et de promouvoir une gestion responsable de l'environnement mondial, elle reflète la compassion du Christ »<sup>42</sup>.

Ainsi les protestants évangéliques reconnaissent les implications sociales « inéluctables du message biblique ». Et ils affirment que le message chrétien est toujours incarné, qu'il doit « pénétrer avec humilité dans le monde des autres, s'identifier à leur situation sociale, leurs peines et leurs souffrances, et leur combat pour la justice, contre les puissances oppressives »<sup>43</sup>.

Cependant, le texte de Lausanne précise que pour les protestants évangéliques, « si l'évangélisation et engagement social font partie de la vocation chrétienne, il convient de bien les distinguer et qu'il est inadmissible de les identifier »<sup>44</sup>. Pour les évangéliques, l'évangélisation, l'appel à l'individu et l'exigence

---

<sup>41</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 4.

<sup>42</sup> DECLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV, n. 11.

<sup>43</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*

<sup>44</sup> Jacques MATTHEY, « Mission et évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », *Perspectives Missionnaires*, N° 10, 1989, p. 44).

de conversion personnelle est prioritaire<sup>45</sup>. Le Manifeste de Manille précise dans ce sens que « l'évangélisation est première parce que notre préoccupation majeure est que tous aient l'occasion d'accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur »<sup>46</sup>.

Le témoignage personnel est au cœur de la compréhension protestante évangélique du partage de l'Évangile. Le but est toujours l'accompagnement de l'autre personne à la « nouvelle naissance ». Mais dans le témoignage personnel, on s'appuie sur son propre vécu religieux pour présenter à l'autre les propos du Christ. Alvin REID exprime la conviction de l'ensemble des protestants évangéliques, lorsqu'il écrit que le témoignage personnel est un élément indispensable dans la communication de l'Évangile. Les protestants évangéliques estiment que tout disciple du Christ devrait faire part de son témoignage à d'autres<sup>47</sup>. Ils affirment que chaque chrétien a un témoignage, et que tout chrétien peut partager son témoignage<sup>48</sup>, car, selon eux, le témoignage n'est autre que ce qui s'est passé dans le vécu du chrétien lors de sa conversion personnelle<sup>49</sup>.

L'importance du témoignage personnel dans les milieux protestants évangéliques s'enracine sans doute dans le puritanisme qui fut incontestablement la force la plus formatrice de l'éthos et de la théologie de la mouvance protestante évangélique<sup>50</sup>. Face à la doctrine de la prédestination<sup>51</sup>, les puritains cherchaient à

---

<sup>45</sup> À ce sujet, voir aussi l'excellent article de David BOSCH intitulé, « L'évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui », dans *Perspectives missionnaires*, N° 17, 1989.

<sup>46</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*

<sup>47</sup> « Qu'est-ce que l'évangélisation? C'est toute la démarche par laquelle l'évangélisé devient lui-même évangéliste. Autrement dit, gagner uniquement des âmes à Christ n'est pas le but en soi, ce n'est qu'un commencement. Le processus d'évangélisation vise la conversion des pécheurs afin qu'ils deviennent des disciples, puis les disciples à leur tour des gagnés d'âmes », Johan LUKASSE, *Mission Possible! Implantation d'églises dans une Europe post-chrétienne*, Belgique, Le Bon Livre, 1993, p. 148).

<sup>48</sup> Dans son livre intitulé *The Self and the Sacred*, Rodger M. PAYNE affirme que depuis les origines du mouvement, les convertis dans le monde évangélique réclamaient l'autorité au nom même de leur expérience de conversion religieuse leur permettant de parler de cette conversion. Et ceci en dépit du fait que dans la tradition protestante la conversion était comprise comme une abnégation de soi-même et l'acceptation de l'incapacité de contribuer à son propre salut. (*The Self and the Sacred*, Knoxville [TN], The University of Tennessee Press, 1998).

<sup>49</sup> Alvin L. REID, *Introduction to Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1998, pp. 169-171.

<sup>50</sup> Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2000, p. 38.

<sup>51</sup> Il s'agit de la doctrine calviniste selon laquelle Dieu décide qui sera sauvé et qui sera damné, indépendamment de notre exercice de la liberté et notre manifestation de bonne volonté.

trouver une méthode permettant aux gens de savoir si oui, ou non, ils se trouvaient parmi ceux que Dieu a destinés au salut. Certains signes, dans la vie d'une personne, selon les puritains, indiquent si elle est destinée au salut ou si, au contraire, elle est destinée à la réprobation : une connaissance de la loi divine ; la conviction du péché qui produit la crainte et la tristesse ; la repentance comprise comme la volonté de changer de vie ; la foi dans l'œuvre du Christ ; le combat interne ; et bien qu'imparfaite, une vraie assurance du salut<sup>52</sup>.

Cette recherche de l'assurance de se trouver parmi les élus de Dieu poussa bon nombre de puritains à décrire, dans leurs journaux personnels, la façon dont Dieu les avait conduits de la rébellion jusqu'à l'obéissance au Christ. Bien souvent, de tels récits notèrent comment ce processus a finalement produit une assurance d'élection. Voici comment Stanley GRENZ, professeur de Théologie et d'éthique à Carey Theological College et à Regent College au Canada, décrit la place du témoignage dans le puritanisme :

*Quelques puritains conclurent que le témoignage de l'œuvre de la grâce divine dans la vie de l'individu semble être une clef facilitant la formation de congrégations composées uniquement d'élus. Par conséquent, à un moment donné avant 1635 les puritains qui avaient débarqué sur les rives de la Massachusetts Bay colony à la Nouvelle-Angleterre prirent une initiative innovatrice. Ils exigèrent que tous ceux qui se présentèrent pour devenir membres de l'église donnent un témoignage verbal d'une expérience religieuse leur permettant de se rendre compte de leur statut d'élus<sup>53</sup>.*

Ainsi, en réponse à la question, « Qui sont les élus ? » les Puritains ont répondu par : « Quiconque est converti et qui démontre les signes de la grâce divine dans sa vie, c'est-à-dire, qui grandit dans la sanctification, et qui peut en témoigner ». Autrement dit, ils ont enraciné l'assurance du salut dans le témoignage personnel et dans la sanctification. Ainsi, dans les milieux protestants évangéliques, héritiers de cette pratique puritaine, le témoignage est compris avant tout comme étant le récit d'un cheminement vers Dieu qui a culminé dans la conversion du témoin. Eric DENIMAL explique l'importance accordée par les évangéliques au témoignage personnel dans son livre intitulé *Dire Dieu : Le témoignage au naturel* :

*Si nous avons des difficultés à dire Dieu à nos proches, à notre entourage, à nos amis, c'est peut-être parce que cette question n'est pas réglée de façon personnelle.*

---

<sup>52</sup> GRENZ, .*op.cit.*, p. 38.

<sup>53</sup> GRENZ, *op.cit.*, p. 39.

*Est-ce que nous communiquons notre foi ou celle des autres ? Celle dont nous avons entendu parler, ou celle que nous avons plus ou moins intégrée comme une information, une connaissance, une vérité partagée et apprise ?*

*(...) La foi de mes parents, de mon pasteur, de mon prêtre, de mon église, de mes meilleurs amis, ne me sauve pas. Elle ne peut tenir la route tant qu'elle n'est pas vécue personnellement. Or, si la foi apprise ne me sauve pas, en l'enseignant aux autres, elle sera dépourvue de tout accent d'authenticité.*

*La connaissance théorique ne remplacera jamais l'expérience<sup>54</sup>.*

Dans leur petite brochure, intitulée « Le chrétien rempli de l'Esprit », les membres du mouvement protestant évangélique *the Navigators* expliquent aux jeunes convertis comment préparer leur témoignage personnel :

*Dire aux autres comment vous êtes devenu chrétien est une des meilleures façons de témoigner. Cette approche est particulièrement utile pour présenter Jésus-Christ aux gens de votre famille et à vos amis intimes (ceux devant lesquels il est souvent le plus difficile de témoigner).*

*Lorsque vous racontez votre expérience personnelle :*

*Racontez votre histoire, ne prêchez pas. Dites ce que Christ a fait pour vous. Employez les mots « je », « moi » et « mon », et non pas « vous ».*

*Soyez bref. Trois à quatre minutes suffisent pour raconter les faits essentiels.*

*Mettez Christ au centre. Mettez l'accent sur ce qu'Il a fait.*

*Employez la Parole de Dieu. Un verset ou deux des Écritures donnera de la puissance à votre récit. Souvenez-vous que la Parole de Dieu est efficace (Éphésiens 6,17).*

*Comment préparer votre récit :*

*Essayez d'écrire votre histoire sur la page suivante exactement comme vous la raconteriez à un non-croyant. Exprimez-vous avec tant de clarté qu'en vous entendant on sache comment recevoir Jésus-Christ.*

*Racontez brièvement votre vie avant que vous ayez cru en Jésus-Christ ; dites ensuite comment vous en êtes venu à croire en lui et ce que cela a signifié pour vous de le connaître [...] la joie d'avoir ses péchés pardonnés, l'assurance de la vie éternelle et les autres transformations qui sont survenues dans votre vie. Si vous êtes chrétien depuis plusieurs années, parlez également de ce que Christ a fait pour vous jusqu'à maintenant.*

*En préparant votre récit, demandez à Dieu de vous donner des occasions de le raconter à d'autres. Priez en particulier pour deux ou trois personnes de votre voisinage, de votre*

---

<sup>54</sup> Eric DENIMAL, *Dire Dieu: le témoignage au naturel*, Marne-la-Vallée, Éditions Farel, 2001, pp. 12-13.

*école, ou de votre lieu de travail auxquelles vous aimeriez tout particulièrement parler de Jésus-Christ et profitez de la première occasion qui se présentera*<sup>55</sup>.

Le modèle typique de « l'évangélisation » sur le mode personnel et individuel consiste à présenter son témoignage personnel, esquisser le « plan du salut », puis inviter l'individu à « être sauvé ». C'est pour cette raison que le monde évangélique anglo-saxon a créé un certain nombre de méthodes, qui détaillent les stratégies que les laïcs peuvent employer pour évangéliser, lorsqu'ils sont en dehors du cadre de l'Église. Car, après tout, les protestants évangéliques estiment qu'il faut que les croyants sachent comment témoigner oralement de leur foi, et non pas qu'ils sachent qu'ils doivent en témoigner.

James Davison HUNTER explique quelques-unes de ces méthodes d'évangélisation développées par les protestants évangéliques<sup>56</sup>. Nous pouvons commencer par citer la stratégie générale proposée par Robert COOK dans son livre intitulé *Now That I Believe*, publié en 1978. Dans ce texte COOK offre ses « conseils pour témoigner avec succès » (*"pointers for successful witnessing"*):

*Surmontez l'obstacle mental en parlant de la religion avec les gens.*

*Remplissez votre cœur et votre tête de la Parole de Dieu.*

*Commencez chaque jour en demandant dans la prière que Dieu vous guide, puis, cultivez l'habitude d'être attentif aux gens que Dieu vous enverra afin que vous puissiez exercer un ministère dans leur vie.*

*Confiez-vous toujours à l'Esprit Saint afin qu'il vous guide dans ce que vous avez à dire.*

*Poussez doucement, mais sans relâche, afin que la personne agisse pour Dieu tout de suite.*

*Poursuivez cet entretien avec d'autres.*

Campus Crusade for Christ défend vigoureusement les « Quatre Lois Spirituelles » comme un moyen efficace d'évangélisation<sup>57</sup>. Il s'agit d'une petite brochure à partir de laquelle le laïc évangélique peut partager son cheminement personnel et expliquer quatre points essentiels de l'Évangile : 1) Dieu vous aime et a un plan merveilleux pour votre vie. 2) L'homme est pécheur et séparé de Dieu, ainsi il ne peut

---

<sup>55</sup> NAVIGATORS, « Le chrétien rempli de l'Esprit », Formation du Disciple, Brochure 2, Strasbourg, Navpresse, 1982, p. 44.

<sup>56</sup> George G.HUNTER III, *How To Reach Secular People*, Nashville (TN), Abingdon Press, 1992, pp. 80-81.

<sup>57</sup> Bill BRIGHT, *Four Spiritual Laws*, San Bernardino (CA), Campus Crusade for Christ, 1965.

connaître ce que sont l'amour et le plan de Dieu pour sa vie. 3) Jésus-Christ est la seule solution de Dieu pour le péché de l'homme. Par lui vous pouvez connaître et expérimenter l'amour de Dieu et son plan pour votre vie. 4) Nous devons recevoir personnellement Jésus-Christ comme notre Sauveur et Seigneur ; ensuite nous pouvons connaître et expérimenter l'amour et le plan de Dieu pour notre vie.

Les membres de Campus Crusade for Christ proposent des stages de formation dans l'utilisation de la brochure, et la technique demeure l'une des plus populaires dans l'évangélisation en milieu universitaire aux Etats-Unis. Nous pouvons aussi mentionner l'approche développée dans les années 1960 par le Fishers Fellowship, qui propose quatre façons de partager son témoignage : la méthode choc (i.e., « Ne savez-vous pas que vous avez commis le plus grand des péchés qu'une personne puisse commettre » ?) ; la méthode des traités d'évangélisation ; la méthode indirecte (i.e., « On commence en discutant le naturel, on poursuit en parlant du spirituel, et on termine en annonçant le Christ ») ; et la méthode des actes de charité<sup>58</sup>.

Dans son livre intitulé *Winning Ways*, Leroy EIMS, un des chefs de file du mouvement des Navigators, suggère des façons par lesquelles on peut se préparer à témoigner de sa foi, et présente des « outils » que le croyant peut employer pour communiquer l'essentiel des vérités liées au salut (telles que celles-ci sont comprises par les évangéliques)<sup>59</sup>.

Mentionnons deux autres programmes qui ont été formulés dans les années 1970. L'un est résumé dans le manuel *Training for Evangelism*<sup>60</sup>, et l'autre est intitulé *Evangelism Explosion*<sup>61</sup>. Les deux présentent des efforts pour rationaliser et systématiser les méthodes d'évangélisation. Le dernier, en particulier, a eu un accueil très favorable dans le monde évangélique nord-américain. Dans cette méthode qui est basée sur une analyse du phénomène de la vente, l'auteur affirme qu'il existe cinq lois de la persuasion : l'attention, l'intérêt, le désir, la conviction, et la fermeture. Peu importe si vous êtes en train de vendre des

---

<sup>58</sup> Selon le *Fishers Fellowship* le converti doit *admettre* son besoin du salut, *croire* au Christ, *mesurer* les conséquences de l'engagement, et *faire* un acte concret de réponse à l'Évangile. L'évangéliste est encouragé à se réunir avec des individus intéressés afin de dialoguer sur ces questions autour de la Bible. Une fois que l'évangéliste est convaincu que l'individu a compris tous ces éléments il doit l'inviter à « prier une prière d'engagement ». Voir Ron SMITH, *The ABC of Personal Evangelism*, London, Fishers Fellowship, 1964.

<sup>59</sup> Leroy EIMS, *Winning Ways*, Wheaton (IL), Victor Books, 1975.

<sup>60</sup> Richard SISON, *Training for Evangelism*, Chicago (IL), Moody, 1976.

<sup>61</sup> James D.KENNEDY, *Evangelism Explosion*, Wheaton (IL), Tyndale House, 1977.

réfrigérateurs ou en train de persuader les hommes à adopter une idée ou une philosophie nouvelle, ces mêmes lois de la persuasion demeurent valables<sup>62</sup>.

Ron SMITH, un des avocats de l'évangélisation personnelle, a développé une organisation évangélique qui a pour but de former des laïcs dans le domaine du témoignage et de l'évangélisation. Pour SMITH, l'évangélisation personnelle est l'expression nécessaire d'une vie chrétienne en pleine forme. De plus, il insiste sur le fait que tout chrétien qui ne fait pas de l'évangélisation personnelle a du péché dans sa vie<sup>63</sup>. Cette opinion est basée sur Matthieu 4,19 où le texte biblique dit que tous ceux qui se mettent à la suite du Christ seront des « pêcheurs d'hommes ». Pour SMITH, le croyant qui fait l'œuvre de l'évangélisation doit aller à la rencontre des gens en quête de Dieu afin d'engager avec eux un dialogue au sujet de leur besoin du Christ, le prix à payer pour devenir chrétien, et la réponse adéquate à l'appel de l'Évangile. Une fois que la personne a compris tous ces éléments elle peut être invitée à prier une prière d'auto-consécration à Dieu. La communauté croyante, ou l'Église locale, ne joue pas un rôle explicite dans ce processus et SMITH ne se préoccupe pas de l'intégration éventuelle des convertis dans une communauté de foi.

Un autre auteur qui a écrit une apologétique en faveur de l'évangélisation personnelle basée sur le témoignage est Billie HINKS, Jr ; membre d'une dénomination baptiste du sud et président de l'*International Evangelism Association*. Pour cet auteur évangélique le but de l'évangélisation personnelle n'est pas seulement le salut des individus mais aussi la formation d'autres croyants évangélistes. HINKS définit l'évangélisation en ces termes : « La question de base dans le processus de l'évangélisation est celle de l'amour. Tout le monde aime quelque chose. Le but de l'évangélisation est d'orienter cet amour vers Dieu à travers la foi en son Fils, le Sauveur Jésus-Christ »<sup>64</sup>. Pour HINKS le converti doit comprendre le « plan de salut » et exprimer son choix en faveur de Dieu en priant la « prière du pénitent » (*the sinners prayer*), qui inclut la confession du péché, la contrition, la repentance, l'invitation, la consécration, la dépendance, et la louange. HINKS encourage une créativité dans la communication du message évangélique qui va jusqu'à l'emploi des analogies physiques :

---

<sup>62</sup> KENNEDY, *ibid.*, p. 46.

<sup>63</sup> Ron SMITH, *The ABC of Personal Evangelism*, London, Fishers Fellowship, 1964, p. 21.

<sup>64</sup> Billie HINKS Jr., *Everyday Evangelism*, Grand Rapids, (MI), Zondervan, 1983, p. 26.



Afin de lui montrer la toute suffisance du Christ, je lui ai demandé de grimper sur mon dos. Puis je lui ai dit, « Regardez en bas et imaginez qu'il y a là un abîme profond et sombre que vous devez franchir, mais que vous n'en avez pas la capacité. Imaginez que je sois Jésus et que je suis la seule personne qui peut vous porter jusqu'à l'autre côté où se trouve Dieu »... Abdul avait presque peur lorsque je commençais à marcher sur la corde imaginaire afin de le transporter de l'autre côté »<sup>65</sup>.

Deux théologiens protestants évangéliques britanniques, Alister McGRATH et Michael GREEN plaident en faveur d'une évangélisation personnelle qui communique la nature rationnelle et attrayante de la foi chrétienne dans leur livre intitulé *Springboard for Faith*<sup>66</sup>. Ces hommes affirment que l'Évangile peut être partagé, de façon congrue, au sein d'une conversation naturelle, si le témoin est attentif aux thèmes suivants : les perdants qui deviennent des gagnants, le pardon et la droiture, le retour à la maison du Père, la vraie liberté, la guérison et la santé. Pour ces auteurs le témoin doit souligner la nature attirante et raisonnable de la foi chrétienne plutôt que la vérité objective de l'Évangile, car ils estiment que celle-ci est mal reçue dans nos sociétés pluralistes<sup>67</sup>.

En contraste avec les personnes que nous venons de citer, d'autres auteurs protestants évangéliques soulignent que l'évangélisation n'est pas quelque chose que l'on fait, mais quelque chose que l'on vit<sup>68</sup>.

Rebecca PIPPERT exprime le sentiment de ces évangéliques lorsqu'elle écrit :

*À la base de ce livre, il y a une profonde conviction ancrée en moi : je crois que si notre évangélisation est si peu efficace, c'est parce que nous nous fions trop aux techniques et aux stratégies d'évangélisation. L'évangélisation se trouve rabaissée au niveau d'une marchandise. Je suis persuadée que nous devons revenir à la source de toute évangélisation : Jésus-Christ, en examinant les exigences qu'il a posées pour notre vie, en méditant le contenu des vérités à accepter et en imitant sa manière de contacter les autres*<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> HINKS, *ibid.*, p. 93, notre traduction.

<sup>66</sup> Alister McGRATH, GREEN Michael, *Springboard for Faith*, London, Hodder & Stoughton, 1993.

<sup>67</sup> Voir Joon-Sik PARKS, "Hospitality as Context for Evangelism", *Missiology: An International Review*, vol. XXX, no. 3, July 2002, pp. 385-395.

<sup>68</sup> Voir Rebecca PIPPERT, *Out of the Salt Shaker & Into the World : Evangelism as a Way of Life*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1979. ; Jim PETERSEN, *Evangelism as a Lifestyle: Reaching Your World With the Gospel*, Colorado Springs (CO), Navpress, 1980 ; Joseph ALDRICH, *Life-Style Evangelism*, Portland (OR), Multnomah Press, 1981 ; Donald C. POSTERSKI, *Reinventing Evangelism : New Strategies for Presenting Christ in Today's World*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1989.

<sup>69</sup> PIPPERT, *op. cit.*, p. 13.

Remarquons que PIPPERT manifeste deux préoccupations majeures. Tout d'abord PIPPERT se soucie de ce qu'elle estime être l'inefficacité des techniques et stratégies d'évangélisation, employées par les évangéliques. Deuxièmement, il y a la préoccupation de « revenir à la source de toute évangélisation : Jésus-Christ ». La préoccupation d'ancrer sa pratique dans l'exemple de Jésus-Christ n'empêche pas PIPPERT (et les autres) d'aborder les questions pratiques, en donnant des conseils pour orienter et maîtriser les entretiens d'évangélisation. Ce qu'ils veulent, tout comme Robert E. COLEMAN, (autrefois *President for the Academy for Evangelism in Theological Education* et membre de la *Lausanne Committee for World Evangelization*), c'est donner une épaisseur biblique et théologique à leur pratique d'évangélisation. COLEMAN, par exemple, essaye d'accomplir ceci en ne focalisant pas autant sur les actions de Jésus que sur ce qu'il voit comme les principes fondateurs de ses actions. Ainsi il propose de bâtir des principes du témoignage chrétien<sup>70</sup>. En ce qui concerne l'inefficacité des stratégies d'évangélisation signalée par ces auteurs évangéliques, les paroles de PETERSEN sont éloquentes :

*Il nous faut considérer le problème dans toute son étendue. Des milliards d'habitants de ce monde échappent totalement aux efforts d'évangélisation actuels. La situation est encore plus dramatique au niveau individuel : nous sommes entourés de gens avec lesquels nous n'avons aucun contact, qui vivent dans un univers mental et émotionnel totalement différent du nôtre. Y a-t-il des gens dans votre sphère d'influence qui ne se trouvent pas confrontés à l'Évangile ? Une méthode traditionnelle leur conviendra-t-elle ? Est-ce votre responsabilité de leur présenter l'Évangile ? Des voisins et des membres de votre famille en grand nombre ou même des groupes entiers de votre ville ne s'ouvriront probablement jamais à l'Évangile tel qu'il leur est présenté actuellement<sup>71</sup>.*

Puisque la majorité des gens qui nous entourent ne « s'ouvriront probablement jamais à l'Évangile tel qu'il leur est présenté actuellement », les chrétiens doivent apprendre comment témoigner de leur foi, de façon juste, au sein des activités naturelles de la vie. Comme le souligne Brice FARCHI, les évangéliques insistent sur le fait que ce témoignage doit être « de tous les instants, au travail, dans la rue, en famille. Toutes les occasions doivent être saisies de 'partager sa foi' »<sup>72</sup>. Dans le Manifeste de Manille les protestants évangéliques expriment cette conviction lorsqu'ils disent que « l'appel à témoigner est adressé à l'Église

---

<sup>70</sup> Robert E. COLEMAN, *The Master Plan of Evangelism*, Old Tappan (NJ), Spire Books, [1963] 1984.

<sup>71</sup> PETERSEN *op. cit.*, p. 137, notre traduction.

<sup>72</sup> Brice FARCHI, « Utilisation des valeurs de la modernité pour convertir: le cas de l'Église du Christ de Paris », in *La Conversion Religieuse*, Les Cahiers du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, n° 2, Septembre 2000, p. 46.

entière, et à chacun de ses membres en particulier ». Il précise que les chrétiens sont témoins du Christ par leur manière de parler, leur zèle, leur honnêteté, leur conscience professionnelle, leur souci de la justice dans le travail. Ce témoignage des laïcs, hommes et femmes s'exerce surtout dans le cadre des relations à la maison et au travail. Cependant, le Manifeste précise que « même les sans-abri et les chômeurs sont appelés à prendre part au témoignage », car il est « le fait de tout le peuple de Dieu, sans exception »<sup>73</sup>.

### 3.3 Conclusions

Notre étude montre que les protestants évangéliques et les catholiques affirment ensemble que l'évangélisation des non-croyants n'est pas uniquement la responsabilité des pasteurs et autres membres du clergé, mais revient surtout aux laïcs. Car, parce qu'ils vivent « sous le regard » de leurs contemporains, en partageant leurs conditions de vie, les laïcs peuvent trouver d'innombrables occasions d'annoncer le Christ à ceux qui les entourent.

Cela dit, nous constatons une fois encore que les catholiques et les protestants évangéliques ne comprennent pas le témoignage chrétien de la même façon. Les catholiques parlent du témoignage chrétien avant tout en termes de renouvellement de l'ordre temporel par l'insertion des valeurs chrétiennes dans la société actuelle. Ceci se fait principalement par l'attention aux personnes, la charité envers les pauvres, les petits et ceux qui souffrent, l'engagement pour la paix, la justice, les droits de l'homme. Bref, le témoignage chrétien a lieu, pour les catholiques, dans ce que le pape JEAN PAUL II a appelé « la promotion de la personne humaine »<sup>74</sup>. Un tel témoignage devrait à la fois « animer de l'intérieur toute expression culturelle »<sup>75</sup>, et ouvrir la voie, tôt ou tard, à une « annonce claire et sans équivoque du Seigneur Jésus »<sup>76</sup>. Cette compréhension du témoignage chrétien, qui insiste à la fois sur l'importance des réalités temporelles et sur la vie spirituelle, s'enracine, une fois encore, dans la lecture sacramentelle que font des catholiques du monde.

---

<sup>73</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 6.

<sup>74</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 42.

<sup>75</sup> JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Europa*, III, *op.cit.*, n. 48.

<sup>76</sup> PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, *op.cit.*, n. 22.

Encore plus, nous voyons dans la compréhension catholique du témoignage une révélation de leur sens du tout, de leur image mentale d'être ouverts à la totalité des réalités et des attentes humaines. Dans ce sens ils sont totalitaires dans leur vision du monde, comme l'a fait remarquer le pape PAUL VI :

*Nous sommes pluralistes, précisément parce que catholiques, c'est-à-dire universels (...) notre vocation, c'est le Tout. Nous sommes totalitaires dans la vision que nous avons de l'univers, de l'humanité, de l'histoire, du monde. À propos de l'expérience du monde, nous disons avec Terence : « Je suis homme et j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger ». Celui qui craint de perdre la vision complète de la vie ou d'être dépossédé de ce qui lui est précieux, au cas où il professerait sincèrement la religion catholique, cède à un préjugé inconsidéré<sup>77</sup>.*

« Comme l'indique son nom même », écrit le théologien Richard MCBRIEN, « le catholicisme se caractérise par une ouverture radicale à toute vérité et à toute valeur<sup>78</sup>. Il englobe et embrasse la totalité de l'expérience et de la tradition chrétiennes, dans toute la richesse et diversité théologiques, doctrinales, spirituelles, liturgiques, canoniques, institutionnelles, et sociales de cette expérience et de cette tradition »<sup>79</sup>. Un peu plus loin, MCBRIEN explique ce qu'il y a de spécifiquement catholique dans la façon d'intégrer, de systématiser et de mettre en œuvre le pluralisme des théologies à l'intérieur de la vision du monde catholique :

*Ce qui caractérise l'approche catholique c'est plutôt à la fois/et que soit/soit. Ce n'est pas la nature ou la grâce, mais la nature graciée ; ce n'est pas la raison ou la foi, mais la raison illuminée par la foi ; ce n'est pas la loi ou l'Évangile, mais la loi inspirée de l'Évangile ; ce n'est pas l'Écriture ou la tradition, mais la tradition normative dans l'Écriture ; non pas la foi ou les œuvres, mais la foi fructifiant en œuvres et les œuvres expressions de la foi ; non plus l'autorité ou la liberté, mais l'autorité au service de la liberté ; non pas le passé contre le présent, mais le présent en continuité avec le passé, non pas la stabilité ou le changement, mais le changement dans la fidélité au principe de stabilité et le principe de stabilité modelé et affiné en réponse au changement ; non l'unité ou la diversité, mais l'unité dans la diversité, et la diversité prémunissant contre l'uniformité, qui est l'antithèse de l'unité<sup>80</sup>.*

---

<sup>77</sup> Audience générale du pape PAUL VI du 14 mai, *La Documentation catholique*, 1 juin 1969, n° 1541, p. 507.

<sup>78</sup> À ce sujet, Thomas RAUSCH s.j., écrit : « Être catholique veut dire être ouvert à toute vérité, à tout ce qui est véritablement humain ou naturellement bon » (*Catholicism at the Dawn of the Third Millennium*, Colledgeville (MN), The Liturgical Press, 1996, p. 73).

<sup>79</sup> Richard P.MCBRIEN, *Être Catholique : Inventaire d'une foi vivante*, Vol. 2, trad. Joseph FEISTHAUER, Paris, Le Centurion, 1984, p. 631, italiques dans l'original.

<sup>80</sup> MCBRIEN, *ibid.*, p. 633, italiques dans l'original.

Le regard aiguisé de Henri BLOCHER, professeur de théologie systématique et doyen honoraire de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, voit le « génie du catholicisme » dans sa « souplesse captatrice et assimilatrice, son aptitude à conjoindre et embrasser »<sup>81</sup>.

Les protestants évangéliques, quant à eux, disent qu'ils témoignent lorsqu'ils s'appuient sur leur propre vécu religieux pour présenter à ceux qu'ils rencontrent les propos du Christ. C'est cela qu'ils appellent le « témoignage personnel » ou « l'évangélisation personnelle ». Les protestants évangéliques soulignent le fait que ce témoignage nécessite une relation privilégiée, un contact réel et profond caractérisé par « un service plein d'amour »<sup>82</sup>. Autrement dit, ils maintiennent qu'il faut oser entrer dans une certaine intimité de l'autre, s'identifier à sa situation, ses peines et souffrances, pour qu'il puisse recevoir le témoignage que l'on veut partager. Le but du témoignage, pour les protestants évangéliques, n'est pas tant de « christianiser » la société que de présenter aux gens l'occasion « d'accepter Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur »<sup>83</sup>.

La compréhension protestante évangélique du témoignage reflète leur image mentale du chrétien comme étant celui qui a répondu à l'appel de Jésus-Christ, qui a mis sa foi en lui, qui est né de l'Esprit, et qui peut en témoigner. Le témoignage est le rite qui leur permet de se démarquer des non chrétiens. Autrement dit, « ceux de dedans » ont expérimenté la même crise de conversion qui équivaut à une transformation d'idéaux et d'idées, de certitudes et de croyances, (bien souvent traduits dans des pratiques), et qui constituent autant de repères balisant les contours des exigences posées aux membres pour manifester leur allégeance et pour dessiner la configuration de l'identité groupale<sup>84</sup>. Ceux « de dehors » sont ceux qui ne

---

<sup>81</sup> Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, p. 100.

<sup>82</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, *Manifeste de Manille*, *op.cit.*, n. 4.

<sup>83</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, *Manifeste de Manille*, *ibid.*

<sup>84</sup> Dans un sens, chaque conversion religieuse reflète l'unique histoire de vie du converti. Il n'existe pas deux personnes pareilles sur la planète, et les conversions renvoient à cette incommensurable variété. Parce que la conversion religieuse implique une transformation dans le système de sens du converti, elle touche à la vie affective et émotionnelle, et aux valeurs et attitudes qui contribuent à son unique identité personnelle (V. Bailey GILLESPIE, *The Dynamics of Religious Conversion: Identity and Transformation*, Birmingham (AL), Religious Education Press, 1991, p. 167). Cependant, nous sommes d'accord avec KILBOURNE et RICHARDSON lorsqu'ils affirment que la meilleure façon de comprendre la conversion religieuse est comme une forme de socialisation à travers laquelle l'individu apprend les rôles appropriés, les valeurs, les croyances, la vision globale et les normes du groupe, et à travers laquelle il acquiert une identité nouvelle basée sur son affiliation avec le groupe (Brock KILBOURNE, James T. RICHARDSON,

peuvent pas témoigner d'une rencontre personnelle avec Dieu. Ainsi, le témoignage permet aux milieux protestants évangéliques de créer des frontières psychiques entre leurs groupes et les autres. Au moyen de ces frontières, les protestants évangéliques parviennent à voir leurs groupes comme étant « nous » et le reste de la société comme étant « eux ». De plus, ils perçoivent les membres de leurs communautés comme étant bons ou supérieurs (parce qu'appartenants au Christ et remplis de l'Esprit Saint), et ceux qui sont dehors comme étant mauvais ou dégradés<sup>85</sup> (parce qu'appartenant au royaume des ténèbres et sous la domination du Malin). Ainsi, la société, perçue comme une menace qui pèse sur la foi des membres de la communauté, permet à celle-ci d'affirmer sa légitimité.

Nous allons nuancer davantage notre analyse lorsque, plus loin dans notre étude, nous verrons de quelle façon les milieux catholiques et évangéliques français appliquent ces compréhensions du témoignage. Mais nous pouvons déjà observer que chacun de ces ensembles d'images mentales qui interprètent et qui forment leur monde se situe à l'intérieur d'une logique ecclésiologique spécifique et cohérente.

Dans le chapitre suivant nous poursuivrons notre réflexion en regardant le sens du vocabulaire qu'emploient les auteurs néotestamentaires pour parler de la conversion, car notre étude de l'évangélisation indique que la communication de l'Évangile doit aboutir à un appel à la conversion. Une fois encore, nous tenterons de relever les différences qu'il peut y avoir entre la façon dont les catholiques et les protestants évangéliques comprennent ces termes bibliques.

---

“Paradigme Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories”, *Sociological Analysis, A Journal in the Sociology of Religion*, Vol. 50 (1), 1989, p. 13). Voir aussi Theodore E. LONG, Jeffrey K. HADDEN, “Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 22(1), 1983, pp. 1-14.

<sup>85</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Religion : The Social Context*, Fourth Edition, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company, 1997, p. 85.

## CHAPITRE 4

### LE SENS DONNE A LA CONVERSION

En anglais, comme en français, le mot conversion peut avoir une multitude de sens selon le contexte dans lequel il est utilisé. Il peut être employé dans un contexte séculier, ou pour signifier un aspect de l'expérience religieuse. Normalement, le mot conversion prend le sens de « se tourner » ou « changer d'un état à un autre ». Cependant, dans le domaine de la religion, ce mot peut signifier nombre d'expériences différentes. Par exemple, selon Darrol BRYANT, professeur de religion et de culture à l'université de Waterloo, au Canada, la notion de la conversion s'appliquait à deux situations au cœur du christianisme médiéval<sup>1</sup>. Tout d'abord ce mot décrivait les efforts qui visaient la conversion des juifs et des « infidèles » (normalement des musulmans). Mais ce mot s'employait également pour décrire le processus de conversion dans les monastères. Ainsi, selon BRYANT, la conversion a acquis un sens ambigu dans la tradition chrétienne. Le mot pouvait désigner dans certains contextes, le processus spirituel d'abandon à Dieu, et dans d'autres celui qui consistait à faire une confession formelle de la foi de l'Église.

De nos jours la notion de conversion continue d'être ambiguë. Ce mot indique soit un changement de croyances à l'intérieur de la même grande tradition religieuse, comme dans le cas de Martin LUTHER ou de

---

<sup>1</sup> M. Darrol BRYANT, "Conversion in Christianity: from without and from within", in *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*, LAMB Christopher, BRYANT M. Darrol, éd., New York (NY), Cassell, 1999, pp. 177-178.

John WESLEY, convertis à l'intérieur même des traditions catholique et anglicane<sup>2</sup>. Ou bien le mot conversion peut être utilisé pour décrire le changement d'une tradition religieuse à une autre, comme dans le cas d'un protestant évangélique qui devient bouddhiste. Il peut également signifier une transformation des croyances de l'individu en dehors de tout changement d'affiliation religieuse.

## **4.1 Introduction**

Cette liste des sens donnés au concept de la conversion religieuse n'est pas exhaustive. La compréhension de la conversion varie selon chaque contexte religieux particulier. Pour certaines traditions chrétiennes, la conversion est surtout une question de rupture avec le passé et un nouveau départ, une nouvelle trajectoire dans la vie. Pour d'autres, la conversion est plutôt progressive, graduelle, et se définit par une certaine continuité avec le passé du converti. Certains théologiens estiment que la conversion est quelque chose que le converti reçoit par son milieu ecclésial, autrement dit, qu'il s'agit d'une expérience profonde vécue en groupe. D'autres encore, soulignent le caractère individuel et volontaire de la démarche de la conversion. Tous ces théologiens trouvent une justification de leur compréhension de la nature de la conversion dans la lecture que fait leur tradition du texte biblique. Pour cette raison nous poursuivons notre réflexion par un résumé de la façon dont les textes de la Bible parlent de la conversion et l'étude de l'interprétation qu'en font l'Église catholique et les membres de la mouvance protestant évangélique.

## **4.2 Récapitulatif du sens biblique du mot « conversion », et ses interprétations dans les documents catholiques et protestants évangéliques**

L'Ancien Testament parle principalement des conversions collectives<sup>3</sup>. À une occasion, il s'agit de la conversion de la communauté païenne de Ninive<sup>4</sup>, à d'autres moments ce sont les Israélites qui sont

---

<sup>2</sup> BRYANT, *ibid.*, pp. 178-179.

<sup>3</sup> Cependant, il y a quelques exemples des conversions individuelles (*cf.* les récits de Naamân, 2 Rois 5 ; Josias, 2 Rois 23,25 ; Manassé, 2 Chroniques 33,12-13) accompagnés des prophéties d'une conversion du monde entier (*cf.* Psaume 22,28).

<sup>4</sup> *Cf.* Jonas 3,7-10.



appelés à un retour collectif au Dieu de l’alliance, impliquant l’abandon des idoles et des dieux étrangers. En résumant le concept de la conversion dans l’Ancien Testament de la Bible, Ronald WITHERUP affirme que : « Cela peut étonner plus d’une personne, mais dans l’Ancien Testament l’appel à la conversion s’adresse surtout au peuple de Dieu et non pas aux autres. Ceci veut dire que pour les Hébreux la conversion n’était pas une activité missionnaire qui cherche à attirer de nouveaux adeptes à une religion »<sup>5</sup>. Pour le peuple juif, membres de la communauté d’alliance par droit de naissance, la conversion voulait dire un retour vers « Yahweh ton Dieu » en toute sincérité après une période de déloyauté en ce qui concerne l’alliance<sup>6</sup>. Les prophètes décrivent de la façon suivante cette conversion, « Depuis les temps de vos pères, vous vous écarterez de mes prescriptions et ne les observez pas. Revenez à moi et je reviendrai à vous, déclare le Seigneur le tout-puissant » (Malachie 3,7).

Dans le Nouveau Testament, il y a deux termes majeurs qui parlent de la repentance. Le mot μεταμέλομαι (*metamelomai*) veut dire « regretter, avoir des remords, changer d’opinion »<sup>7</sup>. Tout comme le mot נחם en hébreu, ce mot souligne l’aspect émotionnel de la repentance, c’est-à-dire, le sentiment de regret, ou de remords d’avoir fait du mal. Dans les évangiles synoptiques, le langage et les dynamiques de la conversion sont pénitentiels et préfèrent le terme grec de μετάνοια (*metanoia*). Il s’agit du verbe μετανοέω (*metanoēō*), traduit par « se repentir »<sup>8</sup>, que nous trouvons trente-deux fois, et du nom *metanoia*, vingt-deux fois, dans le Nouveau Testament. Ce mot veut dire, littéralement, « penser différemment au sujet de quelque chose ».

Selon Thomas M. FINN, professeur de religion à l’université de *William and Mary* en Virginie, le mot *metanoia* vient de la rencontre entre les cultures hébraïque et grecque. Il affirme que dans les mondes grec

---

<sup>5</sup> Ronald D. WITHERUP, *Conversion in the New Testament*, Collegeville (MI), Liturgical Press, 1994, p. 18, notre traduction.

<sup>6</sup> Cf. Deutéronome 4, 30; 30, 2.10.

<sup>7</sup> Otto MICHEL, μεταμέλομαι, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard KITTEL et Gerhard FRIEDRICH, éd., Geoffrey W. BROMILEY, traducteur, 10 volumes, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1964-1976, vol. 4, p. 626.

<sup>8</sup> L’usage du mot μετανοέω (*metanoēō*) dans le Nouveau Testament est peut-être plus influencé par le mot שׁוּב (*shûb*), c’est-à-dire l’action de se retourner, que par נחם (*nacham*) qui veut dire « regretter ». Ceci expliquerait pourquoi le mot μετανοέω (*metanoēō*) est systématiquement traduit par « conversion » dans le TOB. Voir Jonathan LUNDE, “Repentance”, in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL, éd., Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, p. 673.

et, les termes *metanoein/metanoia* (Latin, *paenitere/paenitentia*) s'employaient peu et voulaient dire un changement de pensée et de sentiments, le chagrin pour une faute ou mauvais choix, et rien de plus profond ou permanent. Cependant, les traducteurs de la Bible grecque ont utilisé ces mots pour indiquer un changement moral et spirituel profond qui touche la direction, et la conduite de la vie<sup>9</sup>.

#### 4.2.1 Le sens donné à la conversion dans les documents catholiques

Selon Donald GELPI, s.j., la théologie catholique dans son ensemble n'a prêté que très peu d'attention à l'expérience de la conversion jusqu'à une période relativement récente où elle a redécouvert le catéchuménat<sup>10</sup>. Auparavant, la théologie catholique discutait surtout l'acte de la justification du pénitent afin de souligner le fait que la conversion est impossible sans l'initiative divine, et qu'elle effectue une transformation ontologique. Vue sous cet angle, la conversion est le résultat de la grâce divine qui guérit, sanctifie, et donne au converti la capacité d'agir de façon surnaturelle<sup>11</sup>. Par l'action de la grâce divine, dans la conversion, le converti passe de l'état de péché à la justification. Sans revenir sur ces positions, la redécouverte du catéchuménat a poussé certains théologiens catholiques à réfléchir à nouveau sur le phénomène de la conversion. Depuis lors, dans l'opinion de GELPI, « des théologiens catholiques contemporains parlent même de la conversion comme étant une expérience qui fonde et valide l'ensemble de la foi et de la pratique chrétienne »<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Thomas M. FINN, *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York (NY), Paulist Press, 1997, p. 23.

<sup>10</sup> Donald L. GELPI, *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians*, Vol. 1, Collegeville (MN), The Liturgical Press, 1993, p. 5.

<sup>11</sup> « Sous la motion de la grâce, l'homme se tourne vers Dieu et se détourne du péché, accueillant ainsi le pardon et la justice d'en haut... La justification détache l'homme du péché qui contredit l'amour de Dieu, et en purifie son cœur. La justification fait suite à l'initiative de la miséricorde de Dieu qui offre le pardon. Elle réconcilie l'homme avec Dieu. Elle libère de la servitude du péché et guérit » CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n. 1989-1990.

<sup>12</sup> GELPI, *op.cit.* Parmi les théologiens catholiques contemporains c'est Bernard LONERGAN qui souligne le plus l'importance d'une théologie de la conversion. Il propose que la théologie puisse être renouvelée par une réflexion systématique sur le phénomène de la conversion. D'après lui, le phénomène devrait devenir le point de départ d'une théologie empirique. Puisque la conversion est un des faits fondamentaux de la vie religieuse, soutient-il, « Il serait logique qu'une réflexion sur la conversion puisse fournir à la théologie un fondement qui soit concret, dynamique, personnel, commun, et historique » (Bernard LONERGAN, « Theology in its New Context, » in *Conversions: Perspectives On Personal and Social Transformation*, ed. Walter CONN, New York [NY], Alba House,

Le Concile Vatican II affirme, dans sa « *Constitution de Sacra Liturgia* » (*Sacrosanctum Concilium*), que l'Église a pour tâche principale « d'appeler les hommes à la foi et à la conversion »<sup>13</sup>. À cette fin, « l'Église annonce aux non-croyants la proclamation du salut, pour que tous les hommes connaissent le seul vrai Dieu et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, et pour qu'ils changent de conduite en faisant pénitence »<sup>14</sup>. D'autre part, aux croyants, « elle doit toujours prêcher la foi et la pénitence »<sup>15</sup>. La conversion est donc comprise dans l'optique catholique comme étant un processus qui commence avec la proclamation du salut, et qui continue tout au long de la vie du croyant :

*...la conversion mûrit lentement... Le fait d'avoir reçu le baptême tout bébé ou d'être arrivé très tard à la foi ne change fondamentalement rien à l'affaire : il s'agit de s'engager personnellement. Ainsi, 'naître à la foi' est habituellement précédé d'une gestation, et suivi d'une longue maturation*<sup>16</sup>.

Le Catéchisme de l'Église Catholique soutient que l'appel à la conversion « continue à retentir dans la vie des chrétiens »<sup>17</sup>. Ceci est le cas parce que la faiblesse de la nature humaine et l'inclination au péché n'ont pas été supprimées dans la vie de celui qui, « par la foi en la Bonne Nouvelle et par le Baptême », a renoncé au mal et acquis le salut<sup>18</sup>. Par exemple, le caractère continu de l'expérience de la conversion est souligné par les Évêques nord-américains lorsqu'ils expliquent que l'évangélisation « nous appelle à

---

1978, p. 14. Voir aussi: André MARC, *Raison et conversion chrétienne*, Paris : Desclée De Brouwer, 1961 ; Rosemary HAUGHTON, *The Transformation of Man : A Study of Conversion and Community*, New York (NY), Paulist, 1967 ; Jean-Claude SAGNE, *Confit, changement, conversion*, Paris, Cerf-Desclée, 1974 ; Bernard LONERGAN, "Theology in Its New Context" in his *A Second Collection*, ed. W.F.J. RYAN et B.J. TYRRELL, London: Darton, Longman & Todd, 1974, pp. 55-67; Robert DUGGAN, éd., *Conversion and the Catechumenate*, New York (NY), Paulist, 1984 ; Avery DULLES, "Fundamental Theology and the Dynamics of Conversion," *Thomist* 45/2 (April 1981), pp. 175-193; Walter CONN, *Christian Conversion*, New York (NY), Paulist, 1986.

<sup>13</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Sacrosanctum Concilium*, n. 9.

<sup>14</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *ibid.* La pénitence selon la pensée catholique est l'expression, dans des signes visibles, de la conversion intérieure du cœur et la réorientation radicale de toute la vie. Cf. CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1431.

<sup>15</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, *op.cit.* Le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ajoute que la liturgie « doit être précédée par l'évangélisation, la foi et la conversion » : elle peut alors porter ses fruits dans la vie des fidèles », *op.cit.*, n. 1072.

<sup>16</sup> CATECHISE FONDAMENTALE, Paris, Le Centurion, 1984, p. 194.

<sup>17</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1428.

<sup>18</sup> Cf. CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1426.

continuellement recevoir l'Évangile de Jésus-Christ et à sans cesse nous convertir individuellement et en tant qu'Église »<sup>19</sup>. En définissant la conversion ils écrivent :

*Ceci est d'une importance cruciale : nous devons être convertis—et nous devons continuer à l'être ! Nous devons laisser l'Esprit Saint transformer nos vies ! Nous devons répondre à l'appel du Christ. Et nous devons rester ouverts à la puissance transformatrice de l'Esprit Saint qui continuera à nous convertir au fur et à mesure que nous suivons le Christ*<sup>20</sup>.

L'Église catholique soutient que cette conversion continue, qu'elle appelle « pénitence », est d'abord une œuvre de la grâce de Dieu qui fait revenir nos cœurs à Lui. Elle définit cette conversion comme « le mouvement du 'cœur contrit' (Ps 51,19) attiré et mû par la grâce à répondre à l'amour miséricordieux de Dieu qui nous a aimés le premier »<sup>21</sup>. Elle est :

*Une réorientation radicale de toute la vie, un retour, une conversion vers Dieu de tout notre cœur, une cessation du péché, une aversion du mal, avec une répugnance envers les mauvaises actions que nous avons commises. En même temps elle comporte le désir et la résolution de changer de vie avec l'espérance de la miséricorde divine et la confiance en l'aide de sa grâce. Cette conversion du cœur est accompagnée d'une douleur et d'une tristesse salutaires que les Pères ont appelées animi cruciatus (affliction de l'esprit), compunctio cordis (repentir du cœur)*<sup>22</sup>.

La compréhension catholique de la conversion comme une nécessité absolue est évidente dans les paroles que nous venons de lire. Les catholiques affirment que Dieu appelle tous les hommes à la conversion : « La vraie foi... suppose toujours la conversion ».<sup>23</sup> Cette conversion, à laquelle tous sont appelés par Dieu, exige qu'ils se détournent de quelque chose pour s'attacher à quelque chose ou à quelqu'un. Selon GELPI, une compréhension catholique traditionnelle de la conversion distingue trois types de retournement. Tout d'abord, il y a la conversion morale qui détourne la volonté de l'individu d'une vie de péché, pour l'attacher à la poursuite de la droiture morale. En deuxième lieu, il y a la conversion religieuse qui

---

<sup>19</sup> UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Go and Make Disciples: A National Plan and Strategy for Catholic Evangelization in the United States*, Washington (DC), United States Catholic Conference, 1996, p. 3, notre traduction. Par exemple, l'Exhortation Apostolique post-Synodale *Ecclesia in Europa* soutient que « Jésus-Christ appelle nos Églises en Europe à la conversion » et elle explique « qu'afin de pouvoir répondre à l'appel de l'Évangile à la conversion, 'il nous faut faire tous ensemble un humble et courageux examen de conscience pour reconnaître nos peurs et nos erreurs, pour confesser avec sincérité nos lenteurs, nos omissions, nos infidélités et nos fautes' », n. 23, 29.

<sup>20</sup> UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *ibid.*, p. 2, notre traduction.

<sup>21</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1428.

<sup>22</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1431.

<sup>23</sup> LES EVEQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991, n. 4, p. 14.

détourne le converti de l'ignorance ou de l'indifférence, afin de le tourner vers Dieu révélé en Jésus-Christ par l'action de son Esprit : « Il y a des vérités qu'on ne découvre pas sans 'conversion', sans commencer par se 'retourner', pour entendre et accueillir ce qui n'est pas seulement le fruit de nos conquêtes ». <sup>24</sup> Finalement, la compréhension catholique parle de la conversion confessionnelle qui incorpore l'individu dans l'Église, une et vraie. <sup>25</sup>

En somme, nous pouvons dire que la tradition catholique tend à parler de la conversion principalement comme un événement religieux qui a des conséquences morales et ecclésiales. La théologie catholique considère que l'expérience de la conversion est incomplète jusqu'au moment où elle s'exprime soit dans le rite du baptême, soit dans celui de la pénitence et de la réconciliation <sup>26</sup> :

*Devenir chrétien, cela se réalise dès les temps des apôtres par un cheminement et une initiation à plusieurs étapes. Ce cheminement peut être parcouru rapidement ou lentement. Il devra toujours comporter quelques éléments essentiels : l'annonce de la Parole, l'accueil de l'Évangile entraînant une conversion, la profession de foi, le Baptême, l'effusion de l'Esprit Saint, l'accès à la communion eucharistique* <sup>27</sup>.

Cette insistance sur les aspects ecclésiaux de la conversion personnelle exprime une conviction au sujet de la façon dont la grâce divine opère : pour les catholiques, les individus viennent à la grâce à travers la médiation de l'Église. Car c'est à l'Église que le Christ a donné le pouvoir de remettre les péchés par le Baptême et par le ministère des successeurs des apôtres <sup>28</sup>. Elle exprime également une croyance au sujet des aspects personnels et ecclésiaux du péché et de la grâce : puisque lorsque nous nous détournons de Dieu, nous employons nos corps et faisons du mal à nous-mêmes et aux autres, la renonciation complète au péché et le retour vers Dieu devrait trouver son expression dans un acte physique qui exprime les dimensions sociales et ecclésiales de la grâce divine. Pour ces raisons Deal W. HUDSON soutient que la

---

<sup>24</sup> LES EVEQUES DE FRANCE, *ibid.* n. 35, p. 32.

<sup>25</sup> GELPI, *op.cit.*, p. 9.

<sup>26</sup> Le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE explique que le sacrement de Pénitence et de Réconciliation est « appelé *sacrement de conversion* puisqu'il réalise sacramentellement l'appel de Jésus à la conversion, la démarche de revenir au Père dont on s'est éloigné par le péché. Il est appelé *sacrement de Pénitence* puisqu'il consacre une démarche personnelle et ecclésiale de conversion, de repentir et de satisfaction du chrétien pécheur », *op.cit.*, n. 1423.

<sup>27</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1229.

<sup>28</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 976 et n. 981.

réalité de l'Église et de ses sacrements seront toujours au centre de la compréhension catholique de la conversion<sup>29</sup>.

Prenons, par exemple, le cas du baptême. Selon la pensée catholique, la rémission des péchés et le commencement de la vie nouvelle sont l'œuvre de ce sacrement<sup>30</sup>. Car les catholiques estiment que le baptême même d'un enfant, lorsque ceci a lieu au sein de l'Église comme communauté de foi, est lié à la réponse personnelle qui sera présente plus tard dans sa vie. C'est pour cette raison que le Catéchisme de l'Église catholique peut affirmer, par exemple : « C'est par l'Église que nous recevons la foi<sup>31</sup> et la vie nouvelle dans le Christ par le Baptême »<sup>32</sup>. Un peu plus loin nous lisons : « De par notre Baptême, premier sacrement de la foi, la Vie, qui a sa source dans le Père et nous est offerte dans le Fils, nous est communiquée intimement et personnellement par l'Esprit Saint dans l'Église »<sup>33</sup>. Cette optique lie étroitement l'initiative salvifique de Dieu en Christ à la vie et à la foi de l'Église.

Encore une fois nous lisons : « Aussi, le Baptême est-il le lieu principal de la conversion première et fondamentale. C'est par la foi en la Bonne Nouvelle et par le Baptême que l'on renonce au mal et qu'on acquiert le salut, c'est-à-dire la rémission de tous les péchés et le don de la vie nouvelle »<sup>34</sup>. Pourquoi le sacrement du baptême donné par l'Église a-t-il le pouvoir de nous communiquer la Vie qui vient de Dieu ? Parce que l'Église est « une avec le Christ » (*Christus totus*)<sup>35</sup> de sorte que dans l'Église, Corps du Christ :

*...la vie du Christ se répand à travers les croyants que les sacrements, d'une manière mystérieuse et réelle, unissent au Christ souffrant et glorifié. Ceci est particulièrement*

---

<sup>29</sup> Deal W. HUDSON, "The Catholic View of Conversion", in *Handbook of Religious Conversion*, H. Newton MALONEY et Samuel SOUTHARD, éd., Birmingham (AL), Religious Education Press, 1992, p. 117.

<sup>30</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *op.cit.*, n. 432. Cf. « Le Baptême, en donnant la vie de la grâce du Christ, efface le péché originel et retourne l'homme vers Dieu... ». Voir aussi CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 405.

<sup>31</sup> Ici il s'agit du symbole de la foi qui, selon le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, « donne la vie. Réciter avec foi le Credo, c'est entrer en communion avec Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, c'est entrer aussi en communion avec l'Église tout entière qui nous transmet la foi et au sein de laquelle nous croyons », CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 197.

<sup>32</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 165. Voir aussi « Par le Baptême elle (l'Église) engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu », dans le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 507.

<sup>33</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 683.

<sup>34</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1427.

<sup>35</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 795.

*vrai du Baptême par lequel nous sommes unis à la mort et à la Résurrection du Christ, et de l'Eucharistie, par laquelle, « participant réellement au Corps du Christ », « nous sommes élevés à la communion avec Lui et entre nous »<sup>36</sup>.*

Alors, l'Église catholique enseigne que « les enfants... ont besoin de la nouvelle naissance dans le Baptême afin d'être libérés du pouvoir des ténèbres », et que « l'Église et les parents priveraient dès lors l'enfant de la grâce inestimable de devenir enfant de Dieu s'ils ne lui conféraient le Baptême peu après sa naissance »<sup>37</sup>.

Et le pape JEAN PAUL II dans sa lettre encyclique *Redemptoris missio* explique que le baptême « nous fait naître à la vie d'enfants de Dieu ; il nous unit à Jésus Christ ; il nous confère l'onction dans l'Esprit Saint. Le baptême n'est pas seulement le sceau de la conversion, un signe extérieur qui la fait voir et l'atteste ; c'est le sacrement qui signifie et opère cette nouvelle naissance dans l'Esprit » (c'est nous qui soulignons)<sup>38</sup>.

Cependant, JEAN PAUL II et le pape PAUL VI avant lui, ont soutenu que le sacrement du baptême qui n'est pas accompagné d'une conversion, qui, elle, vient par la foi dans l'œuvre rédemptrice du Christ, ne suffit pas. Par exemple, *Ecclesia in Europa* note ces mots du pape JEAN PAUL II dans son exhortation du 2 juillet 2003 :

*Partout se fait sentir le besoin d'une annonce renouvelée, même pour ceux qui sont déjà baptisés. Beaucoup d'Européens d'aujourd'hui pensent savoir ce qu'est le christianisme mais ils ne le connaissent pas réellement. Souvent même, les notions et les éléments les plus fondamentaux de la foi ne sont plus connus. De nombreux baptisés vivent comme si le Christ n'existait pas : on répète les gestes et les signes de la foi, spécialement à travers les pratiques du culte, mais, à ces signes, ne correspondent ni un véritable accueil du contenu de la foi, ni une adhésion à la personne de Jésus. (...) On peut dire – comme le Synode l'a souligné – qu'un tel défi consiste souvent non pas tant à baptiser les nouveaux convertis qu'à conduire les baptisés à se convertir au Christ et à son Évangile<sup>39</sup>.*

L'appel à la conversion de ceux qui ont déjà reçu le baptême avait précédemment été fait par le pape PAUL VI :

*Comme noyau et centre de sa Bonne Nouvelle, le Christ annonce le salut... Cette première annonce s'adresse spécialement à ceux qui n'ont jamais entendu la Bonne Nouvelle de Jésus ou aux enfants, elle s'avère toujours plus nécessaire également, à cause des situations de déchristianisation fréquentes de nos jours, pour des multitudes de personnes qui ont reçu le baptême mais vivent en dehors de toute vie chrétienne...*

---

<sup>36</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 790.

<sup>37</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1250.

<sup>38</sup> JEAN-PAUL II, *La mission du Christ Rédempteur*, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 7 Décembre 1990, Paris, Pierre Téqui, 1990, n. 47.

<sup>39</sup> JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Europa*, 1999, n. 47.

*Aujourd'hui un grand nombre de baptisés qui, dans une large mesure, n'ont pas renié formellement leur baptême, mais qui sont entièrement en marge de lui... L'action évangélisatrice de l'Église... doit chercher constamment les moyens et le langage adéquats pour leur proposer ou leur reproposer la révélation de Dieu et la foi en Jésus-Christ<sup>40</sup>.*

Le pape PAUL VI a également affirmé que « chacun les conquiert (le Règne de Dieu et le salut)... moyennant un total renversement intérieur que l'Évangile désigne sous le nom de 'metanoia', une conversion radicale, un changement profond du regard et du cœur »<sup>41</sup>. En affirmant qu'il faut « conquérir » le Règne et le salut de Dieu, le pape veut avancer qu'en recevant le Règne et le salut de Dieu « comme grâce et miséricorde » il faut également les obtenir « par la fatigue et la souffrance, par une vie selon l'Évangile, par le renoncement ». Mais plus récemment le Catéchisme de l'Église catholique souligne d'avantage l'annonce de la Parole de Dieu qui « suscite la réponse de la foi, inséparable du Baptême »<sup>42</sup>. Et l'article numéro 1254 du Catéchisme déclare avec force que « chez tous les baptisés, enfants ou adultes, la foi doit croître après le Baptême ».

Le Directoire général pour la catéchèse, qui soutient que « mettre le baptisé non-converti ou éloigné en présence de l'Évangile et devant la décision de choisir Jésus-Christ, de le suivre, d'adhérer à sa personne »<sup>43</sup> est l'objectif central de la catéchèse, ajoute ceci :

*Personne, et surtout pas un adulte, n'est chrétien sans le savoir ou le vouloir. C'est pourquoi, à mesure que nos enfants grandissent, jusqu'au moment où ils seront capables de prendre en main leur propre destin, s'impose la nécessité qu'eux-mêmes ratifient les promesses baptismales prononcées au jour de leur baptême par leurs parents et parrains. Rien ni personne ne pourra jamais remplacer cette prise de décision personnelle. Aucun baptisé n'est exempté de conversion. Pour le païen, la conversion précède et prépare le baptême, qui vient ainsi couronner et sceller le processus de la foi. Chez ceux qui ont été baptisés enfants, le baptême précède, prépare et exige par son dynamisme même la conversion qui illuminera l'homme adulte dans le Christ. Le processus suit des voies*

---

<sup>40</sup> PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Paris, Pierre Téqui, 1975, n. 22-23, 52, 56.

<sup>41</sup> PAUL VI, *ibid.*, n. 10.

<sup>42</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1236.

<sup>43</sup> Directoire général pour la Catéchèse, (I), n. 3. Dans son exhortation apostolique *Catechesi tradendae* le pape JEAN PAUL II écrit : « Le but de la catéchèse, dans l'ensemble de l'évangélisation, est d'être l'étape de l'enseignement et de la maturation, c'est-à-dire le temps où le chrétien, ayant accepté par la foi la personne de Jésus Christ comme le seul Seigneur et lui ayant donné une adhésion globale par une sincère conversion du cœur, s'efforce de mieux connaître ce Jésus auquel il s'est livré » (*La catéchèse en notre temps*, exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, Paris, le Centurion, 1979, III, n. 20).



*diverses ; cependant dans l'un et l'autre cas, la conversion émerge comme le cœur de la foi tout entière*<sup>44</sup>.

Ainsi, le Directoire reconnaît que le problème auquel se trouve confrontée l'Église dans les pays de vieille tradition chrétienne est fréquemment un problème de conversion, tant dans le cas de l'adulte incroyant que dans le cas de celui qui a été baptisé enfant. Il insiste sur le fait que le but de la catéchèse est « la rencontre avec le Christ et l'option totale pour Lui et pour sa cause, l'adhésion personnelle à sa Personne ; faute de quoi, il est impossible de considérer une personne comme vraiment chrétienne »<sup>45</sup>. Le pape JEAN PAUL II soutient que l'Église a la mission d'appeler « tout le monde à la conversion », qu'il définit comme « l'adhésion pleine et sincère au Christ et à son Évangile par la foi » et comme l'acceptation « par une décision personnelle de la seigneurie salvifique du Christ afin de devenir son disciple »<sup>46</sup>.

#### **4.2.2 Le sens donné à la conversion dans les documents protestants évangéliques**

Lorsque le protestant évangélique Stanley JONES est parti comme jeune missionnaire en Inde, un intellectuel indien lui a posé la question suivante dans une réunion publique : « Es-tu venu ici dans le but de nous convertir ? ». « Mais bien sûr », répondit Jones, « Que croyez-vous ? ». Il s'agit là d'une réponse typiquement protestant évangélique, car quel que soit son arrière plan religieux ou son affiliation confessionnelle, un protestant évangélique est quelqu'un qui croit que l'expérience d'une conversion personnelle au Christ, souvent appelée la « nouvelle naissance » (“Born Again”), est le signe authentique d'un chrétien.

Cette compréhension des protestants évangéliques de la conversion comme l'essence de l'expérience par laquelle l'on devient chrétien trouve ses racines dans l'histoire du mouvement. Stanley GRENZ, professeur de Théologie et d'éthique à *Carey Theological College* et à *Regent College* soutient, par exemple, que les protestants évangéliques contemporains lisent l'évangile de la justification par la foi, promulguée par LUTHER, à travers des lunettes colorées par la recherche de la sanctification personnelle, inaugurée par

---

<sup>44</sup> Directoire général pour la Catéchèse, *ibid.*

<sup>45</sup> Directoire général pour la Catéchèse, *op.cit.* « Être chrétien signifie dire 'oui' à Jésus-Christ »

<sup>46</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, *op.cit.*, n. 46.

CALVIN, et amplifiée par les mouvements piétistes et puritains avec leur recherche d'une expérience de conversion personnelle, d'une vie sanctifiée, et d'une assurance d'être parmi les élus. Ce sont ces sensibilités qui, dans le contexte général d'une religiosité qui se préoccupait beaucoup de la maintenance des formes extérieures de la foi, ont donné naissance aux grands réveils du deuxième tiers du dix-huitième siècle en Angleterre et dans les colonies américaines. L'évangélisme qui en est sorti est caractérisé, selon lui, par une piété basée sur l'expérience de la conversion, une vision de la foi qui voit l'expérience personnelle de régénération à travers la nouvelle naissance couplée à la transformation de la vie, plutôt que dans l'adhésion aux credo et la participation aux rites religieux comme étant le cœur du christianisme<sup>47</sup>.

#### **4.2.2.1 L'influence de la Réforme radicale**

L'on ne peut pas comprendre l'extrême particularité de l'idée de la conversion défendue par les protestants évangéliques si l'on la délie aux déconvenues de la Réforme tant continentale qu'anglicane, à l'histoire singulière du piétisme et du puritanisme, et à la Réforme radicale qui revivra aux Etats-Unis, et, dont une large part des protestants évangéliques sont héritiers beaucoup plus que de LUTHER ou de CALVIN.

Ce troisième courant protestant beaucoup plus radical que les autres était connu sous le nom d'anabaptiste, (Du grec *anabaptizein* « baptiser à nouveau » ou « rebaptiseur »). Les anabaptistes n'admettaient pas la validité du baptême des enfants et soumettaient leurs convertis à un second baptême : « Le baptême sera accordé à tous ceux qui se repentent et croient vraiment que leurs péchés sont effacés par le Christ, à tous ceux qui désirent marcher dans la raison de Jésus-Christ, et être ensevelis en sa mort afin de pouvoir ressusciter avec Lui ; et à tous ceux qui, avec une pleine compréhension, le désirent eux-mêmes et le demandent »<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Stanley J. GRENZ, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2000, p. 17.

<sup>48</sup> Confession de foi anabaptiste de Schleithem [1527].

#### 4.2.2.2 L'influence du piétisme

Plusieurs historiens font remarquer que l'évangélisme est le fruit de la fusion entre le protestantisme issu de la Réforme radicale<sup>49</sup>, le mouvement piétiste et le puritanisme<sup>50</sup>. On situe les origines du piétisme au dix-septième et au dix-huitième siècles. Il s'agit d'un moment où la religion de beaucoup de protestants était devenue une simple adhésion intellectuelle, ou social, à une confession de foi. Si, par exemple, l'on parle aujourd'hui des « croyants non-pratiquants », à l'époque on aurait pu parler des « pratiquants non-croyants ».

En réaction à cet état du monde protestant européen, le luthérien Philip Jacob SPENER (1635-1705)<sup>51</sup> regroupa, chez lui, un certain nombre de croyants afin de cultiver la vie religieuse à travers la discussion du sermon du dimanche, par la prière, et par l'étude biblique. Le mouvement qu'il commença soulignait le besoin de la conversion personnelle et de l'instruction catéchistique. Il n'encourageait pas l'établissement d'Églises locales indépendantes, au contraire, il préférait demeurer « une Église dans une Église » (*ecclesiola in ecclesia*), c'est-à-dire à l'intérieur des Églises luthériennes et anglicanes<sup>52</sup>. Car il espérait

---

<sup>49</sup> À peu près en même temps que Martin LUTHER commençait ses réformes en Allemagne (1515-1521), Ulrich ZWINGLI était en train d'apporter des réformes à l'Église catholique en Suisse (1522-1531). Ces deux Réformes protestantes étaient en quelque sorte des continuations du catholicisme dans les pays concernés. En principe, le luthéranisme ne rejetait dans le catholicisme que ce qui semblait être expressément défendu par les Écritures saintes. L'Église réformée (née de la réforme commencée par ZWINGLI et complétée par Jean CALVIN) est allée encore plus loin que LUTHER, en ce qu'elle retenait de l'Église catholique uniquement ce qui semblait être conforme aux Écritures. Malgré leurs divergences, ces deux Églises partageaient le désir d'être l'Église de toute la communauté. Chacune voulait que l'Église visible englobe tous les membres de la société dans un lieu donné. Malgré le fait qu'ils le voyaient comme imparfait et pécheur, ZWINGLI et LUTHER maintenaient des liens étroits avec l'État, le voyant comme une ordonnance de Dieu.

<sup>50</sup> Randall BALMER, *Blessed Assurance: A History of Evangelicalism in America*, Boston (CN), Beacon Press, 1999; George M. MARSDEN, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1991; Rodger M. PAYNE, *The Self and the Sacred*, Knoxville (TN), The University of Tennessee Press, 1998.

<sup>51</sup> Deux autres personnes associées à SPENER furent August Hermann FRANCKE (1663-1727), un pasteur luthérien allemand converti en 1687. FRANCKE commença un groupe d'études bibliques qui a renouvelé le milieu universitaire de Halle (1692). Nikolaus Ludwig ZINZENDORF (1700-1760), un ami intime de SPENER et de FRANCKE, fonda le mouvement morave. ZINZENDORF prêchait une religion du cœur, une foi profonde, mystique, et centrée sur l'expérience et la nécessité de la communauté chrétienne. ZINZENDORF soulignait aussi l'obligation de la mission chrétienne et l'importance d'entretenir de bons rapports œcuméniques.

<sup>52</sup> Gottfried HAMMANN, professeur d'Histoire moderne de l'Église à la Faculté de Théologie Protestante de Neuchâtel (Suisse), dans une étude de l'œuvre de Martin BUCER à Strasbourg vers la fin des années 1540 et celui de SPENER au XVII<sup>e</sup> siècle explique pourquoi la structure « paroisse multitudiniste » s'avéra incapable d'intégrer la dimension

réformer ces Églises de l'intérieur à travers l'établissement de ce qu'on appelait, à l'époque, les « *collegia pietatis* ».

La façon dont les protestants évangéliques soulignent la portée de la piété personnelle, et l'importance qu'ils accordent à l'auto-évaluation comme prélude à la conversion religieuse, ont leur source dans cette spiritualité piétiste<sup>53</sup>. RÜEGGER souligne l'impact essentiel de la spiritualité piétiste sur les protestants évangéliques lorsqu'il écrit que : « L'héritage du piétisme se manifeste, (dans la mouvance évangélique), par l'accentuation d'une foi personnelle, existentielle, expérimentale et confessante ... Cette manière de mettre en pratique la foi nécessite une décision volontaire qui est plus importante qu'une formulation doctrinale théologiquement correcte de la foi »<sup>54</sup>. Richard MOUW, président du séminaire évangélique *Fuller Theological Seminary*, souligne lui aussi que les protestants évangéliques contemporains, tout comme leurs prédécesseurs piétistes, insistent sur le fait qu'être chrétien veut dire « expérimenter la régénération de l'être intérieur de sorte que l'Évangile soit approprié d'une façon très personnelle »<sup>55</sup>. Il précise que les protestants évangéliques veulent en premier lieu que les autres connaissent Jésus comme « un Sauveur vivant ». Autrement dit, la nécessité de l'expérience de la conversion est la conviction structurante qui oriente l'herméneutique, la prédication et tout l'enseignement des milieux protestants évangéliques.

---

confessante (c'est-à-dire des groupes composés de chrétiens fortement engagés selon une confession de foi). Si BUCER a failli dans ses tentatives de créer une autre structure ecclésiale au sein même des grandes paroisses multitudinistes ; et si les petites communautés d'hommes désireux de se former mutuellement à un engagement « plus vrai », doctrinalement et pratiquement commencées par SPENER furent marginalisées, c'est en partie parce que les Églises réformées et luthériennes n'offraient à leurs adhérents qu'une seule structure, celle des paroisses multitudinistes. Car les autres structures, par exemple la structure monastique, était rejetée par la Réforme. Il est vrai aussi que, dans ces deux cas, la réaction de l'Église multitudiniste fut le rejet, malgré le fait que les initiants de ces communautés confessantes furent des pasteurs consacrés et engagés par une Église de conception multitudiniste. Voir Gottfried HAMMANN, « Communautés confessantes ? Communautés multitudinistes ? Enjeux et exigences », *Perspectives Missionnaires*, 1989.

<sup>53</sup> BALMER, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>54</sup> H. RÜEGGER, *Les évangéliques : un défi pour les Églises multitudinistes*, Conférence donnée lors de la journée de formation pour prêtres et pasteurs du groupe de travail œcuménique, 30.10.1995, éd. Fédération des Églises protestantes de la Suisse Berne, 1996, p. 2.

<sup>55</sup> Richard J. MOUW, *The Smell of Sawdust: What Evangelicals Can Learn From Their Fundamentalist Heritage*, Grand Rapids (MI), Zondervan Publishing House, 2000, p. 21.

Ainsi pour les protestants évangéliques contemporains comme pour leurs ancêtres piétistes, l'expérience de la conversion est de nature ontologique. Elle définit l'être même du converti. Cette transformation n'est pas le fruit des efforts, de la volonté ou du désir des hommes. Elle est possible, selon les protestants évangéliques, uniquement à travers une intervention divine, précisément parce qu'elle « constitue un *Umbruch* (transformation radicale) qui va à l'encontre de la volonté de la personne et contre ses tendances naturelles ».

#### 4.2.2.3 L'influence des puritains

Les puritains, autre courant formateur de la mouvance évangélique anglo-saxonne, furent des anglicans qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, se sont fixé pour but général de répandre la réforme calviniste en Angleterre. Il s'agissait de croyants rigoristes qui voulaient pratiquer un christianisme plus pur, et dont beaucoup, après les persécutions du dix-septième siècle, émigrèrent en Amérique. Une des caractéristiques marquantes des puritains fut leur conviction que la dissémination de la Bible pourrait enrayer l'avancée de l'Antéchrist (qu'ils identifiaient avec l'Église catholique romaine). Les puritains encouragèrent donc la lecture de la Bible dans les foyers ainsi que la prédication biblique dans les églises<sup>56</sup>.

Il y a trois aspects du puritanisme qui nous semblent importants pour notre étude : 1) la façon dont les puritains définissaient l'individu, 2) la perspective puritaine sur l'identité personnelle et l'affiliation religieuse, et, 3) la conception puritaine de la conversion religieuse. Nous pensons pouvoir discerner des traces de ces trois éléments du puritanisme dans l'évangélisme actuel.

Dans son livre intitulé *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Michael KAUFMANN affirme qu'au milieu du dix-septième siècle, quand le mot « individu » a changé de sens dans les sociétés occidentales, l'autonomie de la personne n'était pas un idéal puritain<sup>57</sup>. Au contraire, pour les puritains, l'identité personnelle était définie par les rapports entre l'individu et les

---

<sup>56</sup> Peter TOON, "Puritans, Puritanism", in *The New International Dictionary of the Christian Church*, DOUGLAS J.D., éd., Grand Rapids (MI), Zondervan, 1978, p. 815.

<sup>57</sup> Michael W. KAUFMANN, *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Hanover (NH), University Press of New England, 1998, pp. 1-18.

institutions, telles que l'Église, l'État et la famille. Si la personne n'était pas associée à une bonne famille, et à une bonne Église, elle n'avait pas d'identité.

Pour prendre conscience de l'importance de cette perspective nous n'avons qu'à observer l'étymologie du mot individu. Les chercheurs, dans leur grande majorité, affirment que le concept d'individu a subi une évolution importante au moment où les puritains furent les plus actifs. Individu dérive du latin *dividere* (diviser) avec le préfixe de négation, in-. Le mot avait donc le sens originel d'indivisible. Ceci veut dire qu'avant le dix-neuvième siècle le mot individu faisait référence à une entité qui ne pouvait pas être divisée dans le sens d'être séparé ou distingué d'un groupe. Et KAUFMANN explique ainsi ce mot individu, qui a donc le sens d'indivisible :

*Avant le dix-septième siècle le sens dominant (du mot individu) indiqua quelque chose ou une personne qui ne pouvait pas être distinguée d'un groupe. Si vous agissiez comme un individu au sens moderne du mot, l'on vous prenait pour un excentrique, pour quelqu'un d'incompréhensible parce que vous n'agissiez pas selon le « sens commun ». À la fin du dix-septième siècle, et sûrement au dix-neuvième siècle (i.e., l'individualisme indépendant et sûr de soi de Emerson), le sens dominant du mot individu ressemble à l'utilisation moderne du mot pour indiquer quelqu'un qui est unique, particulier, et différent de tous les autres<sup>58</sup>.*

Au dix-septième siècle, une personne pensait donc son identité en termes de ressemblance avec les autres membres des institutions dont elle était membre, tandis qu'aujourd'hui le nouveau sens du mot « individu » souligne davantage les différences, de sorte que cette même personne trouve son sens d'identité dans les façons dont elle se distingue des autres membres de ces institutions.

Les puritains ont ajouté la logique de Petrus RAMIS<sup>59</sup> à cette idée que l'individu trouve son identité dans ses associations avec les autres, pour formuler une définition de la nature des rapports entre la personne et les institutions porteuses d'identité. RAMIS conçoit les rapports humains en termes de « contrariétés affirmatives ». « Contrariétés affirmatives » suggère une opposition entre les éléments dans la nature (mari et femme), par contraste aux contrariétés négatives qui représentent une opposition entre quelque chose et rien (mari et non-mari). Les rapports en société, selon la logique Ramiste, impliquent une forme

---

<sup>58</sup> KAUFMANN, *ibid.*, p. 18, notre traduction.

<sup>59</sup> RAMIS Petrus, *Dialecticae Libri Duo*, London, 1669, pp. 11-12, cité dans KAUFMANN, *op.cit.*, p. 16. Pour un survol historique de la pensée Ramiste voir Walter ONG, s.j., *Ramis, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958. Pour l'importance de RAMIS pour la pensée puritaine voir Perry MILLER, *The New England Mind : The Seventeenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1939.

d'association particulière où il y a un accord partiel entre, par exemple, le vendeur et l'acheteur, le mari et la femme, le gouverneur et les gouvernés. Ces rapports sont également causaux : car le mari donne à son épouse l'occasion de devenir femme par les liens du mariage. Si l'acheteur n'existe plus, il ne peut pas y avoir un vendeur. Selon KAUFMANN, le concept des « contrariétés affirmatives » façonnait les rapports entre l'individu et les institutions dans la société puritaine :

*Cette définition des rapports humains s'applique à beaucoup de formes d'association dans la société puritaine : entre l'homme et la femme, entre Dieu et le croyant, entre le ministre et le membre de l'assemblée ecclésiastique. Tous ces rapports exigent un consentement volontaire ; personne ne peut être obligé de se joindre à une Église particulière ni même d'entrer dans une alliance avec Dieu. Même si des rapports nécessitent, éventuellement, un degré de déférence et de soumission, ils doivent être commencés en toute liberté (...). Plus important encore, la logique Ramiste suggère une dépendance mutuelle, des obligations. Il s'agit de la logique des alliances et des contrats, par lesquels les deux parties se doivent de remplir certaines responsabilités même si l'une est visiblement plus puissante que l'autre. Et c'est la logique puritaine de l'identité de l'individu qui suggère que si vous n'êtes pas dans ce type de rapport mutuel, vous n'êtes personne<sup>60</sup>.*

À travers cette logique, les puritains ont structuré le besoin fondamental d'association. Pour eux ce besoin peut, initialement, être comblé par la filiation, c'est-à-dire par les rapports à l'intérieur de la famille dans laquelle on naît. Mais ce besoin est également comblé par l'affiliation, et les rapports volontaires multiples qu'a l'individu en société. En fait, pour les puritains, la formation et la réformation des institutions nécessitent presque toujours l'abandon de la filiation pour entrer dans les rapports d'affiliation :

*Les circonstances de la naissance, y compris les institutions dans lesquelles l'on naît, sont de nature involontaire et insuffisante. L'on ne choisit pas sa famille, et une famille ne peut pas combler le besoin d'association. Ces associations primaires sont laissées derrière soi, non pas afin de trouver une autonomie complète, mais plutôt pour trouver des rapports meilleurs à travers les affiliations<sup>61</sup>.*

C'est précisément ce processus que les puritains appelaient la « conversion ». Pour les puritains, la conversion consistait à imiter un nouveau père et à intégrer une nouvelle communauté porteuse d'identité :

*Cette « naissance meilleure » requiert une renonciation à la première filiation (les origines biologiques et pécheresses de l'individu) et des premières affiliations (dans la communauté humaine) et puis, l'adoption volontaire d'une nouvelle filiation (la*

---

<sup>60</sup> KAUFMANN, *op.cit.*, p. 16, notre traduction.

<sup>61</sup> KAUFMANN, *op.cit.*, notre traduction.

*conversion avec Dieu comme Père) et d'une nouvelle affiliation à une Église nouvelle et meilleure*<sup>62</sup>.

Pour les puritains, seuls Dieu et la grâce, et non pas les institutions, ont le pouvoir de créer une nouvelle identité. Cependant, les institutions, qui servent principalement à encadrer ce processus, y jouent un rôle indispensable. Puisque l'identité de l'individu est le résultat, en grande partie, de son harmonie avec des institutions, l'épanouissement de l'individu vient lorsque celui-ci est en affiliation avec les institutions dont il aimerait s'approprier les valeurs. Vue sous cet angle, la conversion devient une réorientation fondamentale et radicale dans laquelle l'individu quitte ses anciennes ressemblances pour en adopter des nouvelles<sup>63</sup>.

De plus, à partir de la Réforme, et surtout dans le mouvement puritain nous voyons la forme classique de la conversion religieuse dans le monde protestant évangélique. Il s'agit d'une conversion qui consiste en un changement dans l'orientation de la personne vis-à-vis de Dieu, et dans son affiliation religieuse d'une dénomination chrétienne à une autre. Selon BRYANT :

*Les étapes furent (1) la reconnaissance que l'on est pécheur, (2) la reconnaissance que l'on a besoin d'un Sauveur, (3) l'expérience de l'amour rédempteur ou l'assurance du salut, et (4) une vie chrétienne. Tandis que la personne aurait pu être déjà baptisée dans la foi chrétienne, c'était véritablement cette expérience – souvent appelée « l'expérience de la conversion » ou « l'expérience de la nouvelle naissance » – qui faisait que l'individu devenait un « vrai chrétien »<sup>64</sup>.*

---

<sup>62</sup> KAUFMANN, *op.cit.*, pp. 25-26, notre traduction.

<sup>63</sup> Il est intéressant de noter que, dans la Nouvelle Angleterre, les puritains et les séparatistes se sont regroupés pour former des Églises de type congrégationaliste. En principe, la Nouvelle Angleterre fut composée d'un *commonwealth* chrétien où les chrétiens contrôlèrent l'Église et l'État, et où la société entière fut gouvernée selon les principes chrétiens. Même si les Églises dans la Nouvelle Angleterre furent subventionnées par la taxation publique, elles demeurèrent des Églises de professants. Tous les habitants de ces régions ne furent pas membres de ces Églises comme ce fut le cas en Europe. Au lieu de cela, elles admettaient comme membres uniquement ceux qui pouvaient témoigner d'une expérience personnelle de conversion.

<sup>64</sup> BRYANT, *op.cit.*, p. 187, notre traduction. La réflexion sur le phénomène de la conversion était déjà présente dans la théologie puritaine qui a souvent articulé les rapports entre la nature et la grâce, et entre la recherche de la foi et la réception passive de celle-ci, sous la rubrique doctrinale de la « préparation pour le salut ». Cette doctrine a été comprise comme une morphologie puritaine de conversion par E.S. MORGAN qui y voit une structure formelle dans laquelle chaque étape de la conversion du pécheur peut être localisée et distinguée de la phase suivante de sorte qu'un « homme pouvait connaître sa condition éternelle en regardant des indicateurs temporels et reconnaissables ». Cette morphologie se composait d'une phase de préparation, divisée en plusieurs étapes, qui précédait l'étape de la foi salvatrice (Voir Conrad CHERRY, *The Theology of Jonathan Edwards*, Indiana Bloomington (IN), University Press, 1966, p. 63).



Rappelons-nous que, dans le puritanisme, la conversion religieuse était considérée sous l'angle de la poursuite de l'assurance personnelle et individuelle de se trouver parmi ceux que Dieu a destinés au salut. Cette quête poussa les puritains à souligner la nécessité de la régénération, liée à la « nouvelle naissance », et « l'expérience consciente de la grâce de Dieu dans l'expérience de la conversion »<sup>65</sup>.

C'est ainsi que la Réforme radicale, le puritanisme, et le piétisme ont donné à l'évangélisme contemporain ce que Donald DAYTON a appelé « une piété de conversion » (« convertive piety »)<sup>66</sup>. C'est-à-dire une vision de la foi qui proclame que la vraie piété commence avec une expérience de la conversion qui n'est pas identique au baptême reçu pendant l'enfance. GRENZ résume l'influence considérable que cette compréhension a eue dans la réflexion théologique des protestants évangéliques :

*La piété de conversion a façonné la théologie évangélique. Depuis le début du dix-huitième siècle, les théologiens évangéliques ont compris leur tâche comme étant celle de réfléchir sur la nature de la conversion, et non plus uniquement de sauvegarder l'héritage de la Réforme, comme cela était le cas pour le scolastique protestant. Cela a pour conséquence le fait que les théologiens évangéliques réfléchissent souvent sur les questions au sujet de la place du divin et de l'humain dans le processus de la conversion, des signes du salut, des rapports entre la conversion et la sanctification, et de la certitude que peut avoir un croyant de son salut. Les questions de ce genre ont remplacé les questions ecclésiologiques qui avaient joué un rôle tellement important au début du mouvement puritain<sup>67</sup>.*

Le fait que les questions de soteriologie personnelle ont remplacé celles d'ecclésiologie dans les préoccupations des protestants évangéliques explique, au moins en partie, pourquoi l'unité qu'ils trouvent dans l'expérience de la conversion a, pour beaucoup d'entre eux, plus d'importance que les doctrines ou les pratiques ecclésiales.

#### **4.2.2.4 L'influence de Finney au XIXe siècle**

Il est probable que personne n'a plus influencé la façon dont les protestants évangéliques du dix-neuvième siècle ont compris le processus de la conversion que l'évangéliste Charles G. FINNEY (1792-1875). Prédicateur des réveils religieux, FINNEY avait été formé comme avocat et se méfiait des dogmes de l'Église.

---

<sup>65</sup> GRENZ, *op.cit.*, p. 46.

<sup>66</sup> Donald W. DAYTON, "The Limits of Evangelicalism: The Pentecostal Tradition", in *The Variety of American Evangelicalism*, DAYTON Donald W., JOHNSTON Robert K., éd., Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1997, p. 48.

<sup>67</sup> GRENZ, *op.cit.*, p. 47.

Après avoir étudié lui-même la Bible, il s'est converti en 1821. FINNEY ne croyait pas qu'il fallait beaucoup de temps de réflexion avant de se convertir et il prêchait que les pécheurs devaient choisir de se tourner vers Dieu par « un acte de leur propre volonté ». L'accent mis sur le libre arbitre, le salut immédiat, et l'utilisation des « moyens adéquats » continue à influencer la façon dont les protestants évangéliques conçoivent la conversion religieuse<sup>68</sup>.

#### 4.2.2.5 L'influence de l'expérience missionnaire

L'activité missionnaire des protestants évangéliques au vingtième siècle a quelque peu modifié leur compréhension de la conversion. Au lieu d'insister sur l'aspect abrupt ou soudain de la conversion, leurs observations sur la façon dont les peuples adoptent le message chrétien a poussé un certain nombre à souligner le côté progressif de cette expérience religieuse<sup>69</sup>. Tout d'abord, ils ont remarqué que les gens avec qui ils entrent en contact s'embarquent sur le chemin de la conversion lorsqu'ils commencent à prendre conscience de l'existence même du christianisme. Puis, les convertis potentiels doivent percevoir

---

<sup>68</sup> L'explication du chemin de la conversion donnée par Billy GRAHAM énonce ces qualités :

La question qui se pose à l'esprit de beaucoup de gens est celle-ci : que dois-je faire exactement pour recevoir Christ ? (...) Résumons donc ce que vous devez faire.

*Premièrement*, vous devez reconnaître que Dieu vous a tellement aimé qu'Il a donné son Fils pour mourir sur la croix...

*Deuxièmement*, vous devez vous repentir de vos péchés...

*Troisièmement*, vous devez recevoir Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur. (...) Cela veut dire que vous acceptez l'offre d'amour, de miséricorde et de pardon de Dieu ; cela veut dire que vous prenez Jésus-Christ comme votre seul Seigneur et votre seul Sauveur ; cela veut dire que vous cessez de lutter et d'essayer de vous sauver vous-mêmes. Vous mettez complètement et sans restrictions votre confiance en Lui, comme Seigneur et Sauveur.

*Quatrièmement*, vous devez confesser Christ publiquement. (...) Il est extrêmement important, lorsque vous recevez Christ, de le dire à quelqu'un aussi vite que possible. Cela vous donne force et courage pour témoigner.

Il importe que vous preniez maintenant votre décision et votre engagement pour Christ. (...) Si vous acceptez de vous repentir de vos péchés et de recevoir Jésus-Christ comme votre Sauveur, vous pouvez soit incliner la tête soit vous mettre à genoux et répéter cette courte prière que j'ai faite avec des milliers de personnes dans le monde entier :

Ô Dieu, je reconnais que j'ai péché contre Toi. Je regrette mes péchés. Je veux m'en détourner. Je reçois ouvertement et je reconnais Jésus-Christ comme mon Sauveur. Je le confesse comme mon Seigneur. À partir de maintenant, je veux vivre pour Lui, et Le servir. Au nom de Jésus. Amen.

GRAHAM Billy, *Un Monde en Flammes*, Annemasse, Éditions des Groupes Missionnaires, 1967, pp. 221-223.

<sup>69</sup> Voir, par exemple, Lewis Sperry CHAFER, *True Evangelism*, Grand Rapids (MI), Kregel, [1919] 1993, p. 72.

en quoi le message du christianisme répond à un besoin ressenti dans leur vie. Dans un troisième temps, ces individus se montrent intéressés, et ils approfondissent leur compréhension du message évangélique en posant des questions, ou en lisant un livre, ou en assistant aux réunions, ou à un culte du dimanche. Dans la quatrième phase, les convertis potentiels commencent une période d'essai. Les individus qui entrent dans cette phase tentent d'imaginer ce que pourrait être leur vie s'ils devenaient chrétiens. Parfois, pendant cette période, ils prennent part aux discussions avec d'autres en défendant la foi chrétienne. Cinquièmement, ces individus adhèrent consciemment à la foi chrétienne, ils reçoivent le baptême, et sont reçus comme membres de la communauté. Finalement les individus qui ont adhéré à la foi connaissent une période d'incertitude ou d'ambiguïté au sujet de ce qui leur est arrivé. Pendant cette phase, les nouveaux convertis cherchent des exemples qui peuvent renforcer leur choix et confirmer ce qu'ils ont vécu<sup>70</sup>.

Ainsi, bon nombre de protestants évangéliques ont pris conscience que les gens arrivent rarement à résoudre toutes les questions que soulève la conversion religieuse, en quelques minutes ou en quelques heures. Cependant, même si, dans l'absolu, les protestants évangéliques estiment que l'on peut « évangéliser » dans le sens de « proclamer Jésus-Christ par la puissance du Saint Esprit » sans qu'il y ait des conversions, cela reste le but de l'évangélisation (de même que l'on peut jouer au football sans marquer de buts, malgré le fait que l'objectif du football est de marquer des buts). Nous voyons, donc, qu'il existe plusieurs façons de comprendre le processus de conversion dans le monde protestant évangélique. Mais les protestants évangéliques disent unanimement que « L'évangélisation implique la déclaration de ce que Dieu a fait pour notre salut et l'invitation lancée aux auditeurs à devenir des disciples de Jésus par le moyen de la repentance du péché et d'une foi personnelle en lui »<sup>71</sup>. Et en même temps qu'ils certifient que leur foi exige que l'Évangile soit communiqué aux autres de la sorte, ils disent rejeter toute démarche

---

<sup>70</sup> George G. HUNTER III, *How To Reach Secular People*, Nashville (TN), Abingdon Press, 1992, pp. 76-77.

<sup>71</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV, n. 11. « Cela consiste (...) à inviter tous les hommes à se tourner vers lui (le Christ) comme vers leur Sauveur et Seigneur et à se donner à lui chacun personnellement, et de tout leur cœur dans un acte de repentance et de foi » (LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Un unique Christ pour tous, n. 1.2).

conduisant à des conversions forcées : « Nous veillons à le présenter (l'Évangile) de façon ouverte et impartiale, en laissant les auditeurs libres de se faire leur propre opinion »<sup>72</sup>.

### 4.3 Conclusions

Nous venons de voir que les protestants évangéliques admettent que la conversion peut être dramatique et, selon toute apparence, soudaine, ou qu'elle peut venir après une période prolongée de recherche personnelle et de luttes intérieures. Ils savent qu'elle peut être le résultat d'une éducation religieuse au sein d'une famille chrétienne. Ils reconnaissent également qu'elle est souvent le fruit du témoignage collectif d'une communauté de foi. Il y a une immense diversité dans la manière dont les uns ou les autres sont mis sur le chemin de la conversion. Mais, comme l'affirme George HUNTER, en ce qui concerne la conversion personnelle, pour les protestants évangéliques : « Peu importe comment elle a lieu, ce qui compte c'est qu'elle ait lieu ! »<sup>73</sup>.

Qu'est-ce que cette étude du sens donné à la conversion par les protestants évangéliques nous révèle de leur vision du monde ? Nous y voyons avant tout un indicateur de leur image de l'homme. Les protestants évangéliques croient que les hommes et les femmes tirent leur dignité et leur valeur de ce qu'ils ont été créés à l'image de Dieu pour le connaître, l'aimer et le servir. Mais maintenant, le péché atteint chacun des aspects de leur humanité<sup>74</sup>. De sorte que les êtres humains sont devenus égocentriques : des rebelles et des égoïstes incapables d'aimer Dieu et leur prochain comme ils le devraient :

*En conséquence, ils se sont éloignés et du Créateur et du reste de la création. (...) L'humanité est coupable, inexcusable et engagée sur le large chemin qui mène à la catastrophe. Les êtres humains demeurent cependant capables, malgré la corruption de l'image de Dieu en eux, de relations aimantes, d'actions nobles et de beauté dans l'œuvre d'art. Pourtant, même la plus belle des réalisations humaines est inévitablement imparfaite et ne rend pas digne d'entrer en présence de Dieu. Les hommes et les femmes sont aussi des êtres spirituels dont les pratiques religieuses et les efforts personnels, s'ils*

---

<sup>72</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 12.

<sup>73</sup> HUNTER, *op. cit.*, p. 122.

<sup>74</sup> Henri BLOCHER suggère que le péché peut être compris comme étant « la corruption d'une bonté créée » ; qui perturbe le rapport central de l'homme « image de Dieu » à son créateur, ce qui implique le rapport de soi à soi, à autrui et au monde (*La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, pp. 35-36). Voir aussi Cornelius PLANTINGA Jr. qui, suivant la même logique, définit le péché comme la corruption ou spoliation de *shalom* (*Not the Way It's Supposed to be: A Breviary of Sin*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1996).

*peuvent leur apporter quelque soulagement, 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. Laissés à eux-mêmes, les humains sont perdus à jamais*<sup>75</sup>.

Cette vision des êtres humains, qui, bien que créés à l'image de Dieu, sont pécheurs et coupables, perdus sans le Christ, préoccupe les protestants évangéliques. Héritiers directs des puritains, des piétistes et des Réveils, ils ont comme image interprétative et formative du monde le problème de la culpabilité et de son enlèvement. Plus précisément on peut dire que les protestants évangéliques tendent à voir tous les êtres humains comme adonnés aux vices et égocentriques avant leur conversion. Ils sont fautifs et responsables devant Dieu pour les offenses qu'ils lui font. C'est pourquoi la répudiation de l'ancienne mentalité et la confession des péchés qui l'accompagne ont tant d'importance dans la manière dont les protestants évangéliques conçoivent la conversion.

L'Église catholique conçoit aussi sa mission comme étant celle d'appeler les hommes et les femmes à la foi et à la conversion au Christ. Mais elle insiste sur le fait que la démarche d'abandonner le péché et de revenir au Père est à la fois personnelle et ecclésiale. Dans son aspect personnel, la conversion implique le choix de suivre Jésus, d'adhérer à sa personne. Dans son aspect ecclésial, la conversion implique la foi et le baptême qui incorpore l'individu à l'Église, qui le rend apte à « célébrer le culte de la religion chrétienne », et qui le « régénère pour devenir enfant de Dieu »<sup>76</sup>.

Pour voir l'importance de l'aspect ecclésial de la foi et du baptême dans le monde catholique nous n'avons qu'à nous rappeler la façon dont le Catéchisme de l'Église catholique parle de leurs différents effets : « Ceux qui par la foi et le Baptême appartiennent au Christ... »<sup>77</sup>. « C'est par l'Église que nous recevons la foi et la vie nouvelle dans le Christ par le Baptême »<sup>78</sup>. « En entrant dans le Peuple de Dieu par la foi et le Baptême... »<sup>79</sup> « L'Église ne cesse de confesser sa foi unique, reçue d'un seul Seigneur, transmise par un

---

<sup>75</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, *Manifeste de Manille*, *op.cit.*, n. 1.

<sup>76</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, n. 11.

<sup>77</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 14. Plus loin nous lisons, « Incorporés au Christ par le Baptême, le baptisé est configuré au Christ. Le Baptême scelle le chrétien d'une marque spirituelle indélébile (*character*) de son appartenance au Christ. Cette marque n'est effacée par aucun péché, même si le péché empêche le Baptême de porter des fruits de salut », n. 1272.

<sup>78</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 168.

<sup>79</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 784.

seul Baptême... »<sup>80</sup>. « Justifiés par la foi reçue au Baptême, incorporés au Christ, ils portent à juste titre le nom de chrétiens... »<sup>81</sup>. « Toujours le Baptême apparaît comme lié à la foi... »<sup>82</sup>. Quelle est cette foi qui est toujours liée au baptême ? Elle est d'abord celle de l'Église qui croit et « par qui nous recevons la vie nouvelle dans le Christ par le Baptême »<sup>83</sup>. Puis, elle est « la foi professée personnellement par chaque croyant, principalement lors du baptême... ou, plus généralement, par l'assemblée liturgique des croyants »<sup>84</sup>. L'Église catholique souligne de cette façon le fait que nul ne peut croire seul, et que personne ne s'est donné la foi à lui-même. Ainsi, elle insiste sur le fait qu'une des composantes de la conversion est la foi de l'Église, professée personnellement par le converti, principalement lors du baptême.

Que nous révèlent ces enseignements des images fondamentales des catholiques ? Nous y voyons l'image de la maternité de l'Église. En tant que Mère, l'Église précède le croyant rendant le Dieu spirituel et invisible, présent et accessible au travers de sa prédication, sa liturgie et ses sacrements<sup>85</sup>. C'est pour cette raison que le Catéchisme de l'Église catholique maintient que les chrétiens devraient maintenir un esprit filial à l'égard de l'Église, car c'est dans son sein qu'ils ont été « engendrés » de la grâce baptismale. Ce même texte parle de la « sollicitude maternelle de l'Église » qui, « ...comme une mère prévenante... nous prodigue aussi dans sa liturgie, jour après jour, la nourriture de la Parole et de l'Eucharistie du Seigneur »<sup>86</sup>.

Cette image interprétative de la maternité de l'Église est intimement liée à celle de la Vierge Marie au point où on n'hésite pas à dire : « Parler de Marie, c'est parler de l'Église. L'une et l'autre sont unies dans une même vocation fondamentale : la maternité »<sup>87</sup>. C'est pourquoi, dans l'imagination catholique, quand elle

---

<sup>80</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 172.

<sup>81</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 818. Le Catéchisme parle de la *grâce sanctifiante*, la *grâce de la justification*, donnée par le baptême. Et il affirme que cette grâce rend le baptisé capable de croire en Dieu, d'espérer en Lui et de l'aimer ; capable aussi d'agir sous la motion de l'Esprit Saint et de croître dans le bien (Cf. n. 1266).

<sup>82</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1226-1227.

<sup>83</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 168.

<sup>84</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 167.

<sup>85</sup> Cf. CONC. ŒCUM. VAT. II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 60, 102.

<sup>86</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 2040.

<sup>87</sup> Max THURIAN, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé, Presses de Taizé, 1962, p. 10. Voir aussi ÉVÊQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, Centurion, 1991, n. 343.

contemple la Vierge, l'Église « devient à son tout une Mère »<sup>88</sup>. Et la comparaison entre Marie et l'Église ne se réduit pas à la maternité dans la mentalité catholique. Toute sa vie est sentie comme une remarquable parabole de l'Église. Comme la Vierge, l'Église est perçue comme étant conçue sans péché et dans la plénitude de la grâce. Marie est une vierge fidèle et pure, comme l'Église est appelée à l'être. Elle est rachetée par Jésus-Christ, comme l'Église. Elle a été transformée et renouvelée par la présence de Dieu en elle, comme l'Église. Elle est le signe de la présence de Dieu parmi nous, comme l'Église. Elle a eu pleinement part à la résurrection du Christ, corps et âme, comme l'Église est destinée à y avoir part. Et elle intercède pour nous devant le trône de Dieu, comme l'Église<sup>89</sup>.

La similitude entre l'image de Marie et de l'Église dans leurs rôles comme signes et instruments de salut, « sacrements » du divin, est telle que la Vierge est devenue essentielle à l'imagination catholique. Se convertir en professant la foi de l'Église qui est toujours liée au baptême, c'est entrer dans l'Église qui est le véritable Corps du Christ, comme Jésus était dans le véritable sein de la Vierge Marie. C'est croire que ceux qui vont « naître d'eau et d'Esprit », pour employer la terminologie de l'Évangile de Jean (Jean 3,5), doivent être nourris dans le sein avant de naître, et être nourris après leur naissance. Dans le sein de qui sont-ils nourris ? Qui apporte de la nourriture ? La réponse, dans l'imagination catholique, est la « Mère Église ».

L'image de l'Église « Mère » suggère une relation intime et nourricière qui se développe entre l'Église et ses convertis. L'évangélisation, la conversion, l'initiation, et la croissance dans la foi auront lieu dans un processus long qui requiert l'attention de l'ensemble de la communauté de foi. Il s'agit d'un processus de conversion et d'initiation qui est étroitement lié à, et gouverné par, la vie liturgique de l'Église. Nourris par le processus rituel d'initiation chrétienne, ceux qui cherchent Dieu deviendront des convertis, des convertis deviendront des catéchumènes, et ceux-ci seront patiemment formés dans la foi. Cette formation longue nécessite une attitude perpétuelle de conversion.

---

<sup>88</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, n. 64.

<sup>89</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE 5

### L'IMPORTANCE DES VISIONS DU MONDE

Pourquoi certaines personnes répondent-elles favorablement au message évangélique tandis que d'autres résistent à l'appel du Christ ? La réponse à cette question demeure aussi évasive de nos jours qu'à l'époque de l'Église naissante. Qu'une personne ne soit pas chrétienne parce qu'elle n'a jamais entendu parler du Christ ou de l'Évangile ne nous étonne guère. Mais les raisons pour lesquelles ceux qui connaissent le message évangélique, et qui ont eu des occasions favorables pour adhérer au Christ, refusent d'accueillir la Bonne Nouvelle, nous restent parfois mystérieuses. Certaines personnes expliqueraient cette résistance comme le fruit amer de deux mille ans de chrétienté. D'autres diraient qu'elle résulte plutôt d'une communication chrétienne déficiente, ou d'un manque de respect des réalités culturelles de la part de l'Église. Il y a plus de cent ans, à un moment où la vie religieuse dans son pays était au plus bas et que « La religion était presque morte »<sup>1</sup>, un chercheur européen proposa une autre explication à la résistance qu'il rencontrait à l'évangélisation.

---

<sup>1</sup> Abraham KUYPER, *Stone Lectures*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1931, p. iii.



## 5.1 Introduction

En 1898, le Hollandais Abraham KUYPER (1837-1920), fondateur et professeur de théologie à la *Free University of Amsterdam*, se rendit aux Etats-Unis d'Amérique où il donna les « Stone Lectures » à *Princeton Theological Seminary*. Au cœur de l'argumentation de KUYPER se trouve le concept de la modernité comme une vision du monde contre laquelle le christianisme se trouverait engagé dans un « combat mortel »<sup>2</sup>. Pour KUYPER la vision du monde de la modernité s'oppose au christianisme parce qu'elle prend l'homme plutôt que Dieu comme son point de référence, et qu'elle tente d'expliquer l'existence humaine comme un phénomène naturel au lieu de tenir compte de la révélation divine<sup>3</sup>.

KUYPER appela la modernité « la fille de la révolution française »<sup>4</sup> parce qu'il estima que le principe, derrière la modernité, s'exprimait dans le cri révolutionnaire « ni Dieu ni maître »<sup>5</sup>. Pour KUYPER la révolution française représentait bien plus qu'un bouleversement social, politique et scientifique porteur de libertés religieuses et des formes de gouvernement plus démocratiques pour la France (et plus globalement pour la civilisation occidentale). À ses yeux, elle symbolise essentiellement une interversion dramatique dans la vision du monde qui, jusqu'à ce moment-là de l'histoire, accordait à Dieu la souveraineté. D'ores et déjà c'est l'humanité qui occupe la place la plus élevée<sup>6</sup>.

Nous trouvons un certain parallèle entre l'argumentation de KUYPER selon laquelle la vision du monde moderne s'exprime dans un système unifié de pensée<sup>7</sup>, incorporé dans un style de vie et dans des activités antithétiques au christianisme, et les propos des théologiens contemporains qui reconnaissent que le problème de fond dans la communication de l'Évangile aujourd'hui est « celui d'une véritable 'entrée' dans

---

<sup>2</sup> KUYPER, *ibid.*, pp. 11, 190. KUYPER parle de la « violence de la tempête de la modernité » et de son « influence corruptrice sur tous les domaines de la vie » p. 10. Il faut noter que dans le monde catholique de son époque, la modernité souleva de nombreux problèmes qui provoquèrent une « crise » dans l'Église (voir André BOLAND, *La crise moderniste hier et aujourd'hui*, Le point théologique, n° 35, Paris, Éditions Beauchesne, 1980).

<sup>3</sup> KUYPER, *op.cit.*, pp. 11, 23-24.

<sup>4</sup> KUYPER, *op.cit.*, p. 33.

<sup>5</sup> KUYPER, *op.cit.*, pp. 10, 23, 25, 87.

<sup>6</sup> KUYPER, *op.cit.*, pp. 87-88, notre traduction.

<sup>7</sup> André BOLAND parle des « schèmes de pensée issus du modernisme » (p. 6), ou du modernisme comme un « courant de pensée », une « tendance de l'esprit », une « manière d'appréhender » (*Op.cit.*, p. 31).

l'univers de la foi' »<sup>8</sup>. Antoine VERGOTE, par exemple, affirme que les quatre derniers siècles de notre civilisation européenne ont été dominés par une « confrontation entre la religion chrétienne et la modernité ». Cette confrontation a lieu, selon lui, parce qu'il y a dans la modernité « une nouvelle manière de penser, de juger, de sentir, de voir le monde » qui provoque « de très graves conflits » et une « méfiance envers les discours chrétiens ». « Ce qui me paraît le plus fondamental dans la crise religieuse », écrit-il, « c'est qu'à de nombreux contemporains, la modernité fait apparaître le message chrétien comme révolu et la foi comme insignifiante »<sup>9</sup>.

Dans ce chapitre de notre étude nous examinerons le concept des visions du monde (« *worldviews* ») afin de préciser les différences entre la vision du monde des catholiques et la vision du monde des protestants évangéliques. Nous porterons notre attention, tout d'abord, sur l'histoire du concept de « vision du monde » dans la culture occidentale afin de préciser son sens. Ensuite nous regarderons de près la façon dont cette notion a été utilisée dans la tradition calviniste afin d'expliquer pourquoi, malgré ses connotations problématiques, nous pensons qu'elle peut être utile pour notre analyse. Ceci nous mènera à choisir les critères d'analyse que nous utiliserons par la suite pour décrire la vision du monde des catholiques et celle des protestants évangéliques.

## 5.2 Vers une définition du concept « vision du monde »

Lorsque KUYPER décrivit le choc qu'il apercevait entre la vision du monde des chrétiens et celle de la modernité, il employa un concept utilisé à son époque par des chercheurs en sciences naturelles, en philosophie, et en théologie. En fait, les philosophes du début du vingtième siècle semblaient être obsédés par la recherche d'une vision unifiée du monde en réaction à ce qu'ils voyaient comme la « désharmonie et division de la vie moderne »<sup>10</sup>. Cependant les auteurs qui ont souvent employé ce concept n'ont que rarement cherché à préciser son sens. En effet, Robert REDFIELD (1897-1958), un ethnologue qui étudia la

---

<sup>8</sup> Jean RIGAL, « Quel langage pour la foi ? » *Le courrier de Jonas*, n. 32, Supplément à la revue « Jésus », n. 122 de septembre 2004, p. 8.

<sup>9</sup> Antoine VERGOTE, *Modernité et christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 204.

<sup>10</sup> Herman BAVINCK, *Christelijke wereldbeschouwing*, 3eme édition, Kampen, Kok, 1929, p. 8. Cité dans Peter S. HESLAM, *Creating a Christian Worldview*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1998, p. 89, note 11.

vision « primitive » du monde, admet qu'il existe peu de définitions précises du terme<sup>11</sup>. De même, l'ethnologue Clifford GEERTZ reconnut dans un papier intitulé « *Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols* », que le concept de vision du monde qu'il emploie dans son analyse est « vague et imprécis »<sup>12</sup>.

En fait, ce concept est plus précis en allemand et en néerlandais qu'il ne l'est en français ou en anglais. Nos compétences en allemand et en néerlandais nous obligent à nous référer à l'étude de ces mots faite par Sander GRIFFIOEN, professeur de philosophie à l'Université libre d'Amsterdam et à l'Université de Leiden<sup>13</sup>.

### 5.3 *Weltanschauung* et le concept « vision du monde »

Depuis son introduction par Immanuel KANT la notion de *Weltanschauung* est devenue un des concepts centraux dans la pensée contemporaine. Elle était même incontournable dans les milieux universitaires européens à la fin du dix-neuvième siècle<sup>14</sup>. *Weltanschauung* est une vision totale de la vie qui implique certaines distinctions catégorielles et qui donne à ses adhérents une orientation fondamentale dans la vie. Quelques exemples notables seraient le conservatisme, le libéralisme, le socialisme, le marxisme, le rationalisme, et le naturalisme. *Weltanschauung* s'emploie normalement au pluriel afin de montrer qu'il y a une pluralité de visions du monde qui luttent pour l'hégémonie dans un même espace<sup>15</sup>. Cet aspect est

---

<sup>11</sup> Robert REDFIELD, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1977, p. 91. REDFIELD cherchait avant tout à répondre à la question de savoir comment un peuple regarde l'univers dans lequel il vit. Son but était de pouvoir comparer les visions différentes du monde afin de dégager ce que celles-ci ont en commun. Il définit la vision du monde (« *worldview* ») comme « la vision totale et la conception du monde que possède le membre d'une culture » REDFIELD, « The Primitive World-View », in *Human Nature and the Study of Society: The Papers of Robert Redfield*, éd. Margaret Park REDFIELD, Chicago, (IL), University of Chicago Press, 1962, p. 269.

<sup>12</sup> Clifford GEERTZ, « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols », in *The Interpretation of Cultures*, New York, (NY), Basic Books, 1973, p. 141.

<sup>13</sup> WOLTERS Albert M., « On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy », in *Stained Glass, Worldviews and Social Science*, Paul A. MARSHALL, Sander GRIFFIOEN, Richard MOUW, éd., Lanham (MD), University Press of America, 1989.

<sup>14</sup> Pour une histoire philologique de *Weltanschauung* voir David K. NAUGLE, *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2002, pp. 55-67.

<sup>15</sup> WOLTERS, *op.cit.*, pp. 84-85.

graphiquement souligné par la phrase de Wilhelm DILTHEY qui décrit au début du siècle dernier le sort de la modernité comme une *Streit der Weltanschauungen* (une guerre des visions du monde).

#### **5.4 *Habitus* et le concept « vision du monde »**

Depuis les années 1970, en France une notion assez semblable à celle de « vision du monde » a été popularisée par le sociologue Pierre BOURDIEU qui emploie le concept d'*habitus* pour désigner un ensemble de dispositions durables où sont intégrées les expériences passées et qui fonctionne comme une grille de perceptions, jugements, et actions. Selon les mots du sociologue l'*habitus* est « un système de schèmes acquis fonctionnant à l'état pratique comme catégories de perception et d'appréciation ou comme principes de classement en même temps que comme principes organisateurs d'action »<sup>16</sup>. L'individu pour BOURDIEU, agit parce qu'il est agi, sans le savoir, par un système de dispositions à agir, percevoir, sentir et penser d'une certaine façon, intériorisées et incorporées par les individus au cours de leur histoire.

Comme « vision du monde », l'*habitus* est un système de dispositions produit d'une histoire individuelle mais aussi collective qui demeure ouvert, qui est sans cesse affronté à des expériences nouvelles et donc sans cesse affecté par elles. Et, comme c'est le cas pour une « vision du monde », le caractère non conscient de l'*habitus* est un des traits fondamentaux du concept.

Ce que la notion d'*habitus* ajouterait au concept d'une « vision du monde » est l'idée que celle-ci est le principe et le vecteur de nos actions, ce qui nous fait réagir « spontanément » de telle manière plutôt que de telle autre. Il insiste sur le fait que les pratiques et les représentations sont inconsciemment et inextricablement liées.

#### **5.5 L'importance et le sens du concept « *Worldview* »**

Le fait de concevoir le christianisme comme une « *Worldview* » est un des développements les plus significatifs dans l'histoire récente de l'Église<sup>17</sup>. Or, le concept anglais « *worldview* » dérive du mot allemand *Weltanschauung*. *Worldview* a été défini de plusieurs façons. « *Worldview* est un ensemble

---

<sup>16</sup> HERAN F., « La second nature de l'*habitus* », *Revue française de sociologie*, n° 3, 1987, p. 24.

<sup>17</sup> NAUGLE, *op.cit.*, p. 4.

central de concepts et de présuppositions qui fournissent aux gens leurs a priori de base en ce qui concerne la nature de la réalité », selon Darrell WHITEMAN, professeur à *E. Stanley Jones School of World Mission and Evangelism* à *Asbury Theological Seminary*<sup>18</sup>. « La worldview d'un groupe de personnes est leur façon de regarder la réalité », selon Michael KEARNEY, professeur d'anthropologie à l'*University of California, Riverside*, « Elle consiste en des a priori et des images qui fournissent une façon cohérente de réfléchir sur le monde, même si celle-ci n'est pas forcément légitime »<sup>19</sup>. Pour Paul HIEBERT, professeur de mission et d'anthropologie à *Trinity Evangelical Divinity School* :

*Notre worldview se compose des a priori fondamentaux en ce qui concerne la nature de la réalité. C'est (...) l'image du monde que nous pensons être vraie pour tout le monde. Elle façonne et intègre tous nos champs de connaissance. Elle gouverne notre comportement quotidien*<sup>20</sup>.

Selon James SIRE, Editeur en chef à *InterVarsity Press* :

*Une worldview est un ensemble de présuppositions (c'est-à-dire les a priori qui peuvent être vrais, partiellement vrais, ou entièrement faux) que nous tenons (soit de façon consciente, soit de façon inconsciente, soit de façon consistante, soit de façon inconsistante) au sujet de la composition de notre monde*<sup>21</sup>.

James OLTHUIS professeur de théologie philosophique à l'*Institute for Christian Studies*, Toronto, écrit :

*Une worldview (ou vision de vie) est un cadre ou un ensemble de croyances fondamentales à travers lequel nous voyons notre rôle et notre avenir dans le monde. Cette vision ne doit pas être explicitement articulée : elle peut être tellement intériorisée qu'elle échappe à tout examen critique*<sup>22</sup>.

David A. NOEBEL, président depuis plus de 30 ans des « *Summit Ministries* » et auteur du livre intitulé *Understanding the Times* définit une worldview comme suit : « Le terme « *worldview* » se réfère à toute

---

<sup>18</sup> Darrell WHITEMAN, *Melanesians and Missionaries*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1983, p. 478, notre traduction.

<sup>19</sup> Michael KEARNEY, *Worldview*, Novato (CA), Chandler & Sharp Publishers, 1984, p. 41, notre traduction.

<sup>20</sup> Paul G.HIEBERT, *Cultural Anthropology*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, [1976], 1983, p. 10, notre traduction.

<sup>21</sup> James W. SIRE, *The Universe Next Door*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1988, pp. 17-18, notre traduction.

<sup>22</sup> James H. OLTHUIS, *Institute for Christian Studies*, Toronto, Canada, 1989, p. 29, notre traduction.

idéologie, philosophie, théologie, mouvement ou religion qui fournit une approche globale pour comprendre Dieu, le monde, les relations de l'homme avec Dieu et le monde »<sup>23</sup>.

L'anthropologue, Paul BOHANNAN explique le rôle de *worldview* lorsqu'il écrit :

*Une worldview structure la réalité et offre aux gens une définition, une classification, et un ordre dans ce qu'ils comprennent comme étant la réalité dans le cosmos, dans le monde, et dans leur société... La religion propose à un peuple son orientation fondamentale envers cette réalité-là*<sup>24</sup>.

## 5.6 Notre définition du concept « vision du monde »

Dans la tradition occidentale, un *worldview* ou *Weltanschauung* a été généralement compris comme étant un système de pensée compréhensif et unifié que constitue la totalité des a priori, des valeurs et des engagements qui sont derrière la perception de la réalité qu'a un groupe de personnes, ainsi que leurs réponses à ces perceptions. Autrement dit, *worldview* ou *Weltanschauung* est un modèle opératoire du monde, c'est-à-dire une idée que l'on se fait de la réalité, idée basée sur ce qu'est la vie et idée qui commande le choix des valeurs : on se forge un modèle du monde et on agit selon ce modèle. Il est le paradigme<sup>25</sup> à travers lequel la réalité est appréhendée et interprétée selon nos autodéfinitions<sup>26</sup>. Nous emploierons l'expression « vision du monde » pour signifier des notions communiqués en allemand par *Weltanschauung* et en anglais par *worldview*. À partir de ces précisions, nous pouvons spécifier notre définition du concept « vision du monde ».

---

<sup>23</sup> David A. NOEBEL, *Understanding the Times: The Story of the Biblical Christianity, Marxist Leninism, and Secular Humanism*, Houston (TX), Summit Ministries, 1991, p. 8, notre traduction.

<sup>24</sup> Paul BOHANNAN, *How Culture Works*, New York (NY), The Free Press, 1995, p. 234, notre traduction.

<sup>25</sup> Philip BUTIN affirme que dans les disciplines académiques où il est utilisé, le mot *paradigme* fait souvent référence à « un modèle de pensée extensif et organisateur qui devient exemplaire ou normatif pour le travail poursuivi par un chercheur en particulier ou pour la communauté scientifique dans son ensemble. Ce mot peut également être employé dans un sens moins technique pour signifier un exemple, un motif ou un modèle qui gouverne ou qui informe sans cesse un ensemble d'idées, de relations, ou d'interactions » (*Revelation, Redemption and response*, New York (NY), Oxford University Press, 1994, p. 133). C'est dans le sens d'un modèle conceptuel, d'un mode de perception, d'une hypothèse ou cadre de référence que nous employons le mot *paradigme* dans cette étude.

<sup>26</sup> David J. BOSCH, *Believing in the Future : Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge (PA), Trinity Press, 1995, p. 37.

Pour nous, la vision du monde naît du penchant humain à répondre aux questions fondamentales de la vie. Qui suis-je ? Où vais-je ? Quel est le sens de l'existence humaine ? Existe-t-il un dieu ? Comment pourrais-je m'épanouir dans la vie comme dans la mort ? La vision du monde, qui trouve sa source dans ce questionnement, n'est pas déterminée une fois pour toute, mais évolue en fonction des facteurs biophysiques, émotionnels, rationnels, socio-économiques, éthiques, et religieux de la vie. Cependant, nous pensons qu'elle s'enracine dans la foi. Car c'est la foi (définie ici comme conviction, confiance en quelque chose, en une idée) qui fournit des réponses aux questions séminales de l'existence et qui guide et donne sens à l'expérience quotidienne. Pour cette raison nous affirmons que la vision du monde exprime les croyances fondamentales<sup>27</sup>.

Il s'agit donc de la façon dont les individus perçoivent la réalité. En tant que telle, la vision du monde est personnelle. Mais dans la mesure où elle est partagée par d'autres, elle est aussi de nature communautaire. Une vision particulière du monde se trouve donc au cœur de toute culture humaine<sup>28</sup>.

Cette observation souligne le fait que la formation et le développement des visions du monde ont lieu à l'intérieur des traditions particulières qui sont, elles-mêmes incorporées dans des processus historiques<sup>29</sup>. La conceptualisation de la vision du monde se fait lorsque les personnes cherchent individuellement et collectivement à accorder leur expérience avec leur perception de la réalité.

Sa nature historique et communautaire fait qu'une vision du monde fonctionne à la fois de façon descriptive et normative. Elle nous dit en même temps ce qu'est la réalité (et ce qui n'existe pas) et ce qui devrait être la réalité (et ce qu'elle ne devrait pas être)<sup>30</sup>. Une vision du monde est à la fois une esquisse et un modèle de la réalité, elle décrit ce que nous voyons et expérimentons et elle stipule ce que nous devrions

---

<sup>27</sup> WOLTERS, *op.cit.*, p. 2.

<sup>28</sup> La définition fournie par Clifford GEERTZ de la culture va dans ce sens. Selon lui, la culture est « un ensemble de sens transmis à travers le temps et incorporé dans des symboles. Elle est un système de conceptions héritées et exprimées dans des formes symboliques par lesquelles les hommes communiquent, perpétuent, et développent leur connaissance et leurs attitudes au sujet de la vie ». (*The Interpretation of Cultures*, New York [NY], Random House, 1973, p. 89).

<sup>29</sup> OLTHUIS, *op.cit.*, p. 32.

<sup>30</sup> GEERTZ, *op.cit.*, p. 93.

voir et expérimenter<sup>31</sup>. Elle n'est pas simple contemplation spéculative de la réalité, mais constitue une conviction active qui mobilise ses adhérents dans l'organisation de leur existence<sup>32</sup>.

Nous disons qu'en règle générale tout le monde possède une vision du monde. Chaque être humain vit sa vie à l'intérieur d'un cadre global de sens constitué de ses croyances et convictions fondamentales. Même lorsque l'individu est incapable d'articuler les croyances et convictions qui encadrent son existence, elles sont là. Cela fait partie de notre constitution en tant qu'êtres humains. Même lorsque nous croyons des choses contradictoires, ou que nous n'agissons pas selon nos convictions, celles-ci existent et donnent sens à notre vie.

Dans nos sociétés contemporaines, composées de millions de gens d'origines diverses, on peut identifier des éléments d'une vision du monde qui sont acceptés par tous ceux qui y vivent. En même temps, dans de telles sociétés complexes, regroupant des multitudes innombrables d'êtres humains, il existe une pluralité de visions particulières de la réalité. Nous soutenons la thèse que la culture française offre aux Français une vision cohérente du monde. Cette vision exprime le sens et la signification de l'existence et oriente les expériences et les actions des membres de la société. En même temps nous affirmons que la société contemporaine englobe, dans ce cadre général de sens, une pluralité de visions du monde qui se heurtent et qui s'entrechoquent<sup>33</sup>. En particulier, nous maintenons que le catholicisme et le protestantisme évangélique sont deux visions chrétiennes distinctes du monde, qui existent à l'intérieur du cadre de la vision française de la réalité.

---

<sup>31</sup> Charles H. KRAFT, *Christianity in Culture*, Maryknoll (NY), Orbis Books, [1979], 1995, pp. 14-22; OLTHUIS, *op.cit.*, p. 29.

<sup>32</sup> Jacob KLAPWIJK, *Antithesis, Synthesis and the Idea of Transformational Philosophy*, Overland Park (KS), Institute for Christian Studies, 1984, pp. 42-43.

<sup>33</sup> Ici nous suivons la pensée célèbre de Wilhelm DILTHEY qui décrit la modernité comme un *Streit der Weltanschauungen* (un choc des visions du monde). DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, B.G. Teubner, 1957, 8 :235 et *passim*.



## 5.7 Le choix de critères d'analyse et de comparaison des visions du monde

James SIRE suggère que nous pouvons analyser une vision particulière du monde en examinant comment celle-ci répond à sept questions fondamentales : Qu'est-ce que la réalité ultime ? Quelle est la nature du monde qui nous entoure ? Qu'est-ce que l'être humain ? Que devient la personne après la mort ? Comment expliquer la connaissance humaine ? Comment savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais ? Quel est le sens de l'histoire humaine ?<sup>34</sup> Dans sa comparaison des *worldviews*, David BURNETT parle de l'existence de « *worldview themes* » qu'il décrit comme étant des idées ou valeurs qui guident le comportement des membres d'une société. Il classe ces « thèmes » en six groupes, et il propose qu'en examinant ces thèmes nous pouvons analyser des visions particulières du monde<sup>35</sup>. Michael KEARNEY affirme qu'il existe des « *worldview universals* » qui permettent une description et une comparaison entre les visions particulières du monde<sup>36</sup>. Parmi les *worldview universals* qu'il identifie, il mentionne le soi, l'autre, l'univers, la causalité, l'espace et le temps. Suivant KEARNEY, Charles KRAFT parle de six « *universals of worldview* » qui seraient présents dans toutes les visions du monde qui existent<sup>37</sup>. À partir du travail de ces chercheurs nous proposons les éléments suivants comme critères d'analyse des visions du monde que nous examinerons :

1. La classification – chaque personne catégorise la réalité qu'elle perçoit autour d'elle selon les classifications fournies par sa vision du monde. Qu'il s'agisse des plantes ou des animaux, des personnes ou des choses, des objets matériels ou des divisions sociétales, des entités naturelles ou surnaturelles, de ce qui est visible ou invisible – tout ceci est étiqueté et rangé dans des catégories avec d'autres entités qui leur sont semblables.
2. La personne et le groupe – chaque personne répond à la question de savoir quels rapports entretenir avec les autres selon les normes fournies par sa vision du monde. Tout ce que les membres d'une société

---

<sup>34</sup> SIRE, *op.cit.*, p. 18.

<sup>35</sup> David BURNETT, *Clash of Worlds*, Nashville (TN), Thomas Nelson Publishers, 1992, p.34.

<sup>36</sup> KEARNEY, *op.cit.*, pp. 65-108.

<sup>37</sup> KRAFT, *op.cit.*, pp. 63-65.

doivent savoir en ce qui concerne l'être humain, sa nature, et son comportement, est codifié dans leur vision du monde.

3. La causalité – toutes les visions du monde expliquent le rapport entre les causes et les effets qu'elles produisent. Elles identifient les forces qui sont à l'œuvre dans le cosmos et les effets que celles-ci produisent. Notre vision du monde indique si les puissances dans le cosmos sont de nature personnelles, ou impersonnelles, ou un mélange des deux. Tout ce qui concerne la causalité naturelle, surnaturelle, ou humaine appartient à cette catégorie,

4. Le temps et l'espace – toutes les visions du monde codifient le concept sociétal du temps et de l'espace. En ce qui concerne le temps, les entités cycliques comme le jour, la semaine, le mois, l'année, et les saisons sont conceptualisées. Le passage du temps est noté et l'on traite de façon particulière les événements passés, présents, et futurs. En ce qui concerne l'espace, les visions du monde fournissent des règles aux membres de la société en ce qui concerne le placement des bâtiments, l'utilisation de l'espace à l'intérieur des bâtiments, et la valeur à donner à l'univers physique.

5. Les valeurs – les normes idéales, les qualités que l'on souhaite à l'homme dans le domaine moral, intellectuel, professionnel, esthétique, psychologique et religieux sont communiquées par la vision du monde.

L'analyse qui suit se veut avant tout une réflexion théologique même s'il est vrai qu'une vision du monde est plus étendue que la théologie. Une vision du monde répond aux questions consciemment posées ainsi qu'à celles qui restent dans l'inconscient d'une société. La théologie s'intéresse uniquement aux questions posées consciemment par une société au sujet de Dieu, de l'homme, du cosmos, et des rapports entre eux<sup>38</sup>. Notre étude tentera d'exposer la vision du monde des catholiques et des protestants évangéliques à partir de leurs interprétations de la Bible et de leurs traditions telles que nous les avons relevées dans les premiers chapitres de cette étude. Cela dit, nous chercherons à pousser plus loin notre analyse tout en nous basant sur ce que nous avons déjà observé.

Nous reconnaissons le fait que nous courons le risque de faire une lecture trop simple et réductionniste, et par conséquent erronée, de la vision du monde des catholiques et des protestants évangéliques dans

---

<sup>38</sup> BURNETT, *op.cit.*, p. 211.

l'analyse qui suit. L'étude des éléments qui constituent une vision du monde est extrêmement complexe, et les contours du protestantisme évangélique comme du catholicisme sont difficilement saisissables. Insister unilatéralement sur un seul des aspects qui les constituent aboutirait à une certaine caricature de ces deux mondes de foi chrétienne. Il ne suffit pas non plus d'examiner les éléments individuels qui composent la vision du monde des catholiques et des protestants évangéliques, encore faut-il comprendre les rapports qui existent entre ces éléments. Il faut également reconnaître l'importance relative accordée à chacun de ces éléments par rapport à l'ensemble. C'est ici que survient, entre autres, la question de savoir s'il existe un principe central (ou plusieurs principes centraux) dans le catholicisme et dans le protestantisme évangélique autour desquels les composantes de ces visions du monde seraient organisées.

## **5.8 Vers une description de la « vision du monde » des catholiques**

Guy MICHELAT, qui travaillait au Centre d'étude de la vie politique française (CNRS – FNSP), cite un ensemble d'éléments qui, selon lui, « constituent des dimensions de l'univers religieux » des catholiques :

*Être catholique, c'est appartenir à un groupe dont tous les membres possèdent en commun une culture, un système organisé de croyances, de pratiques religieuses, de convictions, de sentiments, de représentations, de valeurs, etc., qui s'est constitué et s'est reformulé au cours de l'histoire [...] Pratiques, croyances, importance personnelle de la foi, attitude à l'égard de l'institution constituent bien des dimensions de l'univers religieux, mais elles sont loin d'être indépendantes les unes des autres<sup>39</sup>.*

Nous avançons la thèse que c'est une « vision du monde » particulière qui relie ces éléments qui composent l'univers de foi catholique. La foi catholique n'est pas une simple juxtaposition de doctrines. Elle est un système théologique qui articule et établit une interdépendance entre ces doctrines et un ensemble d'images interprétatrices dans la formation d'une vision du monde, un édifice de crédibilisation<sup>40</sup>, qui explique le sens de l'expérience humaine des fidèles catholiques et leur fournit des

---

<sup>39</sup> MICHELAT Guy, POTEL J., SUTTER J., MAITRE J., *Les Français sont-ils encore catholiques ?* Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 199.

<sup>40</sup> Cf. Peter BERGER, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, p. 87.

points de repère dans la vie<sup>41</sup>. Cette vision du monde fournit aux fidèles catholiques une esquisse de la réalité, décrit ce qu'ils voient et expérimentent, et stipule ce qu'ils devraient voir et expérimenter.

### **5.8.1 La façon dont la vision du monde catholique catégorise la réalité qu'elle perçoit**

Le catholicisme a le sens de la diversité, il a le désir de gérer la diversité dans l'unité. En considérant des éléments quasi contradictoires du catholicisme certains chercheurs mettent en avant ce qu'ils voient comme étant la « génie assimilateur » de celui-ci. Henri DENIS, qui a été professeur à la faculté de théologie catholique de Lyon, parle d'une totalité actuelle, organique et intégrative comme caractéristique fondamentale du catholicisme<sup>42</sup>. Le rapport des évêques de France intitulé « Proposer la foi dans la société actuelle » affirme, quant à lui, que pour être « vraiment catholique » il faut être « ouverts à la totalité des réalités et des attentes humaines, à cause de l'ouverture de Dieu en Jésus-Christ »<sup>43</sup>.

« L'ambition récapitulative » du catholicisme influe sur sa façon de catégoriser la réalité qu'elle perçoit. Au lieu de gérer la diversité en fixant des limites hermétiques autour des catégories, la vision du monde catholique maintient une sorte de diversité récapitulée<sup>44</sup>. Il s'agit là d'un des aspects de sa catholicité, comme l'a fait remarquer le pape PAUL VI : « Nous sommes pluralistes, précisément parce que catholiques, c'est-à-dire universels (...) notre vocation, c'est le Tout. Nous sommes totalitaires dans la vision que nous avons de l'univers, de l'humanité, de l'histoire, du monde »<sup>45</sup>.

Comprenant l'Église comme le « sacrement d'unité », la vision catholique n'interprète pas l'Évangile comme « un contre-projet » culturel ou social mais comme une puissance englobante de renouvellement.

---

<sup>41</sup> Nous trouvons cette idée dans les propos de Richard MCBRIEN qui affirme que : « la *spécificité* du catholicisme dans la *configuration unique de caractéristiques* présentée et mise en lumière par le catholicisme comme église et comme tradition au sein du Corps du Christ et du christianisme dans son ensemble » (*Être Catholique : Inventaire d'une foi vivante*, Vol. 2, trad. Joseph FEISTHAUER, Paris, Le Centurion, 1984, p. 643). David WELLS parle d'une « mentalité » qui est sous-jacente au catholicisme (*Revolution in Rome*, Downer's Grove (IL), InterVarsity Press, 1972).

<sup>42</sup> Alain NISUS, « Etre catholique », *Unité des chrétiens* n°62, avril 1986, p. 82.

<sup>43</sup> M<sup>gr</sup> Claude DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, les Éditions du Cerf, 1995, p. 32.

<sup>44</sup> Leonardo DE CHIRICO, *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*, Bern, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003, p. 192.

<sup>45</sup> Audience générale du pape PAUL VI du 14 mai, *La Documentation catholique*, 1 juin 1969, n° 1541, p. 507.

Cette perspective, qui veut embrasser toutes les attentes et réalités des hommes, conçoit son message essentiellement comme une source de vie et d'humanisation, à la fois structuration intérieure des personnes, et force pour construire une société habitable.

### 5.8.2 La personne et le groupe dans la vision du monde des catholiques

Puisque, selon la vision catholique du monde, l'Église est à la fois le signe et l'instrument de la Rédemption de tous les hommes<sup>46</sup>, la relation que Dieu établit avec la personne n'est pas exclusivement, ni même d'abord, individuelle et personnelle<sup>47</sup>. Elle est collective et communautaire<sup>48</sup>. Alors même que la rencontre divin-humain se fait la plus personnelle et la plus individuelle, elle reste communautaire en ce que, selon la vision catholique<sup>49</sup>, elle n'est rendue possible que par la médiation de la communauté. En fait, la priorité donnée par la vision catholique du monde de l'aspect communautaire de la foi sur son caractère individuel, renforce le composant que nous venons d'examiner de son universalité<sup>50</sup>.

Voilà pourquoi, pour le catholicisme, le mystère de l'Église tient une telle place dans la théologie, la doctrine, la pratique pastorale, la dévotion. Pour les catholiques, les rapports entre l'individu et Dieu passent par l'Église. L'importance de l'introduction du croyant dans la communauté de foi s'enracine dans

---

<sup>46</sup> CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n. 776.

<sup>47</sup> À ce sujet Andrea RICCARDI, professeur d'histoire du christianisme à l'université de Rome III, affirme que l'Église catholique se dresse contre l'individualisme religieux par l'affirmation d'une autre vision du fidèle et de l'Église (*L'Église catholique vers le IIIe millénaire : Entre intransigeance et modernité*, Paris, Desclée, 1998, pp. 138-141).

<sup>48</sup> Voir, par exemple, J. DE BACIOCCHI s.m, qui affirme que : « Le converti se définit, de la bonne manière, en fonction du Christ, dans la solidarité de l'Église. Par le baptême, l'Église se l'est incorporé ; il est désormais soumis institutionnellement à la Seigneurie de Jésus, et, de ce fait, réconcilié avec le Père et animé par l'Esprit, pourvu qu'il ne désavoue pas personnellement les relations que l'Église entretient avec la Trinité », (Dans *le Catholicisme Hier – Aujourd'hui – Demain*, tome cinquième, publiée sous la direction de G. JACQUEMET, Paris, Letouzey et Ané, 1962, p.162).

<sup>49</sup> Le théologien catholique, Thomas RAUSCH affirme à ce sujet que la foi catholique est personnelle au lieu d'être propositionnelle, communautaire et non pas individualiste. Et il précise que l'acte de foi consiste en une rencontre personnelle avec Dieu grâce à Jésus-Christ, mais que celle-ci est l'œuvre de l'Esprit à travers la médiation de la communauté croyante. (*Catholicism at the Dawn of the Third Millennium*, Collegetown (MN), The Liturgical Press, 1996, p. 37).

<sup>50</sup> « À terme, c'est l'universalisme même de la foi qui est en question. Si chacun se replie sur ses seules convictions individuelles, que deviendra cette ouverture à la totalité de l'humain, des réalités et des attentes humaines, qui est pourtant inscrite dans l'Évangile, et qui a été proclamée par le concile Vatican II, notamment dans sa constitution *Gaudium et Spes* ? », DAGENS, *op.cit.*, p. 57.

la certitude que la vie du croyant a besoin d'être « encadrée » par l'Église depuis sa naissance jusqu'à sa mort, en prenant appui sur deux piliers centraux : la célébration des sacrements et la personne du prêtre. Ainsi le baptême, la confirmation, le mariage ou sacerdoce, le sacrement des malades marquent les grandes étapes de l'existence.

La vision catholique du monde conçoit toujours le croyant en lien étroit avec la communauté de foi, l'Église. Cette vision souligne la nature familiale de l'Église, (perspective fortement encouragée par le développement fait par le Concile Vatican II des notions de l'Église comme peuple, fraternité, communauté) ; ce qui prend le pas sur la conception préconciliaire de l'Église comme institution hiérarchique.

### **5.8.3 La causalité dans la vision du monde des catholiques**

La vision catholique de la réalité comprend Dieu comme étant au-delà et au-dessus de tout ce qu'il a créé<sup>51</sup>, mais en même temps, attentionné, s'intéressant à l'histoire des hommes, et présent au cœur de toutes choses comme principe de vie et de mouvement :

*Dieu est infiniment plus grand que toutes ses œuvres : « Sa majesté est plus haute que les cieux » (Ps 8,2), « à sa grandeur point de mesure » (Ps 145,3). Mais parce qu'Il est le Créateur souverain et libre, cause première de tout ce qui existe, Il est présent au plus intime de ses créatures : « En Lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (Ac 17,28)<sup>52</sup>.*

C'est en ce sens que DESCOUVEMENT affirme qu'on peut dire : « Nous sommes toujours "en Dieu" et Dieu demeure toujours "en nous". Toute la Bible proclame que l'univers est "temple de Dieu" »<sup>53</sup>.

Autrement dit, la vision catholique de la réalité affirme que nous avons accès au divin au travers des choses ordinaires de la vie – personnes, communautés, événements, lieux, institutions, objets de la nature, etc. Voici donc le fondement du principe catholique de la sacramentalité, qui veut que ce Dieu qui est présent partout, l'invisible dans le visible, en nous et dans tout l'ordre créé, se révèle à nous et agisse en notre

---

<sup>51</sup> « Dieu transcende toute créature. (...) Il faut se rappeler qu'entre le Créateur et la créature, on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit pas plus grande encore » CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 42-43.

<sup>52</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 300.

<sup>53</sup> Pierre DESCOUVEMENT, *Guide des difficultés de la foi catholique*, Paris, Editions du Cerf, 1989, p. 289.

faveur dans et par l'intermédiaire des réalités matérielles, visibles : personnes, événements, nature, objets, cosmos<sup>54</sup>.

Encore plus, pour les catholiques, l'Église « s'inscrit dans le mouvement de la causalité qui va de Dieu vers nous »<sup>55</sup>. Car, à leurs yeux, l'Église est « instrument » du Christ « de la rédemption de tous les hommes », « le sacrement universel du salut », par lequel Christ « manifeste et actualise l'amour de Dieu pour les hommes »<sup>56</sup>.

#### **5.8.4 Le temps et l'espace dans la vision du monde des catholiques**

Les églises, basiliques et cathédrales de l'Europe témoignent du fait que le catholicisme a toujours cru à l'importance des bâtiments religieux. Et comme Andrew GREELEY le fait remarquer, si dans la vision catholique toute la création est sacrée, si Dieu est présent dans tout objet, événement, et personne de la vie ordinaire, alors il existe des lieux qui sont exceptionnellement sacrés parce que Dieu y est présent de façon insolite grâce à l'Eucharistie qui y est célébrée<sup>57</sup>. GREELEY affirme même que les bâtiments religieux des catholiques ont toujours été des lieux où le temps sacré rejoint l'espace sacré à travers les images physiques et liturgiques qui racontent une narration sacrée<sup>58</sup>.

« Pour les catholiques, le temps est continu », selon Henri BLOCHER, « c'est-à-dire qu'il semble y avoir une relativisation de la diversité des temps distincts, de la particularité de l'événement, par la notion non-successive de l'éternité, pur présent sans avant ni après »<sup>59</sup>. BLOCHER n'offre pas d'exemples pour étayer son observation, cependant, nous pensons qu'elle est juste. Nous voyons dans les notions catholiques de la communion des saints, et de l'Eucharistie comme actualisation du sacrifice de la croix, deux illustrations de cet aspect de la vision catholique du monde.

---

<sup>54</sup> MCBRIEN, *op.cit.*, vol. 2, p. 339.

<sup>55</sup> Henri BLOCHER, *La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, p. 102.

<sup>56</sup> CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 776.

<sup>57</sup> Andrew GREELEY, *The Catholic Imagination*, New York (NY), Forge Books, 2001, p. 33.

<sup>58</sup> GREELEY, *ibid.* p. 36.

<sup>59</sup> BLOCHER, *op.cit.*, p. 105.

### 5.8.5 Les valeurs qui sont soulignées par la vision du monde des catholiques

Les évêques français affirment que leur foi et leur espérance « disent la vraie grandeur de l'humanité de l'homme, aussi bien dans sa vie physique, intellectuelle, morale, sociale, que religieuse »<sup>60</sup>. Cette grandeur de « l'humanité de l'homme » est liée, dans leur perception de la réalité, à la certitude que dans le Christ, l'image divine, altérée dans l'homme par le péché, « a été restaurée dans sa beauté originelle et ennoblie de la grâce de Dieu »<sup>61</sup>. C'est pourquoi les catholiques peuvent affirmer leur certitude que l'image divine est présente en chaque homme<sup>62</sup>.

Le principe de solidarité est considéré dans la vision catholique du monde comme une exigence directe la volonté de Dieu qu'en tout homme nous reconnaissons le Christ notre frère et que nous aimions chacun pour de bon, en action et en parole<sup>63</sup>. C'est donc la charité envers Dieu et envers le prochain qui marque le véritable disciple du Christ »<sup>64</sup>. L'importance de la solidarité charitable entre tous les hommes est renforcée par la notion catholique de la communion des biens spirituels, elle-même enracinée dans le concept de la communion des saints : « Le moindre de nos actes fait dans la charité retendit au profit de tous, dans cette solidarité avec tous les hommes, vivants ou morts, qui se fonde sur la communion des saints »<sup>65</sup>.

### 5.8.6 L'identification du noyau idéologique de la vision catholique du monde

Comme nous l'avons vu plus haut, la sacramentalité catholique s'ancre dans sa façon de comprendre, à travers l'incarnation de Jésus-Christ, l'immanence de Dieu dans sa création, et la nécessité des signes visibles pour approcher des réalités invisibles. Pour ces raisons nous estimons que c'est l'incarnation du Christ et le concept de son « incarnation continuée » dans l'Église qui forment le paradigme intégrant qui

---

<sup>60</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991, n. 678, p. 386.

<sup>61</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1701.

<sup>62</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 1702.

<sup>63</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Past. *Gaudium et spes*. n. 93.

<sup>64</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Dog. *Lumen gentium*. n. 42.

<sup>65</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n. 953.



explique, légitime, guide et soutient tous les éléments qui ensemble composent la vision catholique du monde et ses expressions concrètes.

## **5.9 Vers une description de la « vision du monde » des protestants évangéliques**

Dans son étude socio-historique de l'implantation baptiste en France, Sébastien FATH a souligné le fait que c'est à travers leur assistance culturelle que sont rendus « cohérent, vivant, pour le fidèle, ou l'enfant de fidèle, un 'monde à part entière', de dimension certes infinitésimale par rapport au monde environnant, mais suffisamment cohérent pour qu'il apparaisse pleinement réel au baptiste, et qu'il ait envie de s'y investir, de le faire vivre et grandir »<sup>66</sup>. Ces observations d'ordre sociohistoriques s'appliquent sans doute à tous les groupes qui figurent dans la mouvance protestante évangélique. Chacun de ces milieux crée et maintient « un monde à part entière », un univers de foi, une vision du monde, une perception de la réalité. L'on peut donc parler d'un « habitus évangélique », ou d'une culture propre dotée de règles et de frontières, qui rendent viables, à l'intérieur même de la société globale, leur mode de vie alternatif<sup>67</sup>.

### **5.9.1 La façon dont la vision du monde protestante évangélique catégorise la réalité qu'elle perçoit**

La vision protestante évangélique du monde est fondamentalement sotériologique et christocentrique. Elle catégorise la réalité qu'elle perçoit par rapport à Jésus-Christ<sup>68</sup>. Elle catégorise également la réalité qu'elle perçoit par rapport à l'accueil ou le rejet de Jésus-Christ et le salut qu'il accorde à ceux qui mettent leur confiance en lui.

Nous prenons pour exemple la façon dont les protestants évangéliques, tout en affirmant que tous les êtres humains ont été créés à l'image de Dieu, soulignent le fait qu'ils ont été « corrompus » par le péché et que

---

<sup>66</sup> Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France : Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 809.

<sup>67</sup> Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau: Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 260.

<sup>68</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV, Définition de termes clés n. 2.

le rapport central de l'homme « image de Dieu » à son Créateur a été rompu<sup>69</sup>. Les mots qu'ils emploient pour décrire la façon dont cette rupture d'avec Dieu affecte la totalité de l'être humain sont saisissants : « perte », « souffrance », « misère », « frustration », « esclavage », « impuissance », « mécontentement de la vie »<sup>70</sup>, « culpabilité », « souillure ». « cécité et surdité spirituelles », « séparation d'avec Dieu », « châtiment éternel en enfer »<sup>71</sup>. Ces mots s'appliquent à tous ceux qui n'ont pas reçu les bienfaits de l'Évangile de grâce par la foi. Au regard des protestants évangéliques ils sont perdus jusqu'à ce qu'ils soient sauvés. Ils sont « morts dans leurs fautes et leurs péchés » (Ép 2,1.5), c'est-à-dire spirituellement séparés de Dieu, privés de contact avec lui. À leurs yeux, tant qu'une personne n'a pas réglé avec Dieu la question du péché, elle reste séparée de Lui par cela même et demeure « sans Christ, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Ép 2,12). Elles sont encore « dans les ténèbres » et « étrangères à la vie de Dieu (Ép 4,18). Dans un tel état d'aveuglement (2 Co 4,4) et de rébellion (Ép 2,2) elles sont « ennemies de Dieu » (Rm 5,10) et vouées à sa colère (Ép 2,3, cf. Jn 3,18.36). Si elles n'acceptent pas volontairement et consciemment le salut, elles subiront « la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa majesté » (2 Th 1,9, cf. Ap 2,11 ; 20,6.14 ; 21,8).

Ce portrait pessimiste contraste singulièrement avec le statut accordé par la vision du monde des protestants évangéliques à ceux qui sont « nés de nouveau » (Cf. Jn 3,3). À leurs yeux les personnes qui « deviennent disciples de Jésus par le moyen de la repentance du péché et d'une foi personnelle en lui »<sup>72</sup> sont : « justifiées », « réconciliées avec Dieu », « adoptées dans la famille de Dieu » ; et elles ont reçu « le don de l'Esprit Saint », « la promesse de la totale glorification dans la communion avec Dieu dans l'avenir », « la joie », « la paix », « la promesse de la guérison totale lors de la résurrection des corps qui est encore à venir »<sup>73</sup>.

---

<sup>69</sup> Fisher HUMPHREYS, professeur de théologie à *Beeson Divinity School of Samford University* en Alabama, USA, écrit : « Le fait que Dieu nous a donné une vision du monde qui inclut à la fois la bonne nouvelle que nous sommes ses bonnes créatures, et la mauvaise nouvelle que nous sommes désespérément tombés dans le péché et le mal, est une grâce » (*Thinking About God : An Introduction to Christian Theology*, Insight Publishers, 1994, p. 82).

<sup>70</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, n. 5.

<sup>71</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, Définition de termes clés, n. 7.

<sup>72</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, Définition de termes clés, n. 11.

<sup>73</sup> Cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, Définition de termes clés, n. 7.

Il s'agit donc, aux yeux des protestants évangéliques de deux vies complètement différentes, deux vies complètement opposées l'une à l'autre – la vie du vieil homme et la vie du nouvel homme. Pour ces raisons, les protestants évangéliques réagissent contre l'idée que tous les hommes sont frères. Pour eux, c'est par la nouvelle naissance que Dieu devient le Père de ceux qui sont nés et c'est seulement suite à cette « nouvelle naissance » qu'ils sont appelés ses enfants<sup>74</sup>.

Le fait que les protestants évangéliques dressent une frontière entre ceux qui sont « de la famille de Dieu » par la nouvelle naissance, et ceux qui ne le sont pas, illustre leur vision sotériologique et profondément dualiste du monde. À l'intérieur de la vision protestante évangélique du monde un ensemble de dualités se dévoilent. À la désobéissance d'Adam s'oppose l'obéissance de Christ. Au péché et à la mort s'opposent la justice et la vie de Dieu. À la nature s'oppose la grâce. Aux ténèbres s'oppose la lumière. À la chair (la vieille nature) s'oppose l'Esprit. Aux convoitises trompeuses s'oppose l'homme nouveau. À la crainte du châtement s'oppose l'assurance du pardon et du salut.

### **5.9.2 La personne et le groupe dans la vision du monde des protestants évangéliques**

Dans l'optique protestante évangélique, ce n'est pas l'Église qui légitime la foi de l'individu, mais son expérience de conversion personnelle, sa « nouvelle naissance » ; c'est-à-dire son expérience spirituelle fondatrice, construite dans une transaction individuelle et personnelle entre lui-même et Dieu. Les protestants évangéliques considèrent que la conversion personnelle a lieu indépendamment des héritages ou des fidélités institutionnelles. Autrement dit, dans leur perspective, chacun devient membre de l'Église universelle par la nouvelle naissance, et membre d'une Église locale par une adhésion personnelle, par un libre choix. Ainsi, dans leur perception de la réalité, c'est l'individu, et non la communauté qui prime, même s'il est vrai que la démarche personnelle doit être entérinée par le témoignage public, et normalement accompagné par le (re)baptême.

Cela ne veut cependant pas dire que les protestants évangéliques nient le rôle indispensable des institutions religieuses dans la vie du chrétien. Au contraire, les racines puritaines du protestantisme

---

<sup>74</sup> Cf. 1 Jn 3,1.

évangélique ont souligné l'importance de l'intégration du converti dans la communauté de foi porteuse d'une nouvelle identité<sup>75</sup>. C'est une raison pour laquelle les milieux protestants évangéliques encouragent leurs convertis à se retirer de leurs engagements antérieurs afin de s'investir de plus en plus dans la vie du groupe. Ainsi, l'individualisme de la conversion évangélique est relatif, car il produit des militants religieux qui s'engagent dans des groupes de fidèles locaux, réunis pour prier, adorer Dieu, et méditer la Bible. Selon Sébastien FATH, « La culture protestante évangélique lie organiquement conversion et insertion dans une assemblée locale, invitant le 'solitaire' à devenir 'solidaire' à l'intérieur de l'Église locale »<sup>76</sup>.

### **5.9.3 La causalité dans la vision du monde des protestants évangéliques**

La christologie joue un rôle prééminent dans la vision du monde des protestants évangéliques. C'est leur compréhension de Jésus-Christ qui gouverne l'idée qu'ils se font de Dieu Père, Fils et Esprit. De plus, la validation de leur foi trinitaire se fait par rapport à Jésus-Christ. Leur vision du monde n'admet que difficilement l'idée que Dieu puisse être présent par son Esprit partout dans le monde, et dans la création, comme le principe de toute vie, sans qu'il y ait une référence explicite à Jésus-Christ. De même, ils voient mal la façon dont l'Esprit puisse être actif dans la société et dans l'histoire, parmi les peuples, cultures, et religions du monde, dissocié de la vie et du message de Jésus. Pour eux, l'aspect christomorphe n'est pas accidentel, mais essentiel à l'identité du Père et de l'Esprit Saint.

De plus, nous avons déjà constaté à quel point la vision protestante évangélique du monde considère qu'il est impossible par l'éducation, la culture, la réforme morale ou même par l'effort de suivre les enseignements de Jésus de changer l'état naturel de l'homme pécheur en homme susceptible d'être agréable à Dieu. Le salut est donc une œuvre de Dieu pour l'homme déchu et il est inspiré par son amour infini (Rm 8,39). Ce salut, projeté et préparé avant que la Terre fut créée et longtemps avant que l'homme fut appelé à l'existence (cf. Ép 1,4) fut décidé, selon la vision protestante évangélique de la réalité, dans les

---

<sup>75</sup> Michael W. KAUFMANN, *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Hanover (NH), University Press of New England, 1998, pp. 1-18; David BJORK, « Logiques de conversion individuelle et logiques confessionnelles: Les modes d'évangélisation mises en œuvre par les pasteurs anglo-américains actuellement présents en France », thèse soutenue le 03 juillet 2003, L'École Pratique des Hautes Etudes, Paris IV. pp. 46-49.

<sup>76</sup> FATH, 2005, *op.cit.*, p. 45.

conseils de Dieu. Dieu sauve, disent-ils, « en vertu de son propre dessein et de sa grâce. Cette grâce, qui nous avait été donnée avant les temps éternels dans le Christ Jésus » (2 Tm 1,9). Ainsi, les protestants évangéliques insistent sur le fait que le salut est de Dieu seul, et s'opère exclusivement par la médiation de son Fils.

#### **5.9.4 Le temps et l'espace dans la vision du monde des protestants évangéliques**

Dans un sens, on peut affirmer que les protestants évangéliques relativisent la référence au temps et à l'espace, car, pour eux l'Église n'encadre ni un espace géographique, ni le calendrier. Elle est, pour eux, le rassemblement local d'individus dispersés dans l'espace et périodiquement reconvoqués. Parce que l'Église est à leurs yeux l'assemblée volontaire en communauté locale de ceux qui se sont attachés au Christ à travers la conversion personnelle, et qui se retrouvent sur des points de doctrine et de conduite qu'ils jugent importants, les protestants évangéliques accordent peu d'importance aux limites territoriales ou aux traditions religieuses héritées<sup>77</sup>.

Cependant, dans un autre sens l'on peut affirmer que les protestants évangéliques accordent beaucoup d'importance au temps et à l'espace. Par exemple, pour ce qui concerne la question du temps, parce que la vision protestante évangélique du monde associe de façon étroite la présence et l'activité cosmique de Dieu avec l'histoire spécifique du salut en Jésus-Christ, sa perception de la réalité se veut une exposition et une réflexion théologique sur l'histoire biblique de salut. Les protestants évangéliques croient que le Dieu trinitaire ne peut pas être connu sans lien avec les événements qui eurent lieu dans le temps et dans l'espace. Le Dieu trinitaire devint homme dans l'incarnation de Jésus de Nazareth, qui versa son Esprit. Le Dieu qui ressuscita le Fils d'entre les morts ne peut être connu que sur la base de ses actions temporelles. Ceci veut dire que l'histoire a un sens et une valeur. L'histoire a une valeur aux yeux des évangéliques puisque la connaissance qu'ils pensent avoir du Dieu trinitaire s'enracine dans l'histoire de Jésus de Nazareth et dans la révélation de Yahweh à travers l'histoire d'Israël. L'incarnation, la croix, et la

---

<sup>77</sup> Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2004, p. 19.

résurrection, éléments de l'histoire de salut, sont des événements historiques incontournables à leurs yeux. Ainsi les protestants évangéliques ont du mal à dissocier leur foi trinitaire et l'histoire « réelle ».

Les protestants évangéliques ont la conviction qu'ils vivent à la fin des temps et que le deuxième avènement du Christ pourrait avoir lieu à n'importe quel moment. Cette certitude influe de façon significative sur leur manière de croire et de vivre. Car, puisque pour eux, les textes bibliques indiquent que le deuxième avènement du Christ pourrait avoir lieu à n'importe quel moment, ils ressentent fortement la nécessité de prendre au sérieux leurs responsabilités chrétiennes. Parmi celles-ci l'évangélisation des non chrétiens se revêt d'une urgence nouvelle. Si le Christ peut revenir à tout moment enlever son Église, les pécheurs – et ceux qui ont pour tâche leur évangélisation – n'ont pas de temps à perdre<sup>78</sup>.

De plus, la conviction que le retour de Jésus-Christ dans la gloire est imminent pousse les protestants évangéliques à faire attention à leur conduite dans la vie puisqu'ils se posent la question : « Voudriez-vous que le Christ vous trouve en train de faire cela lors de son retour ? ». Reuben A. TORREY a formalisé cette question de la façon suivante : « Ne faites rien que vous ne seriez heureux d'exposer au regard de votre Seigneur lors de son avènement... N'allez nulle part où vous n'aimeriez pas qu'il vous trouve lors de son retour »<sup>79</sup>.

### **5.9.5 Les valeurs qui sont soulignées par la vision du monde des protestants évangéliques**

Les protestants évangéliques cherchent à mettre en œuvre une façon de « vivre autrement » dans la société globale qu'ils estiment dominée par le péché, les intérêts égoïstes, et le Mal. Cette façon de « vivre autrement » peut inclure bien des composants : la lecture quotidienne de la Bible et la prière, l'honnêteté dans le travail, refus de la sexualité pré-conjugale ou hors mariage, sobriété, renoncement aux jeux

---

<sup>78</sup> On trouve ce thème un peu partout dans les sermons des évangélistes et prédicateurs de réveil ainsi que dans les livres évangéliques qui se sont vendus à des millions d'exemplaires tels *L'agonie de notre vieille planète terre*, écrit par Hal LINDSEY en 1970 et publié en France en 1974.

<sup>79</sup> Reuben A. TORREY, « The Second Coming: A Motive for Personal Holiness », cité dans Timothy P. WEBER, « Premillennialism and the Branches of Evangelicalism », in *The Variety of American Evangelicalism*, DAYTON Donald W., JOHNSTON Robert K., éd., Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1997, pp. 52-53.

d'argent. Même quand il existe un écart entre le prescrit et la réalité vécue, on peut légitimement affirmer que l'instance même des fidèles sur la piété au quotidien révèle un aspect de l'identité évangélique<sup>80</sup> :

Ces pratiques de piété et d'ascèse sont au cœur du militantisme évangélique. L'orthodoxie n'a de sens que si elle double une orthopraxie... Cette discipline ascétique est générale dans l'univers évangélique...<sup>81</sup>

Mais le protestantisme évangélique affirme que les disciplines de la vie chrétienne ne peuvent pas produire la vie chrétienne. Elles ne peuvent servir qu'à aider l'individu à « se soumettre instant après instant à Jésus-Christ, et à s'approprier par la foi sa puissance purificatrice et vivifiante. Aussi longtemps que le soi est soumis à Dieu et que le Christ est approprié par la foi, le croyant peut vaincre le péché dans sa vie »<sup>82</sup>. Puisque seul le Christ peut vivre parfaitement la vie chrétienne, les croyants évangéliques cherchent à subjuguier leur propre volonté à la sienne afin qu'il puisse vivre sa vie, à travers eux, par la puissance de son Esprit. Tout comme l'argile doit être entièrement livrée aux mains du potier pour être façonnée en vaisselle utile et belle, le chrétien évangélique est exhorté à s'abandonner complètement au Christ<sup>83</sup>.

### **5.9.6 L'identification du noyau idéologique de la vision protestante évangélique du monde**

Nous sommes maintenant en mesure de tenter l'identification du noyau idéologique dans lequel la vision protestante évangélique du monde s'enracine et trouve sa structure. Une fois encore, nous soutenons la

---

<sup>80</sup> FATH, 2005, *op.cit.*, p. 51.

<sup>81</sup> FATH, *ibid.*, p. 52.

<sup>82</sup> Douglas W. FRANK, *Less Than Conquerors : How Evangelicals Entered the Twentieth Century*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1968, p. 114. À partir de 1875, les avocats de cette « doctrine de sainteté » (« *holiness movement* ») organisèrent une série de conférences annuelles à Keswick en Angleterre. Dans les années 1890 les enseignements au sujet d'une vie victorieuse en Christ (« *victorious Christian life* ») se trouvaient un peu partout dans la mouvance évangélique anglo-américaine. MOODY accueillit les enseignants de Keswick dans ses conférences à Northfield et à Keswick Grove dans le New Jersey. D'autres biblistes évangéliques comme Reuben A. TORREY, A.T. PIERSON, Adoniram Judson GORDON, A.B. SIMPSON, Harry A. IRONSIDE, W.H. Griffith THOMAS, et Robert MCQUILKEN enseignèrent cette doctrine. Charles TRUMBULL consacra son *Sunday School Times* à l'enseignement de la sainteté selon Keswick, et C.I. SCOFIELD l'inclut dans sa Bible. Les Instituts bibliques la promulguèrent aussi, ce qui veut dire que des générations entières de protestants évangéliques se soucièrent de savoir s'ils étaient suffisamment soumis au Christ et s'il était à la fois Seigneur et Sauveur dans leur vie.

<sup>83</sup> Hannah Whitall SMITH, *Christian's Secret of a Happy Life*, cité dans Ruth TUCKER, "Hannah Whitall Smith", in *Dictionary of Christianity in America*, éd. D.G. REID, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1990, p. 1096.

thèse que les milieux protestants évangéliques promeuvent et entretiennent pour leurs membres une vision du monde distincte à l'intérieur même de la culture plus globale dans laquelle ils se trouvent. Cette vision du monde fournit aux protestants évangéliques un modèle opératoire du monde qui n'est ni partagé par leurs concitoyens, ni semblable aux paradigmes à travers lesquels les catholiques ou d'autres traditions chrétiennes appréhendent et interprètent la réalité.

Par contre, en dépit de leur grande diversité, nous maintenons que puisque les protestants évangéliques partagent des perceptions quasi identiques de la réalité leurs réponses aux questions fondamentales de la vie sont similaires les unes aux autres indépendamment de la diversité des cadres culturels dans lesquels ils vivent. Certes, le protestantisme évangélique français ne ressemble pas en tous points au protestantisme évangélique nord-américain ou allemand, pour n'en citer qu'eux. Incontestablement le contexte culturel, dans lequel chacune de ces visions du monde évolue, influe sur son interprétation de la réalité et agrée ou rejette comme illégitime, ses réactions à cette réalité. Il est également évident que la vision du monde de chaque milieu protestant évangélique s'incorpore dans et fait écho à des processus historico-culturels particuliers : les Églises Évangéliques Mennonites de France, par exemple, n'ont pas la même histoire que les Églises de tendance Frères, et leurs perceptions de la réalité reflètent cette disparité. Cependant, nous sommes convaincus que les milieux protestants évangéliques partagent une vision commune du monde, nourrie d'une façon particulière de lire les textes bibliques et de comprendre l'expérience personnelle de la conversion, qui nous permet de faire une analyse systémique de cette mouvance religieuse.

Au cœur de cet ensemble de croyances fondamentales à travers lequel les protestants évangéliques voient leur rôle et leur avenir dans le monde se trouve Jésus-Christ et l'expérience d'une conversion personnelle au Christ, souvent appelée la « nouvelle naissance ». Nous soutenons donc que c'est la sotériologie qui est la charnière qui articule tous les composants de leurs croyances ultimes qui donnent sens et direction à leur existence. C'est à la lumière de cette expérience en particulier que les protestants évangéliques exposent au monde, à travers leur prédication comme à travers leur façon de créer un « lieu social », ce qu'ils considèrent comme constituant le fondement de l'existence chrétienne.



## 5.10 Conclusions

Nous terminons ce chapitre avec un tableau récapitulatif qui résume notre description des visions du monde catholique et protestante évangélique selon les cinq critères d'analyse qui nous ont été fournis par les anthropologues et les missiologues.

La vision catholique du monde	La vision protestante évangélique du monde
<p><b>La Classification</b></p> <p>À cause de leur compréhension christique, les catholiques veulent embrasser et récapituler la totalité des réalités et des attentes humaines. Puisqu'en Jésus-Christ Dieu s'est réellement mêlé à la première création, à toute l'humanité et à tout le cosmos, la frontière entre les ordres physique et spirituel de la réalité n'est pas facile à établir. Ainsi, les catholiques considèrent que l'on peut discerner la force et la lumière de l'Esprit divin partout dans la création, et que la grâce de Dieu agit déjà, invisiblement, dans le cœur de tous les hommes de bonne volonté.</p> <p>L'Église, selon cette perspective, est l'instrument de l'union intime des hommes avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. Elle est le lieu, par excellence, où les frontières qui divisent et qui séparent les hommes entre eux, et avec Dieu, sont démolies. En elle s'accomplit le projet divin de tout récapituler en Christ.</p> <p><b>La personne et le groupe</b></p> <p>Puisque l'Église est l'instrument de l'union intime des hommes avec Dieu, les catholiques considèrent qu'elle permet à chaque baptisé d'entrer en relation personnelle avec lui. Cette relation personnelle entre Dieu et le croyant est entretenue par la vie liturgique et sacramentelle de la communauté. Tout comme la famille encadre et aide l'individu à grandir, l'Église prodigue dans sa liturgie, jour après jour, la</p>	<p><b>La Classification</b></p> <p>À cause de leur compréhension de l'importance de la mort du Christ en sacrifice pour les péchés, les protestants évangéliques soulignent l'état fondamentalement opposé de ceux qui rejettent Jésus-Christ et le salut qu'il accorde, et ceux qui mettent leur confiance en lui. Cette opposition dualiste entre la vie du vieil homme et celle du nouvel homme, du péché et de la mort qui caractérisent ceux qui ne sont pas « nés de nouveau » et la justice et la vie de Dieu qui caractérisent ceux qui deviennent disciples de Jésus par le moyen de la repentance du péché et d'une foi personnelle en lui, pousse les protestants évangéliques à souligner la différenciation entre les gens.</p> <p><b>La personne et le groupe</b></p> <p>La conversion personnelle rétablit le rapport d'amitié et de vie entre le croyant et Dieu que le péché avait rompu. Par elle, le converti est « né de nouveau » et entre dans la famille de Dieu. Cela veut dire qu'il possède maintenant une identité nouvelle, les choses anciennes sont passées, désormais tous les aspects de sa vie sont destinés au renouvellement. Cette transformation se fait par l'engagement dans un groupe de fidèles qui se</p>

nourriture de la Parole et de l'Eucharistie dont le baptisé a besoin pour parvenir à la maturité spirituelle.

### **La causalité**

En fait, les catholiques croient profondément que Dieu remplit toute sa création de sa présence vivifiante et la reconduit vers son Créateur. Pour cette raison ils affirment que toute la création, y compris chaque personne humaine, participe à sa lumière et à la force de l'Esprit saint et progresse, depuis le commencement, vers plus d'humanisation, plus de vie, plus de divinisation.

Cette optique, qui maintient que nous avons accès au divin au travers des choses ordinaires de la vie, fonde la perspective catholique qui affirme que Dieu se révèle aux hommes et agit en leur faveur par l'intermédiaire des sacrements. C'est parce que le Christ continue son œuvre de rédemption en parole et en geste à travers les sacrements, que les hommes peuvent devenir totalement enfants de Dieu et participer à la nature divine.

### **Le temps et l'espace**

Le cheminement progressif et irrésistible de toute la création vers son accomplissement en Dieu, grâce à la restauration en Jésus-Christ de tout ce qui avait été perdu par le péché d'Adam, signifie une certaine continuité du temps. Celui-ci est encadré et rythmé par la vie liturgique de l'Église car cette dernière met les pèlerins terrestres en communion de vie avec les saints et les anges. De plus, la continuité du temps et de l'espace se manifeste de façon unique et

réunissent pour prier, adorer Dieu, et méditer la Bible. Ce groupe protège le fidèle des assauts nocifs du monde par l'amour fraternel qui y est partagé, par l'exemple et les conseils des frères qui sont plus âgés dans la foi, par l'instruction biblique, et par les corrections disciplinaires lorsque cela est nécessaire.

### **La causalité**

Les protestants évangéliques croient profondément que Dieu est le Créateur omnipotent de tout ce qui existe. En tant que tel, il règne en Maître souverain sur sa création, et il accomplit ses projets dans notre monde. Cependant, l'œuvre de Dieu en ce monde se fait par l'Esprit Saint qui est également l'Esprit du Christ. Pour cette raison, ils maintiennent que l'action divine dans notre monde est toujours associée à la vie et au message de Jésus. Dieu sauve en vertu de son propre dessein, croient-ils, dans le Christ Jésus.

### **Le temps et l'espace**

Les protestants évangéliques croient que l'histoire spécifique du salut en Jésus-Christ nous permet de comprendre le sens de toute l'histoire humaine. Ainsi, le passé est lié à l'avenir par la personne et l'œuvre du Christ. Tout comme il est réellement, physiquement, venu dans notre monde, ils croient qu'il reviendra pour consommer ce qui avait été commencé avant la fondation du monde. De plus, ils estiment que si la première venue du Christ avait été prédite par

saisissante dans l'Eucharistie où se perpétue pour le croyant catholique l'unique événement de la Croix.

### **Les valeurs**

L'image de Dieu, présente en tout homme dans sa beauté originelle et ennoblie par la grâce divine, donne à tout être humain la grandeur et la dignité de fils de Dieu. Solidaires dans le péché et la mort d'Adam, tous les hommes le sont maintenant dans l'obéissance et la vie de Jésus-Christ qui est venu récapituler toute la création. Pour cette raison, la fraternité humaine, et la solidarité charitable entre tous les hommes sont des valeurs fondamentales des catholiques. Cela d'autant plus que Jésus-Christ, lui-même est objectivement présent dans les pauvres, les malades, les prisonniers, et dans ceux qui sont les plus méprisés ou exploités.

les textes prophétiques de la Bible, cela est vrai également pour ce qui concerne son second avènement. C'est ainsi qu'ils veulent mener leurs vies quotidiennes comme si le Christ pouvait revenir à n'importe quel moment. Ils sont convaincus que lorsque le Christ reviendra seulement « ceux que Dieu a pris soin de choisir parmi les nations » seront sauvés. Alors, ils cherchent à partager l'Évangile avec le plus grand nombre de personnes, et à mener des vies dignes du Seigneur, dans l'attente de son retour qu'ils estiment imminent.

### **Les valeurs**

Les protestants évangéliques sont convaincus qu'ils ne peuvent pas se permettre de vivre comme le monde qui les entoure. Celui-ci est hostile aux projets divins et nocifs à la foi. De plus, ils sont appelés à être « sel de la terre », et « lumière du monde » pour ceux qui ne connaissent pas Christ. Ils estiment qu'ils perdraient leur saveur et ils cacheraient la lumière de l'Évangile s'ils ne se détachaient pas réellement de la pratique du mal. Alors, ils estiment que tout croyant doit chercher à vivre une vie de sainteté, c'est-à-dire, une vie « à la suite de Jésus », une vie où l'on apprend à se soumettre instant après instant à Jésus-Christ et à s'approprier par la foi sa puissance purificatrice et vivifiante. Les disciplines personnelles et communautaires comme la méditation biblique, la prière, l'adoration et le témoignage, sont valorisées comme des moyens de se rendre disponible à l'Esprit du Christ.

Nous arrêtons ici notre analyse systémique des visions protestante évangélique et catholique du monde. Dans le chapitre suivant de notre étude, nous examinerons plus spécifiquement les résistances actuelles à l'évangélisation en France telles que celles-ci sont comprises par les catholiques et par les protestants évangéliques ainsi que leurs façons générales de réagir devant ces résistances. Notre étude des résistances à

l'évangélisation en France, à travers le regard des membres de ces deux traditions chrétiennes, nous fournira un autre aperçu des visions du monde véhiculées par ces univers de foi chrétiens.

## CHAPITRE 6

# LES MENTALITES CONTEMPORAINES ET LES VISIONS DU MONDE CATHOLIQUE ET PROTESTANTE EVANGELIQUE

Malgré le fait que des repères identitaires chrétiens persistent dans la société française, « l'univers de foi » chrétien est devenu inintelligible pour bon nombre de nos concitoyens. Même lorsqu'ils sont attirés par nos communautés religieuses, et souhaitent y participer, un nombre non négligeable de nos compatriotes reste à la frontière en se demandant comment faire sens de nos univers de foi<sup>1</sup>.

### 6.1 Introduction

Au chapitre dernier nous avons regardé le concept des visions du monde (« *worldviews* ») afin de préciser les différences entre la vision du monde des catholiques et la vision du monde des protestants évangéliques. Dans le chapitre présent, nous poursuivons notre étude de ces deux représentations du monde en regardant plus particulièrement comment celles-ci s'inscrivent au sein de la conscience collective occidentale.

Nous procédons avec la conviction que le concept des visions du monde peut être mis en rapport avec l'étude des consciences collectives ou des « mentalités » dans la mesure où celles-ci sont comprises comme

---

<sup>1</sup> Don S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1987, pp. 1-4.

gouvernant notre vie ordinaire. En mettant le mot au pluriel, sous la forme des mentalités, nous entendons une pensée qui est collective. Ainsi, lorsqu'on parle de « la mentalité de l'homme moderne », en comparaison avec la « mentalité grecque » ou avec « la mentalité traditionnelle », on souligne le fait qu'il existe une pensée collective qui possède des caractéristiques définies. Robert MANDROU, en décrivant l'étude de l'histoire des mentalités, écrit :

*L'histoire des mentalités se donne pour objectif la reconstitution des comportements, des expressions et des silences qui traduisent les conceptions du monde et les sensibilités collectives ; représentations et images, mythes et valeurs reconnues ou subies par les groupes ou par la société globale, et qui constituent les contenus des psychologies collectives, fournissent les éléments fondamentaux de cette recherche<sup>2</sup>.*

Cette description des mentalités souligne le fait que tout groupe social – voire toute société globale – admet pour vivre un ensemble de représentations de la nature, de la vie et des rapports humains. Ceci suppose qu'il existe une sorte d'inconscient collectif qui est à l'œuvre dans les attitudes typiques des hommes d'une époque donnée. Les individus viennent et s'en vont, mais le milieu de la conscience collective dans lequel ils apparaissent garde une certaine constante qui définit la « mentalité » d'une époque. Pour étayer cette affirmation nous nous appuyons sur le travail du sociologue américain Thomas LUCKMANN qui est d'avis qu'a priori toute société possède un système idéologico-religieux, un système de sens, une représentation collective du monde<sup>3</sup>. Citons aussi un texte de Fernand BRAUDEL dans sa Grammaire des civilisations :

*À chaque époque, une certaine représentation du monde et des choses, une mentalité collective dominante anime, pénètre la masse entière de la société. Cette mentalité qui dicte les attitudes, oriente les choix, enracine les préjugés, incline les mouvements d'une société est éminemment un fait de civilisation<sup>4</sup>.*

Dans ce texte, BRAUDEL affirme qu'il existe, à chaque époque, une « certaine représentation du monde » qui domine la mentalité collective et qui pénètre la masse entière de la société. Deuxièmement, BRAUDEL souligne le fait que cette représentation du monde qui domine la mentalité collective joue un rôle normatif : elle prescrit ce que « on » doit faire et ce que « on » ne doit pas faire. Sans tomber dans les excès

---

<sup>2</sup> Robert MANDROU, « Histoire – l'histoire des mentalités », *Encyclopædia Universalis*, France, 2006.

<sup>3</sup> Thomas LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York (NY), Mackmillan, 1967.

<sup>4</sup> Fernand BRAUDEL, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, [1987] 1993, p. 54.

du culturalisme<sup>5</sup>, BRAUDEL maintient que les pensées qui gouvernent notre vie ordinaire, que celles-ci soient irréfléchies ou raisonnées, sont à comprendre aussi bien dans leurs aspects collectifs qu'individuels.

Cela étant, force est de constater que nous n'adhérons pas collectivement aux mêmes valeurs. À l'intérieur d'une même représentation globale du monde, d'une même conscience collective qui se manifeste dans une culture donnée, l'on peut identifier des systèmes de représentations caractéristiques, des visions du monde différentes, mais contemporaines<sup>6</sup>. C'est la logique qui a conduit notre étude jusqu'à ce point. Nous soutenons que l'univers de foi catholique et l'univers de foi protestant évangélique sont deux visions du monde, chacune possédant sa configuration, son originalité propre, ses valeurs fondamentales.

## 6.2 Une description globale des mentalités contemporaines

Bon nombre de chercheurs associent la mentalité moderne à la poursuite de l'idéal formulé par la Renaissance et développé par les philosophes des lumières (Rousseau, Kant, Holbach, etc.), pour qui l'homme doit être parfaitement libre de ses actes et de ses choix, chacun devant exercer sa raison, son

---

<sup>5</sup> Le culturalisme est une doctrine qui postule l'existence de corrélations rigoureuses entre les modèles culturels et les éléments constitutifs de la personnalité (d'où le nom donné à cette orientation : *culture and personality*). Cette doctrine tend à ramener tous les comportements humains à une détermination culturelle. Nous admettons que la culture normalise les comportements, mais nous maintenons que le cœur de l'homme est toujours le même, quand bien même le monde dans lequel il se trouve serait différent. Voir Jean POIRIER, « Socio-Analyse », dans *l'Encyclopædia Universalis*, 2006.

<sup>6</sup> Le concept de culture est l'un des plus employés en anthropologie, en ethnologie et en sociologie, mais il est riche d'ambiguïtés et de confusions. À ce sujet voir CUCHE D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Repères, Paris, La Découverte, 2001 et Roy WAGNER, "The Idea of Culture", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York, NY, Putnam's Sons, 1995, pp. 53-57. On peut peut-être définir la « culture » par les limites à l'intérieur desquelles les comportements conventionnels peuvent varier sans cesser d'être tenus pour identiques par tous les membres, comme nous le suggèrent Lionel SITZ et Abdelmajid AMINE (« Consommation et groupes de consommateurs, de la tribu postmoderne aux communautés de marque: pour une clarification des concepts », Cahier de Recherche, Institut de Recherche en Gestion, Université Paris XII, Mars 2004). Notons également que certains auteurs soutiennent l'idée que les sous-cultures existent chaque fois qu'à l'intérieur de la culture de la société globale un groupe de personnes se distingue de la culture dominante par ses pratiques ou activités en commun. Nous préférons parler des « visions du monde » pour souligner le fait que c'est avant tout par la mise en avant de valeurs, de normes, et de points de repère qui leur sont propres que les protestants évangéliques et les catholiques se distinguent de la société à laquelle ils appartiennent.

esprit critique<sup>7</sup>. C'est cet esprit qui est au cœur de ce qu'on peut appeler l'élément de la modernité qui continue à marquer la mentalité contemporaine en Occident.

### 6.2.1 Une description de la mentalité moderne

Depuis la Renaissance, se met en place un modèle de civilisation matérielle et intellectuelle dans lequel l'individu<sup>8</sup>, doté de raison, est réputé capable de déterminer lui-même les valeurs et les règles susceptibles d'encadrer sa propre vie ; et l'État, gouverné par la science et la technique<sup>9</sup>. L'homme « moderne »<sup>10</sup>, fruit de cette civilisation, cultive la valeur du nouveau et pratique la démarche de la critique. Chacun doit exercer sa raison, son esprit critique en faisant valoir ses valeurs propres, son propre régime éthique. Bref,

---

<sup>7</sup> Jean BAUDRILLARD, par exemple, voit l'origine de la modernité dans les révolutions mentales du XVI<sup>e</sup> siècle, mais affirme qu'elle a pris toute son extension en Europe à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Ainsi, HEGEL, dans les Principes de la philosophie du droit, en donne une puissante formulation : « Le droit de la particularité du sujet à trouver sa satisfaction, ou ce qui revient au même, le droit de la liberté subjective, constitue le point critique et central qui marque la différence entre les temps modernes et l'antiquité ». Voir « Modernité » de l'*Encyclopædia Universalis*, 2006, signé par Jean BAUDRILLARD.

<sup>8</sup> Nombreux sont les travaux de philosophes, historiens, anthropologues, et sociologues qui ont montré que c'est par l'invention de l'individu que s'inaugure la modernité. Le libre arbitre introduit par la Réforme, DESCARTES et son ego cogitant, le sujet autonome des Lumières, voilà, à côté de bien d'autres, les grandes étapes faisant de l'individu le maître et possesseur de lui-même et de la nature. Autant les dieux l'avaient été pour les époques antérieures, autant c'est bien l'individu qui devient « l'axis mundi » autour duquel tout va et peut s'articuler. (Michel MAFFESOLI, « Tribalisme postmoderne de l'identité aux identifications », origine : <http://www.la-science-politique.com/revue/revue2/papier5.htm>).

<sup>9</sup> Bryan WILSON met en évidence l'incompatibilité de la logique d'organisation sociale dans la formation des états modernes et la logique qui est à la base de la religion. Selon WILSON, la religion trouve sa source dans la notion de communauté. Mais, toujours selon WILSON, la naissance des états modernes a remplacé les petites communautés locales, intégrées et intimes, par la notion de société. Ce processus selon lequel la vie est de plus en plus organisée par la société englobante, qu'il appelle la « sociétisation », fait que la religion a perdu beaucoup de son utilité en Occident. (*Religion in Sociological Perspective*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1982, p. 154).

<sup>10</sup> Emprunté au latin *modernus*, le terme « moderne » a le sens de ce qui est contemporain, nouveau, récent et qui correspond aux goûts ou aux progrès techniques actuels. Lorsque l'adjectif moderne est entré dans notre vocabulaire durant le haut Moyen Âge, il désignait le temps présent par rapport à l'ancien, c'est-à-dire la période gréco-romaine. Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, « moderne » s'opposera à « ancien » en ce sens ; c'est la première manifestation de l'idée que le moderne se définit en s'opposant à l'ancien, que la rupture est le concept fondamental qui permet de se penser d'ans l'histoire. Voir BAUDRILLARD, *op.cit.*



depuis la Renaissance<sup>11</sup>, l'homme croit en ses capacités individuelles, se rebelle contre les structures traditionnelles oppressives, met en avant ce qui correspond aux goûts ou aux progrès techniques récents, et cherche son bonheur dans l'expérience actuelle du monde naturel.

En plus, à partir du XIXe siècle<sup>12</sup>, les Occidentaux croyaient que le savoir et le progrès scientifique et technique engendreraient un monde libéré de la barbarie, des croyances et de la superstition. En décrivant le changement des mentalités depuis la Renaissance, Richard TARNAS écrit :

*La nouvelle constitution psychologique du caractère moderne se développait depuis le Haut Moyen Âge, émergea de façon remarquable pendant la Renaissance, a été clarifiée et renforcée par la Révolution scientifique, s'est répandue et s'est solidifiée pendant l'Ère des Lumières. Au dix-neuvième siècle, à la suite des Révolutions démocratiques et industrielles, elle a atteint sa forme mature. La direction et la qualité de ce caractère reflètent un changement graduel mais radical qui consista en un transfert de dévouement psychologique de Dieu à l'homme, d'une attitude de dépendance à une attitude d'indépendance, d'une préoccupation outre mondaine à ce monde, de ce qui est transcendant à ce qui est de nature empirique, de la croyance à la raison, des mythes à des faits, des universels à des particuliers, d'un cosmos statique et divinement configuré à un cosmos évolutif et naturellement déterminé, et d'une humanité pécheresse à une humanité qui avance en se perfectionnant<sup>13</sup>*

Le conflit entre la mentalité moderne et les attitudes mises en avant par la religion chrétienne est apparent dans cette description. Aux yeux de l'homme moderne du XIXe siècle, la religion chrétienne ne correspond pas au progrès des hommes dans leur maîtrise du monde. Utilisant sa seule intelligence, sans l'aide de la révélation divine des Écritures saintes, l'homme avait pénétré les mystères de la nature, transformé son univers, et amélioré son existence. Il était devenu responsable de son destin terrestre. Par ses propres moyens, il pouvait transformer son monde. La science lui avait donné une nouvelle foi – pas uniquement dans le savoir scientifique, mais aussi en lui-même<sup>14</sup>. Avec l'aide de la raison, il avait gagné la

---

<sup>11</sup> Pour cette raison Michel MAFFESOLI appelle la modernité la « post-médiévalité » dans Michel MAFFESOLI, « Tribalisme postmoderne de l'identité aux identifications », origine : <http://www.la-science-politique.com/revue/revue2/papier5.htm>.

<sup>12</sup> Selon Martin MARTY, c'est la façon dont les hommes ont commencé à interpréter le monde au XIXe siècle qui a déterminé les mentalités des hommes du XXe siècle (*The Modern Schism : Three Paths to the Secular*, New York (NY), Harper & Row, 1969.).

<sup>13</sup> Richard TARNAS, *The Passion of the Western Mind : Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, New York (NY) Ballantine Books, 1993, p. 319, notre traduction.

<sup>14</sup> Qu'il s'agisse de la « grande marche royale du Progrès » ou d'un « cheminement vers l'Esprit absolu » grâce auxquels l'humanité allait réaliser sa réconciliation avec elle-même, M. MAFFESOLI, affirme que le but reste le même : « évoluer du plus barbare des obscurantismes vers le plus civilisé des accomplissements. La politique, l'éducation,

lutte contre l'arbitraire de l'autorité, contre les préjugés et contre les contingences de la tradition. Tandis qu'aux époques précédentes la sagesse et l'autorité se trouvaient de côté de Dieu ou des ancêtres – la mentalité moderne les trouve en l'homme lui-même à condition qu'il soit guidé par des principes universalisables. Les périodes précédentes regardaient en arrière, vers le passé, tandis que l'homme moderne se regardait lui-même et son avenir.

## 6.2.2 La mentalité moderne et son évolution vers la postmodernité

Sans entrer dans les détails de l'évolution de la crise profonde qui suit les graves désillusions engendrées par les guerres mondiales de 1914-1918 et de 1939-1945, et qui atteint toutes les valeurs de cette mentalité occidentale dans la période des années 1960 et notamment avec l'explosion de 1968, notons qu'il est impossible de nier qu'il y ait eu un renversement des mentalités en Occident<sup>15</sup>. Partout où ce mouvement, né dans les campus californiens, s'exprime, il signifie la mise en question des valeurs traditionnelles, la critique radicale de la société fondée sur la croissance et la consommation, le refus de toutes les règles et la recherche d'une autre culture<sup>16</sup>. Ce passage est aujourd'hui décrit par les sociologues dans un concept qui

---

l'économie en font foi, l'existence tant individuelle que collective n'a de sens que si elle se projette. En toutes choses il s'agit de trouver l'art et la manière d'ajuster, par tactique et stratégie, ses moyens au but que l'on s'est fixé » Michel MAFFESOLI, « Tribalisme postmoderne de l'identité aux identifications », origine : <http://www.la-science-politique.com/revue/revue2/papier5.htm>.

<sup>15</sup> Voir Claude GEFRE o.p., « La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam », *Théologiques* 9/2, 2001, pp. 135-156 ; David HARVEY, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge (MA), Basil Blackwell, 1989 ; Gene Edward VEITH, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Wheaton (IL), Crossway Books, 1994 ; Henri TINCQ, *Dieu en France : Mort et résurrection du catholicisme*, Paris, Calmann-lévy, 2003. H. MENDRAS, qui parle, en ce qui concerne les modifications idéologiques profondes qui ont touché la France de « seconde révolution française », situe en 1965 le basculement social. Il déclare : « Depuis la fin des trente glorieuses, nous avons fait une révolution sociale qui est aussi importante que la révolution de 1789. Nous avons jeté à bas toutes les structures de la société du XIXe siècle qui s'étaient maintenues jusque-là » (*Sciences Humaines*, n°13, janvier 1991, p. 33). Le résultat reconnaît le théologien Bruno CHENU dans le quotidien catholique *La Croix* du 4 juillet 2000 est que « La religion devient, en France, un continent étranger à beaucoup de nos contemporains ». Françoise CHAMPION affirme que cette « déchristianisation massive des mentalités et des consciences ne date que des années 1960 » (« Univers mystique-ésotérique et croyances parallèles », *Futuribles*, N° 260, 2001, p. 51).

<sup>16</sup> M. MAFFESOLI affirme à ce sujet qu'un profond changement de paradigme est en train de s'opérer dans la culture occidentale. Il décrit cela comme le passage d'une structure patriarcale, verticale à une structure horizontale, fraternelle :

nomme le terme de son avènement : la « postmodernité »<sup>17</sup>, « l'ultramodernité »<sup>18</sup>, ou « la radicalisation de la modernité »<sup>19</sup>. Un des chercheurs qui ont le plus disséqué la postmodernité<sup>20</sup>, Ihab HASSAN, contraste la modernité et la postmodernité à travers une suite d'antithèses<sup>21</sup> : L'homme moderne croit à la détermination ; l'homme postmoderne à l'indétermination. Tandis que la modernité souligne le but et l'intentionnalité, la postmodernité met en avant le jeu et la contingence. La modernité établit une hiérarchie ; la postmodernité cultive l'anarchie. La modernité chérit le type ; la postmodernité préfère le mutant. La modernité recherche le logos, l'expression linguistique du sens sous-tendant l'univers ; la postmodernité embrasse le silence et rejette à la fois l'idée du sens et celle de la parole.

Dans sa forme la plus répandue en Occident la postmodernité peut être décrite comme l'appréciation de la plasticité de la réalité et de sa nature changeante, la priorité de l'expérience sur les principes abstraits, et la

---

La culture héroïque, propre au modèle judéo-chrétien puis moderne, reposait sur une conception de l'individu actif, « maître de lui », se dominant et dominant la nature. L'adulte moderne est l'expression achevée d'un tel héroïsme.

« Tribalisme postmoderne de l'identité aux identifications », Origine : <http://www.la-science-politique.com/revue/revue2/papier5.htm>.

<sup>17</sup> Voir par exemple, J.F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 ; J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gaillard, 1988 ; Y. BOISVERT, *L'Analyse Postmoderniste*, Paris, l'Harmattan, 1997 ; M. MAFFESOLI, *l'Instant Éternel, le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000.

<sup>18</sup> Jean-Paul WILLAIME emploie le mot « ultramodernité » pour signifier que dans la phase contemporaine de radicalisation de la modernité, les sociétés modernes ont désacralisé leurs propres ordonnancements, que ce soit dans les domaines du travail, de la famille, de l'éducation et de la politique. Et il écrit : « Si la modernité, ce fut le changement porté par les certitudes modernistes (les idéologies du progrès), l'ultramodernité, c'est le changement et l'incertitude » (« Situation sociale et institutionnelle des protestantismes en Europe », intervention de Jean-Paul WILLAIME, sociologue, directeur de l'institut européen des sciences des religions (IESR), à l'occasion du Centenaire de la Fédération protestante de France, Paris le 22 octobre 2005).

<sup>19</sup> Anthony GIDDENS développe la notion de « radicalisation de la modernité » (*The Consequences of Modernity*, Stanford [CA], Stanford University Press, 1990).

<sup>20</sup> Les lecteurs français des revues et des livres anglophones de sociologie et de missiologie peuvent être frappés par la forte récurrence, dans ces ouvrages, de la thématique de la postmodernité, ce qui les distingue largement des œuvres français équivalents. Ceci n'est pas loin du paradoxe parce que ces auteurs citent, au moins pour la notion, Jean-François LYOTARD, et parce que leurs débats sont alimentés par des références à des philosophes et à des sociologues comme Michel FOUCAULT, Jacques DERRIDA ou Michel MAFFESOLI. Pour une étude de l'état du débat sur modernité et postmodernité chez les sociologues anglophones voir Jean-Yves TREPOS, « La sociologie postmoderne est-elle introuvable ? », *Le Portique*, Numéro 1, 1998.

<sup>21</sup> Ihab HASSAN, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus (OH), Ohio State University Press, 1987.

conviction qu'aucune pensée unique ne devrait gouverner les croyances ou les investigations. Avant tout, la postmodernité est la conviction que la connaissance humaine est subjectivement déterminée<sup>22</sup>. Il s'agit donc d'un perspectivisme radical qui affirme que le monde n'existe pas en tant qu'objet, indépendant d'interprétation ; au contraire, il advient uniquement à travers les interprétations multiples, locales, et temporelles. Cette logique déterministe ambiante explique en large partie la conviction prédominante qu'il n'existe pas de vérité objective, et que ce qui compte est « ce qui est vrai pour soi ».

Autre trait distinctif de la postmodernité, symbolisé par la chute du mur de Berlin, est le déclin irréversible du pouvoir de séduction des idéologies<sup>23</sup> et la désaffection croissante de la politique. Ainsi la ferveur idéaliste et révolutionnaire des années 1960 s'est retournée et s'est muée dans le conformisme des années 1990, et dans le consumérisme actuel :

*Les contestataires de Mai 68 avaient la volonté de transformer la vie, afin de la rendre plus acceptable pour le plus grand nombre. Mais l'utopie généreuse du « mieux-vivre ensemble » s'est heurtée à la dure réalité, notamment économique. Et c'est plutôt le désir de mieux-être individuel qui s'est développé au cours des dernières décennies<sup>24</sup>.*

Désormais on ne veut plus changer le monde, on veut en profiter. On veut profiter de tout ce que la société apporte, consommer ses produits, profiter de tous ses avantages. À la contre-culture des années 1960<sup>25</sup> la

---

<sup>22</sup> TARNAS, *op.cit.*, p. 395.

<sup>23</sup> Michel MAFFESOLI suggère, non sans raison, qu'il n'est peut-être pas opportun de parler de la fin des idéologies, mais de leur transfiguration. Il ajoute que les « grands récits de référence » se particularisent, s'incarnent, et se limitent à la dimension d'un territoire donné. Voir « Sur la Post-modernité », <http://www.ceaq-sorbonne.org/maffesoli/articles.htm>. Selon Robert LIFTON, professeur de psychologie et de psychiatrie à la *City University of New York*, les idéologies peuvent être facilement adoptées, modifiées, abandonnées et re-adoptées par nos contemporains occidentaux avec une aisance qui contraste fortement avec les luttes intérieures que l'on associait autrefois à de telles prises de position. Et il soutient que parmi bon nombre de groupes : « Rare est la personne qui traverse toute sa vie en adhérant solidement à une seule vision idéologique » (*The Protean Self: Human Resilience in an age of fragmentation*, New York, [NY], Basic Books, 1993, p. 132).

<sup>24</sup> Gérard MERMET, *Pour comprendre les Français : Francoscopie 2003*, Paris, Larousse 2002, p. 278.

<sup>25</sup> Nous pensons aux figures emblématiques d'un John LENNON, (qui écrit *Revolution* et s'affiche nu avec Yoko ONO) d'un Bob DYLAN, de Joan BOAEZ dans la musique ; et toute la génération hippie qui contestait la légitimité politique de la bourgeoisie et du capitalisme. On était lancé à corps perdu dans les luttes sociales de tous bords, la contestation et la revendication. C'était le temps de la subversion des valeurs, de la révolte contre l'ordre bourgeois. On guettait les soubresauts d'un capitalisme que l'on croyait à l'agonie. La société de consommation, ses marques et ses symboles, le capitalisme, étaient rejetés en bloc et avec une virulence radicale.

postmodernité propose une forme nouvelle d'hédonisme constitué d'un hyper-individualisme vécu au sein d'un monde de divertissement :

*L'hédonisme est l'une des dimensions principales de la société contemporaine et l'un des moteurs essentiels des individus. Faute de la perspective d'un bonheur post mortem dans le paradis catholique tel qu'il était envisagé par les croyants, chacun veut être heureux ici et maintenant*<sup>26</sup>.

La primauté du principe de la jouissance sur celui de réalité constituée, selon Gérard MERMET, l'un des grands changements intervenus dans les modes de vie au cours des dernières années : « La devise d'Horace, *carpe diem* ('profite du jour présent') est aussi celle d'un nombre croissant de Français. Elle pose en principe que, tout homme étant mortel, il lui faut chercher à s'épanouir au cours de son existence terrestre, ici et maintenant »<sup>27</sup>.

Quelles qu'en soient les causes et les conséquences, le principe de plaisir qui est devenu en Occident « l'un des moteurs essentiels des individus »<sup>28</sup> a pour corollaire le primat de l'émotion sur la raison. Dans la vie individuelle et collective, l'émotion tend ainsi à se substituer à la raison : « Pour beaucoup de Français, il est plus important de résonner (au sens d'entrer physiquement et mentalement en résonance avec les sons, les images et les diverses situations de la vie) que de raisonner. Ils préfèrent ressentir plutôt que comprendre »<sup>29</sup>. Ceci contraste de façon flagrante avec le souci de penser, d'être lucide, conscient de soi et du monde, qui caractérisait l'époque précédente.

En somme, pour la majorité de nos contemporains, la rationalité n'est plus vue comme étant l'unique voie d'accès à la connaissance, et la science ne donne pas non plus une explication satisfaisante du monde<sup>30</sup>. Il y a d'autres façons de connaître, y compris par les émotions et par l'intuition.

---

<sup>26</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 61.

<sup>27</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 410. Michel MAFFESOLI parle d'un « présentéisme » qui traduit un hédonisme diffus : « La jouissance n'est plus reportée à quelques hypothétiques 'lendemains qui chantent', elle n'est plus espérée dans un paradis à venir, mais bien vécue, tant bien que mal, au présent ». Voir « Sur la Post-modernité », <http://www.ceaq-sorbonne.org/maffesoli/articles.htm>.

<sup>28</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 61.

<sup>29</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 62.

<sup>30</sup> Les exemples ne manquent pas. Les astrologues et les voyants sont souvent consultés. Des entreprises font appel à eux pour recruter leurs employés ou leurs cadres ; elles n'hésitent pas à recourir à la numérologie, voire au spiritisme.

Nous reconnaissons le fait que la modernité n'a pas été « remplacée » par la postmodernité. Il y a encore des Français qui ont une vision optimiste de l'avenir, de la science et de la technologie, et qui font confiance à la raison humaine qui, pour eux, vient toujours à bout des problèmes qu'elle engendre. De même il existe des Français « réactionnaires » qui résistent au processus en cours sur leur vie quotidienne, et qui cherchent à « conserver » les choses en état avant qu'elles ne se détériorent davantage ou disparaissent. Notre analyse doit aussi tenir compte des jeunes qui sont en train d'inventer un « monde nouveau dans lequel la technologie, l'image, la musique, le virtuel, les rapports humains (sélectifs) et les appartenances (éphémères) jouent un rôle essentiel »<sup>31</sup>. Ce qui suit ne peut donc être qu'une identification des éléments des mentalités françaises contemporaines que nous pensons les plus significatives en ce qui concerne la rencontre avec les univers de foi catholique et protestant évangélique.

### **6.2.2.1 La façon dont les mentalités contemporaines catégorisent la réalité qu'elles perçoivent**

Nous pouvons commencer notre analyse de cet aspect des mentalités contemporaines en signalant un mouvement général de tolérance basé sur la conviction que tout individu étant égal aux autres, il ne peut être jugé ou critiqué pour ses caractéristiques personnelles ou ses actes. Il est largement acquis aujourd'hui que l'être humain est le produit de son environnement culturel. L'on ne peut que difficilement s'attendre à ce que les gens pensent ou vivent de façon différente du comportement de leur entourage. Les Français considèrent de plus en plus que les distinctions entre les personnes ne dérivent pas des choix de vie ou des orientations personnelles, mais découlent plutôt des différences culturelles ou des forces sociétales.

Selon les mentalités contemporaines, puisque les hommes comprennent et évaluent croyances et comportement seulement en termes, par exemple, de leur propre histoire et d'un contexte culturel particulier, toutes les opinions se valent. Une vérité n'est pas vérité en elle-même, dans l'absolu, mais seulement du point de vue relatif de la personne qui l'énonce ou qui y croit<sup>32</sup>.

---

Nous pouvons aussi mentionner l'engouement des Français pour les médecines douces (homéopathie, acuponcture, phytothérapie, instinctothérapie, etc.).

<sup>31</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 174.

<sup>32</sup>Dennis MCCALLUM, *The Death of Truth*, Minneapolis (MN), Bethany House Publishers, 1996.

Tout cela a pour résultat de brouiller les frontières entre les catégories<sup>33</sup>. Ainsi, selon MERMET les Français :

*... n'opposent plus de façon aussi nette le bien et le mal, l'homme et la femme, le corps et l'esprit, l'enfant et l'adulte, la gauche et la droite, le travail et le loisir, la nature et la culture, l'intérieur et l'extérieur, l'inné et l'acquis, la science et la conscience, l'individu et la collectivité... Dans tous les domaines, les « frontières », réelles ou mentales, tendent à s'estomper, voire à disparaître<sup>34</sup>.*

### 6.2.2.2 La personne et le groupe dans les mentalités contemporaines

Les mentalités des Français d'aujourd'hui donnent clairement priorité aux aspirations de caractère personnel. On retrouve la préséance du « je » sur le « nous » dans tous les aspects de la vie quotidienne<sup>35</sup>. Ceci est vrai en ce qui concerne la personne dans ses différentes fonctions de citoyen, consommateur, client, électeur, parent, et croyant<sup>36</sup>. Autrement dit, les mentalités contemporaines mettent en avant une expression radicale de l'individualisme. Il s'agit d'un individualisme né de la vision optimiste du modernisme qui affirme que l'être humain peut trouver son centre, son point d'unité, de cohésion et d'identité en lui-même<sup>37</sup>. Même si les courants déterministes de la pensée postmoderne que nous venons de décrire atténuent cet optimisme humaniste, les Français continuent à vouloir assumer leur autonomie, même lorsque celle-ci se fait aux dépens du lien social et de la solidarité. Ainsi, dans le domaine religieux comme dans tous les autres, c'est l'individu qui a lui-même en charge l'authenticité de sa démarche<sup>38</sup>.

Le sociologue David HARVEY explique que l'expérience humaine est aussi réduite à « une série de moments présents purs n'ayant entre eux aucun lien et ne produisant aucune identité personnelle

---

<sup>33</sup> Selon John MILBANK, professeur de Théologie philosophique à l'Université de Virginie, la « postmodernité » est avant tout l'oblitération des frontières, la confusion des catégories » (« The Gospel of Affinity » in *The Strange New Word of the Gospel: Re-Evangelizing in the Postmodern World*, BRAATEN Carl E., et Robert W. JENSON, éd., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2002).

<sup>34</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 275.

<sup>35</sup> Gérard MERMET, *Francoscopie : Les Français : Qui sont-ils ? où vont-ils ?* Paris, Larousse, 1985, p. 58.

<sup>36</sup> L'individualisation religieuse dans les sociétés occidentales a été abondamment décrite. Voir Yves LAMBERT, « Le devenir de la religion en Occident : Réflexion sociologique sur les croyances et les pratiques », *Futuribles*, No. 260, 2001 ; Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>37</sup> J. Richard MIDDLETON, WALSH Brian J., *Truth is Stranger Than it Used to be: Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove (IL), InterVarsity, 1995, p. 48.

<sup>38</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 124.

unificatrice »<sup>39</sup>. Michel MAFFESOLI de l'Université Sorbonne Paris V suggère qu'il conviendrait de parler d'une personne (« persona ») jouant des rôles divers, et y voit la multiplication des identifications au détriment de l'identité<sup>40</sup>. L'idée que les individus « jouent des rôles divers » n'est pas nouvelle. Ce qui change c'est le fait que jusqu'à nos jours l'on soulignait l'importance de rester fidèle à soi-même dans tous ces rôles. Aujourd'hui, par contraste, on commence à croire que l'identité personnelle n'existe pas en dehors de ces rôles sociétaux<sup>41</sup>.

Ceci étant, l'individualisme radical de nos contemporains n'a pas liquidé pour autant leur besoin d'échanger avec d'autres. Leur reconnaissance continue à se faire à travers celle des communautés auxquelles ils appartiennent<sup>42</sup>. C'est ainsi que l'individualisme contemporain prolifère dans des groupements identitaires, dans la formation des « tribus », dans un rassemblement d'intérêts individuels. MAFFESOLI parle d'un « néo-tribalisme postmoderne » reposant sur le besoin de solidarité et de protection caractérisant tout ensemble social<sup>43</sup>. Il ne s'agit pas du militantisme idéologique de la précédente époque, car les visées universelles se sont retirées. Actuellement, si on se joint à un groupe, c'est seulement avec le désir de se retrouver « avec des êtres partageant les mêmes préoccupations immédiates et circonscrites »<sup>44</sup>.

Soulignons également l'instabilité de l'appartenance à ces « tribus » religieuses, sexuelles, culturelles, sportives, musicales ou autres. Tandis que pendant des périodes précédentes, les communautés que l'on subissait – la famille, le village, l'Église – donnaient un sentiment d'appartenance et de permanence, les « tribus » contemporaines que l'on peut quitter lorsqu'on le souhaite, sont caractérisées par l'impermanence. Ceci est vrai même pour la famille qui, dans un souci de ne pas étouffer le besoin

---

<sup>39</sup> David HARVEY, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge (MA), Basil Blackwell, 1989, p. 53.

<sup>40</sup> Voir MAFFESOLI, « Sur la Post-modernité » à [http://www.cea-sorbonne.org/maffesoli/ar\\_postm.htm](http://www.cea-sorbonne.org/maffesoli/ar_postm.htm).

<sup>41</sup>, VEITH *op.cit.*, p. 84.

<sup>42</sup> Bell HOOKS, professeur à *Oberlin College*, soutient que la personne postmoderne est un être « pluricommunautaire » dans le sens où sa vie sociale se base sur des contextes multiples qui exigent parfois des engagements qui sont en conflit les uns avec les autres ("Postmodern Blackness", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York [NY], Putnam's Sons, 1995).

<sup>43</sup> MAFFESOLI, *op.cit.*

<sup>44</sup> MAFFESOLI, *op.cit.*



d'autonomie de chacun de ses membres, n'est plus un univers fermé, défini par des liens formels, mais qui de nos jours devient un groupe de base ouvert qui recrute à l'extérieur<sup>45</sup>.

### **6.2.2.3 La causalité dans les mentalités contemporaines**

L'homme contemporain tend à voir la nature comme l'origine et l'explication finale de l'existence. Pour bon nombre de Français du XXI<sup>e</sup> siècle, l'univers est un phénomène matériel et impersonnel, gouverné par des lois naturelles, entièrement vide d'un sens intrinsèque et en constante transformation et création. Selon cette vision des choses, les êtres humains, les animaux, les plantes, les rochers et les montagnes, les galaxies et tout l'univers sont le résultat des processus totalement naturels de l'évolution.

Ainsi, le comportement humain, par exemple, s'explique en large partie par la biologie scientifique. Ce que l'on regardait autrefois comme des choix moraux se voit aujourd'hui comme le fruit du codage génétique ou du conditionnement environnemental. Dans les mentalités contemporaines, la société construit l'individu, et non le contraire<sup>46</sup>.

Un autre élément important dans la causalité des mentalités contemporaines est celui du hasard, reconnu par les Français sous sa face positive comme la chance<sup>47</sup>.

### **6.2.2.4 Le temps et l'espace dans les mentalités contemporaines**

Selon Anthony GIDDENS la modernité trouve son dynamisme dans la séparation du temps et de l'espace<sup>48</sup>. Il affirme que dans les sociétés prémodernes le temps et l'espace étaient étroitement liés de sorte que « quand » était quasi universellement lié à « où ». Il étaye cette affirmation par l'observation que nos ancêtres ne pouvaient pas dire l'heure de la journée sans se référer à des points de repère spatiaux. Mais l'uniformisation du temps par l'invention et la diffusion des horloges (fin du dix-huitième siècle) a, d'après GIDDENS, séparé le temps de l'espace. Il en résulte ce qu'il appelle du « temps vide », c'est-à-dire, du temps

---

<sup>45</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 176).

<sup>46</sup> Jim LEFFEL, "Our New Challenge: Postmodernism", in *The Death of Truth*, Dennis MCCALLUM, éd., Minneapolis, (MN), Bethany House Publishers, 1996, p. 33.

<sup>47</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 290.

<sup>48</sup> Anthony GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1990, pp. 17-21.

qui n'est pas porteur du sens. Car séparé des rythmes de la nature le temps est devenu un lieu neutre, une ressource à utiliser mais qui ne contient aucun sens.

Il en résulte que pour les mentalités contemporaines le temps « passe » et son passage signifie la décomposition ou l'entropie<sup>49</sup>. Alors l'homme contemporain se trouve dans une course effrénée contre le temps, et contre la mort. Dans un souci de remplir son temps, et donc sa vie, avec des éléments qui construisent une identité et du sens, l'homme moderne recherche des satisfactions immédiates et renouvelées.

### **6.2.2.5 Les valeurs qui sont soulignées par les mentalités contemporaines**

Certains chercheurs parlent de la « féminisation » des valeurs en Occident<sup>50</sup>. Ils voient ceci non pas uniquement dans l'émergence du féminisme et l'acceptation des rôles nouveaux pour les femmes au sein des sociétés occidentales, mais aussi dans des valeurs telles : l'unité avec la planète et une sensibilité environnementaliste accrue, la réaction contre les politiques et les industriels qui ne protègent pas suffisamment la nature, le désir d'embrasser toute l'humanité et de renverser les frontières politiques et idéologiques qui séparent les peuples du monde, la reconnaissance accrue de la valeur et de la nécessité du pluralisme et du partenariat. Ils voient la féminisation des valeurs en Occident aussi dans la redécouverte du corps et l'harmonie recherchée entre le corps et l'esprit, entre l'extérieur et l'intérieur de l'être<sup>51</sup>.

Face aux enjeux de la vie contemporaine les valeurs de fidélité, d'effort continu ou d'engagement personnel perdent de leur intérêt. Il s'agit d'être flexible, de s'adapter au changement pour tirer avantage des occasions qui se présentent.

---

<sup>49</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Religion : The Social Context*, Fourth Edition, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company, 1997, p. 70.

<sup>50</sup> MERMET, 2002, *op.cit.*, p. 55.

<sup>51</sup> TARNAS, *op.cit.*, pp. 442-443.

### 6.2.2.6 L'identification du noyau idéologique des mentalités contemporaines

Peut-être devrions-nous parler plutôt de « l'esprit de notre époque », compris comme le cœur des manières de penser et des comportements, plutôt que du « noyau idéologique » des mentalités de nos contemporains. Car le comportement de nos contemporains n'est pas conditionné par un système philosophique auquel ils adhèrent sciemment. Il existe, par contraste, au cœur de la manière de penser des Occidentaux, un acquiescement fondamental et irréflecti à la proposition que rien imposé de l'extérieur ne devrait les obliger à changer, à se laisser transformer<sup>52</sup>.

Nous maintenons que depuis les années 1960 l'humanisme confiant qui dominait auparavant les mentalités modernes en Occident s'est affaissé devant le désir croissant d'échapper aux exigences morales avec ses demandes de changements comportementaux<sup>53</sup>. Ce qui compte désormais ce sont l'individualisme et les critères de chacun. L'optimisme moderne qui mettait en valeur le sacrifice personnel au profit d'un monde perfectionné et amélioré par les efforts des hommes eux-mêmes cède du terrain devant la conviction anxieuse<sup>54</sup> que rien ne devrait empêcher l'assouvissement des besoins individuels. Dans l'esprit de nos contemporains l'épanouissement personnel écarte toute exigence morale ou toute nécessité de se plier à des normes « imposées » d'en haut. Les enquêtes chiffrées les plus récentes, par exemple, confirment toutes que la pratique sexuelle en dehors d'une relation conjugale, le divorce, l'avortement, les

---

<sup>52</sup> Michel FOUCAULT affirme que la question : « Qui décide à ma place ? Qui m'empêche de faire ceci ou cela ? Qui détermine mes mouvements et mes activités ? Qui m'oblige à vivre ici quand je dois travailler ailleurs ? » a remplacé la question de la pauvreté au cœur des interrogations de l'homme contemporain ("Strategies of Power", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York, [NY], Putnam's Sons, 1995).

<sup>53</sup> Ici nous suivons la pensée de R. R. RENO, Recteur du Département de Théologie à *Creighton University*, Nebraska. ("Postmodern Irony and Petronian Humanism" in *The Strange New Word of the Gospel: Re-Evangelizing in the Postmodern World*, BRAATEN Carl E., et Robert W. JENSON, éd., Grand Rapids [MI], Wm. B. Eerdmans, 2002).

<sup>54</sup> Il s'agit d'une position essentiellement défensive et inquiète selon les études de Christopher LASCH (*The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York [NY], Norton & Norton, 1984). Pour Antoine VERGOTE, l'évolution de la modernité en Occident « ...intensifie la défense profondément et universellement humaine contre la présence de Dieu Autre, ressentie comme une intrusion et une mise en question » (*Modernité et christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p. 198).

pratiques homosexuelles sont devenus, pour les Français, des choix qui ne peuvent relever que de la conscience individuelle et non d'un dogme extérieur, fixe et imposé<sup>55</sup>.

Derrière l'affirmation contemporaine que l'on ne doit jamais imposer ses croyances aux autres et que l'on trouve des vérités fondamentales dans beaucoup de religions nous voyons le désir liminaire de se protéger de toute exigence de changement personnel<sup>56</sup>. Car si toutes les opinions se valent et si ce qui est vrai pour vous ne l'est pas forcément pour moi, je peux choisir librement mon style de vie<sup>57</sup>. Ainsi, au nom du droit de l'individu de produire lui-même son propre système de significations, conduire ses expériences et exprimer ses aspirations, les modes de vie comme la rupture du pacte conjugal, le concubinage, les aventures hors mariage, l'éclatement des familles, la « monoparentalité » ne sont plus moralement hiérarchisés. Le mariage n'est plus considéré comme la seule façon de vivre en couple, de fonder un foyer, d'élever des enfants.

Ceci explique également le phénomène du déclin incontestable des institutions et le rejet des formes héritées de l'autorité en Occident<sup>58</sup>. Les mentalités contemporaines croient que l'individu doit éviter tout enfermement dans un système dogmatique, se libérer du poids de la tradition, et se protéger contre toute forme d'autorité institutionnelle<sup>59</sup>. RENO explique la façon dont nos contemporains se protègent de ces éléments qu'ils estiment nocifs en décrivant les étudiants universitaires qui suivent ses cours :

*Au cœur d'une société où l'on est socialisé à ne pas porter de jugement, et où l'on apprend que toute vérité est relative, les murs de défense contre l'autorité sont solides. Nous pouvons naviguer sans craindre les dangers de la vie, détachés des dangers vrais et*

---

<sup>55</sup> Henri TINCQ, *Dieu en France : Mort et résurrection du catholicisme*, Paris, Calmann-lévy, 2003, p. 158.

<sup>56</sup> FATH (2005, *op.cit.*, pp. 286-287). Danièle HERVIEU-LEGER affirme avec raison que l'enjeu du dialogue interreligieux c'est « la question même du statut de la vérité et celle de la prétention d'une révélation particulière à l'embrasser tout entière » (1999, *op.cit.*, p. 260).

<sup>57</sup> On peut parler d'un relativisme en fait de morale en Occident en général et en France en particulier (Sylvette DENEFLÉ, *Sociologie de la sécularisation*, Paris, l'Harmattan, 1997). Danièle HERVIEU-LEGER, directrice à l'École des hautes études en sciences sociales décrit le lien existant entre ce relativisme de la morale et le relativisme de la vérité lorsqu'elle écrit : « Il ne s'agit pas de découvrir et d'adhérer à une vérité existant en dehors de soi, mais d'expérimenter – chacun pour soi – sa propre vérité... L'objectif poursuivi est le perfectionnement de soi, perfectionnement qui ne concerne pas l'accomplissement moral de l'individu » (1999, *op.cit.*, p. 163 ; voir aussi *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 245).

<sup>58</sup> HERVIEU-LEGER, 1999, *op.cit.* ; *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003).

<sup>59</sup> David MARTIN, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, London, Ashgate, 2005, p. 23.

*éternels d'obéissance et d'engagement, car rien n'a le droit de dominer notre âme. Voici la liberté postmoderne »<sup>60</sup>.*

Une dernière observation devrait suffire pour étayer notre démonstration que c'est sur la présupposition ultramoderne<sup>61</sup> que rien ni personne ne peut exiger le changement personnel que nos contemporains construisent leur perception de la réalité : l'engouement occidental pour les spiritualités orientales<sup>62</sup>. Car les spiritualités orientales n'exigent pas de changement de comportement comme le fait le christianisme<sup>63</sup>. Contrairement au christianisme qui affirme que la personne doit choisir ou refuser, obéir ou désobéir, les spiritualités orientales cherchent non pas à convertir, mais à influencer. Les spiritualités orientales glissent leurs présupposés en douceur, tout en marginalisant tout autre discours. Elles minent constamment les présupposés des Occidentaux qui les fréquentent et offrent leurs propres présupposés comme normaux, éclairés, et promettant une religiosité entièrement centrée sur l'individu et son accomplissement personnel<sup>64</sup>. Cette démarche ne nécessite pas un moment de conversion explicite. En cela elle correspond positivement au désir des Occidentaux de rester maîtres d'eux-mêmes et de ne pas avoir l'impression de subir un changement imposé<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> RENO, *op.cit.*, p. 65, notre traduction.

<sup>61</sup> Nous préférons le terme « ultramoderne », qui à notre sens reconnaît la continuité de l'individu comme référence centrale depuis la Renaissance à celui de « postmodernité » qui soulignerait davantage l'idée d'une rupture entre les idéaux de la Renaissance et les mentalités contemporaines.

<sup>62</sup> La France est le pays occidental où le bouddhisme a connu l'essor le plus rapide depuis les années 1970 et où les sympathisants et les proches adhèrent en partie ou en totalité à la vision de l'univers et de l'homme que propose cette religion. Sylvaine GUINLE- LORINET , agrégée d'histoire, maîtresse de conférence en histoire contemporaine à l'université de Pau et une paysse de l'Adour, explique l'attrait que le bouddhisme exerce sur les Français en partie par le fait qu'il n'a « pas de discours moral normatif », qu'il ne prône pas de vérité unique, et qu'il « laisse à chacun la liberté du choix » (*Vers une France sans Dieu?* Toulouse, Éditions Privat, 2002, pp. 109-110).

<sup>63</sup> Os GUINNESS, *The Dust of Death*, New York (NY), Crossway Books, 1973, pp. 229-230.

<sup>64</sup> Pour une étude détaillée de ce phénomène voir F. CHAMPION, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », in J. DELUMEAU (2d), *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 741-772.

<sup>65</sup> Danièle HERVIEU-LEGER appelle cela la « modernisation individualisante de la soumission à l'autorité religieuse » et suggère qu'il s'agit d'une des clés du succès du bouddhisme (, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, p. 90).

### 6.3 Le regard du monde catholique sur les mentalités contemporaines

Dans notre étude de la vision catholique du monde nous avons vu que ces chrétiens croient à l'active présence de Dieu en toute chose, en vue de la venue d'une terre nouvelle, et d'une humanité réconciliée avec Dieu et en elle-même. L'univers, tout ce qui vit, et chaque élément de la vie personnelle sont pénétrés par la lumière de l'intelligence et de l'amour divin qui fait d'eux un ensemble intelligible rempli de l'amour divin, selon cette optique. Cette vision du monde n'est pas explicitement prêchée, mais elle est communiquée dans les liturgies catholiques<sup>66</sup>.

La mission évangélique de l'Église s'inscrit donc dans la ligne d'un certain achèvement de l'humanité : elle est, selon l'optique catholique, signe et instrument de la libération et de la réconciliation de toute l'humanité déjà achevées en Jésus-Christ. Dans ce rôle, elle trouve de temps en temps dans les mentalités contemporaines en Occident, des éléments qu'elle juge positifs et utiles dans sa mission de rendre présent et visible le salut qu'elle estime déjà donné à tous. À d'autres moments, elle bute sur les difficultés concrètes de la mise en œuvre de sa mission.

Notre hypothèse est que l'analyse de ce que les catholiques identifient comme nocifs et ce qu'ils reconnaissent comme positifs dans les mentalités occidentales contemporaines par rapport à l'annonce de la venue du salut offert en Jésus-Christ à toute l'humanité confirmera le portrait que nous avons dressé dans les chapitres précédents de leur vision du monde. Cela dit, nous ne voulons pas développer une compréhension trop manichéenne des choses. Au contraire, nous pensons que les catholiques tendent à voir la société comme un sacrement qui révèle – quoique imparfaitement – la présence du divin<sup>67</sup>. Alors, tout en parlant des éléments que les catholiques identifient comme positifs et comme nocifs dans les

---

<sup>66</sup> Dans son livre intitulé *A Liturgical Worldview* (Minneapolis [MN], Fortress Press, 2000), Frank C. SENN soutient la thèse selon laquelle la liturgie transmet sa propre vision du monde qui cherche la gloire divine et notre participation dans la réalité de son règne au lieu de poursuivre les objectifs de la société contemporaine. Voir aussi Jack COSTELLO, "Advent and the Catholic imagination", *Catholic New Times*, December 14, 2003; et *Postmodern Heretics: The Catholic Imagination in Contemporary Art*, par Eleanor HEARTNEY, New York (NY), Midmarch Press, 2004. Dans ce livre HEARTNEY maintient que l'érotisme de l'expérience mystique médiévale, l'opulence des églises catholiques, et la sensualité des images religieuses telles l'Extase de St. Thérèse de BERNINI (1645-52) communiquent la compréhension catholique d'un monde physique qui est ontologiquement bon.

<sup>67</sup> Voir Andrew GREELEY, *The Catholic Imagination*, New York (NY), Forge Books, 2001, p. 44.

mentalités contemporaines nous admettons que ceux-ci ne s'occupent pas forcément de porter un jugement sur le monde. Ils constatent simplement que tout dans les mentalités contemporaines n'est pas porteur, et qu'on ne peut plus compter sur elles pour amener tôt ou tard les individus à une adhésion personnelle au Christ et à l'Église. Malgré cela, ils continuent à espérer et à penser que certains composants des mentalités occidentales contemporaines rejoignent les intuitions de leur vision du monde.

### 6.3.1 Les éléments identifiés comme nocifs

Dans un article récent, Walter KASPER, Évêque émérite de Rottenburg-Stuttgart et Secrétaire du Conseil Pontifical pour l'Unité des Chrétiens reconnaît qu'à cause des évolutions culturelles récentes, l'Église et la foi qu'elle propose ne constituent pas la façon dont chacun voit et comprend son monde :

*La société postindustrielle moderne se caractérise par de vastes processus qui entraînent le pluralisme et la mobilité, et, en lien avec eux, par une individualisation croissante. Pour une foi qui a, certes, son fondement subjectif en chaque personne, mais qui se comprend de façon tout aussi constitutive comme une foi commune, c'est-à-dire ecclésiale, la dissolution des mondes sociaux et des milieux de vie communs, en une pluralité de « styles de vie » et de visions du monde différents représente un défi sérieux<sup>68</sup>.*

Ces propos de Monseigneur KASPER font écho de ceux de JEAN PAUL II qui affirmait dans sa lettre apostolique *Ad tuendam fidem* que nous vivons dans « un monde en profonde mutation, dans lequel tant de certitudes sont mises en contestation ou en discussion »<sup>69</sup>. L'année précédente, en vue de préparer l'entrée dans le troisième millénaire, le pape avait parlé d'une « crise de civilisation » en Occident qui avait abouti à l'oubli ou la marginalisation de Dieu<sup>70</sup>. Au plus haut niveau, donc, les catholiques reconnaissent depuis de nombreuses années que les transformations des mentalités en Occident présentent un défi sérieux.

---

<sup>68</sup> Walter KASPER, *Transcending All Understanding: The Meaning of Christian Faith Today*, Ft. Collins (CO), Ignatius Press, 1989, p. 320.

<sup>69</sup> JEAN PAUL II, *La défense de la foi*, Lettre apostolique en forme de « motu proprio » *Ad tuendam fidem*, Paris, Pierre TÉQUI, 1998, p. 3.

<sup>70</sup> JEAN PAUL II, *Le jubilé de l'an 2000*, Lettre apostolique « Alors qu'approche le troisième millénaire de l'ère nouvelle », Paris, Cerf, 1997, p. 61.

Déjà en 1988, dans son exhortation apostolique *Christifideles laici*, le pape JEAN PAUL II avait signalé le défi de l'indifférence religieuse<sup>71</sup> et de l'athéisme, liés selon lui à la sécularisation, qui « frappe les peuples qui sont chrétiens de vieille date »<sup>72</sup>. Dans cet appel à une nouvelle évangélisation le pape explique que sous l'effet de la sécularisation, « grâce à l'usage d'une liberté sans frein, l'homme se coupe de ses racines religieuses les plus profondes : il oublie Dieu, il estime que Dieu n'a aucun sens dans son existence »<sup>73</sup>. Ce même thème est approfondi dans la Lettre encyclique *Veritatis Splendor* publiée le 6 août 1993. où JEAN PAUL II affirme que la séparation radicale produite par la sécularisation entre la liberté et la vérité dans l'esprit de nos contemporains occasionne une dichotomie encore plus grave et néfaste dans leurs comportements, celle qui dissocie la foi et la morale<sup>74</sup>. Dans l'optique du pape la séparation entre la foi et la morale trouve sa source dans l'exaltation contemporaine de la conscience individuelle et la disparition de la vérité au profit d'un critère de sincérité, et d'une conception radicalement subjectiviste du jugement moral<sup>75</sup>. La Conférence des évêques de France admet qu'en Occident l'avenir de la foi « se présente aujourd'hui de façon préoccupante » suite à la diminution de cohérence entre la foi et la morale causée par la privatisation et l'individualisation<sup>76</sup>.

Monseigneur KASPER désigne « le pluralisme et la mobilité », et, en lien avec eux, « une individualisation croissante » et une pluralité de « styles de vie » comme le défi majeur pour l'Église catholique dans la culture contemporaine en Occident. Le pape JEAN PAUL II déplore ces mêmes choses lorsqu'il constate que les Occidentaux ont pris de la distance par rapport aux grandes affirmations de la « foi catholique ». En

---

<sup>71</sup> Selon le journaliste Anthony BELLANGER, l'indifférence religieuse gagne du terrain partout en Europe (« L'Europe est-elle chrétienne ? » *Courrier international*, 1<sup>er</sup> juin 2003). Franck DAMOUR, professeur d'histoire et corédacteur en chef de *Nunc*, estime que cette indifférence n'est pas une simple conséquence du passé, mais constitue un choix de vie (« L'indifférence religieuse: Acédie de notre temps », *Christus*, N° 200, octobre 2003, p. 393).

<sup>72</sup> JEAN PAUL II, La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, Paris, Pierre TÉQUI, 1988, pp. 12-13.

<sup>73</sup> JEAN PAUL II, *ibid.*

<sup>74</sup> JEAN PAUL II, *La splendeur de la vérité*, Lettre encyclique, *Veritatis Splendor*, Paris, Mame/Plon, 1993, pp. 138-139.

<sup>75</sup> JEAN PAUL II, *ibid.*, p. 54.

<sup>76</sup> Dans leur *Catéchisme pour adultes*, les évêques de France isolent trois défis majeurs, ou « problèmes insistants » parmi les nombreuses difficultés qui se trouvent sur la route des hommes soucieux de rencontrer et de vivre la foi : la sécularisation ; des peurs qui restent à dépasser ; le scandale du mal (*Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991, pp. 35-38).



étant ainsi renvoyés chacun à ses propres choix individuels en tout domaine nos contemporains auraient perdu un certain sens moral. Ils auraient également perdu la mémoire et l'héritage chrétien selon l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa*, publiée le 23 juin 1996, par le pape JEAN PAUL II<sup>77</sup>. Cette perte de la mémoire chrétienne en Occident s'accompagnerait, selon le pape, de l'apparition d'une « nouvelle culture » dont les caractéristiques et le contenu sont « contraires à l'Évangile et à la dignité de la personne humaine »<sup>78</sup>. Ce que le pape identifie comme étant une « nouvelle culture » qui tente de faire prévaloir « une anthropologie sans Dieu et sans le Christ » est comprise dans un article récent sur les « sans-religion en France », par Jean-François BARBIER-BOUVET pas uniquement comme le détachement de la religion ou d'une absence, mais, « comme une représentation du monde »<sup>79</sup>. Dans cette nouvelle représentation du monde l'individu se fait lui-même, est sa propre finalité, n'a que des droits et se définit par la puissance<sup>80</sup>.

Cette analyse des éléments des mentalités contemporaines identifiés par les catholiques comme nocifs à la foi chrétienne nous conforte dans notre opinion que leur compréhension théologique de l'incarnation du Christ et de l'instrumentalité sacramentelle de l'Église sont au cœur de leur univers de foi. Si l'individualisation croissante et l'oubli de l'héritage chrétien dans le monde occidental sont dénoncés avec tant de vigueur par les catholiques c'est précisément parce que leur univers de foi se structure autour du principe de l'incarnation du Christ et de son activité dans l'Église par les sacrements. Si nos contemporains sont désorientés, incertains, et, sans espérance c'est parce qu'ils se sont éloignés de « Jésus vivant dans l'Église »<sup>81</sup>. Ainsi, aux yeux des catholiques, la requête contemporaine de la liberté<sup>82</sup> et de l'autonomie qui a produit une perte ou un effacement de l'identité catholique et les distances prises par rapport aux grandes

---

<sup>77</sup> JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1996, n. 7.

<sup>78</sup> JEAN PAUL II, *ibid.*, n. 9.

<sup>79</sup> Jean-François BARBIER-BOUVET, « Les sans-religion en France », *Le Monde des Religions*, janvier-février 2006, n° 15, 2006, p. 29.

<sup>80</sup> André MANARANCHE, *Déclin ou sursaut de la foi ?* Paris, Le Sarment, 2002, p. 52.

<sup>81</sup> JEAN-PAUL II, Bulle *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998), nn. 3-4 : AAS 91 (1999), pp. 132. 133 ; *La Documentation catholique* 95 (1988), pp. 1052. 1053.

<sup>82</sup> Alain BANDELIER, prêtre en paroisse à Combes-la-Ville affirme : « La réalité d'une structure, d'une pédagogie, d'un cadre nous fait peur. Il y a en nous une volonté d'originalité et de 'liberté' qui trahit un profond individualisme » (« Une pastorale de l'Espérance », *Christus* 42 [165], 1995, p. 119).

affirmations de « la foi catholique reçue des apôtres »<sup>83</sup> s'exprime dans la « dramatique diminution de la natalité, la baisse des vocations au sacerdoce et à la vie consacrée », et « la difficulté, sinon le refus, de faire le choix définitif de vie, même dans le mariage »<sup>84</sup>. Il en résulte que : « Celui qui est attaché à l'Église, celui qui essaye de vivre en conformité avec sa foi chrétienne, celui-là se sentira bientôt et souvent étranger dans notre propre pays, où le christianisme est pourtant fortement enraciné », selon l'un des plus jeunes membres de la Curie romaine et maître d'œuvre du Catéchisme de l'Église catholique, le cardinal Christoph SCHÖNBORN<sup>85</sup>.

### 6.3.2 Les éléments identifiés comme positifs

Malgré le défi que constituent pour l'Église les mentalités occidentales contemporaines qui battent en brèche les structures d'autorité traditionnelles en vertu du principe de souveraineté et de responsabilité de l'individu, certains catholiques voient dans ces évolutions des « réserves inépuisables d'espérance »<sup>86</sup>. Parmi ceux-ci le pape JEAN PAUL II a affirmé qu'aujourd'hui l'Église pouvait se concentrer sur sa mission spirituelle en Occident avec une la prise de conscience accrue que cette mission appartient à « tous les baptisés »<sup>87</sup>. Voici le premier grand thème d'espérance pour les catholiques : la mise en valeur actuelle de la vocation propre des laïcs. Nous y reviendrons un peu plus loin dans notre discussion sur la façon dont la conscience sacramentelle de l'Église se déploie.

Une deuxième source d'espérance pour certains catholiques devant les mentalités contemporaines est exprimée par Andrea RICCARDI, professeur d'histoire du christianisme à l'université de Rome : « Le grand acquis de l'Église d'aujourd'hui consiste à ne plus avoir peur du changement, tant dans le monde qu'en son propre sein (...) Le monde change et l'Église change aussi, tout en gardant inaltéré quelque chose de son

---

<sup>83</sup> M<sup>gr</sup> Claude DAGENS, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, les Éditions du Cerf, 1995, 1.

<sup>84</sup> JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1996, n. 8.

<sup>85</sup> Christoph SCHÖNBORN, *Le défi du christianisme*, Paris, Cerf, 2004, p. 54.

<sup>86</sup> SCHÖNBORN, *ibid.*, p. 104.

<sup>87</sup> JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1996, n. 11. Voir aussi JEAN-PAUL II La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, Paris, Pierre TÉQUI, 1988, pp. 76-77.

message et de sa vie »<sup>88</sup>. Ce qu'il y a d'inaltéré dans l'Église c'est, selon RICCARDI, une identité forte recentrée autour de Rome et du pape<sup>89</sup>, une grande pluralité de réalités en son sein qui pourraient paraître contradictoires<sup>90</sup>, et une fierté pour sa mission de rechristianisation des domaines d'ancienne tradition chrétienne au sein du monde contemporain<sup>91</sup>.

D'autres voient une possibilité de parler de Dieu dans les incertitudes qui habitent les mentalités contemporaines actuelles. Prenons en exemple Henri-Jérôme GAGEY, professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, qui considère que dans « la question pratique de nos comment » : comment nous risquer dans des alliances, des rencontres ? Comment traverser des conflits graves tout en restant humain ? par exemple, il y a possibilité de « proposer Dieu » à nos contemporains<sup>92</sup>. GAGEY fait écho de la Conférence des évêques de France qui affirme que la foi chrétienne peut être une force d'unification et de cohérence capable d'orienter le sens d'une vie au sein d'une culture éclatée<sup>93</sup>.

Encore plus notable pour notre étude est le nombre important de théologiens catholiques qui voient dans les transformations des mentalités contemporaines en Occident une occasion d'approfondir et d'élargir leur compréhension du principe sacramentel<sup>94</sup>. Nous avons défini le « principe » ou « imagination » sacramentel de la vision catholique du monde comme la croyance que l'on peut rencontrer Dieu à travers les réalités physiques, et que l'Église est une communauté sacramentelle qui célèbre de façon concrète et symbolique la présence de Jésus-Christ. L'importance du développement récent de cette compréhension sacramentelle est manifeste dans les dizaines de milliers de publications depuis le Second Concile du Vatican qui traitent virtuellement tous les aspects des sacrements. Nous illustrons nos propos par les quatre volumes d'une bibliographie internationale des sacrements publiée par l'Université Grégorienne de

---

<sup>88</sup> Andrea RICCARDI, *L'Église catholique vers le IIIe millénaire : Entre intransigeance et modernité*, Paris, Desclée, 1998, p. 119.

<sup>89</sup> RICCARDI, *ibid.*, pp. 56-61.

<sup>90</sup> RICCARDI, *op.cit.*, pp. 93-94, 142-144.

<sup>91</sup> RICCARDI, *op.cit.*, pp. 78-79, 111-114.

<sup>92</sup> Henri-Jérôme GAGEY, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1999, p. 136.

<sup>93</sup> DAGENS, *op.cit.*, p. 58.

<sup>94</sup> CATÉCHÈSE FONDAMENTALE : *La foi des catholiques*, Paris, Le Centurion, 1984, n. 555, p. 629.

Rome en 1992. En 3 289 pages de bibliographie et 450 pages d'indices, elle cite 49 236 livres et articles au sujet des sacrements publiés en Allemand, en Français, en Anglais et en Italien entre 1960 et 1992<sup>95</sup>.

Nous ne pouvons pas surestimer l'importance qu'a prise la notion de l'Église sacrement depuis le Second Concile du Vatican. À ce sujet le père GUILLOU, membre de la Commission théologique internationale et expert théologique à Vatican II pouvait écrire :

*Si l'on me demandait quelle est la notion-clé de Vatican II, je répondrais sans hésiter que c'est la notion de l'Église comme sacrement. (...) Bien que les citations explicites concernant la sacramentalité de l'Église soient relativement peu nombreuses, cette notion de sacrement commande dans leur profondeur tous les schémas<sup>96</sup>.*

Et La Catéchèse fondamentale ajoute en répondant à la question : « Pourquoi notre époque a-t-elle remis en valeur le mot 'sacrement' pour parler de l'Église ? » qu'elle est « plus profonde que toutes les explications et théories postérieures sur l'Église »<sup>97</sup>. Et elle suggère que la « motivation décisive » se trouve dans les mutations récentes des mentalités contemporaines<sup>98</sup>.

## **6.4 Le regard du monde protestant évangélique sur les mentalités contemporaines**

Comme nous avons vu au chapitre précédent de notre étude, les protestants évangéliques voient une réelle animosité entre le monde actuel avec ses valeurs, et le message du Christ. Leur vision du monde suppose une rupture entre la révélation divine du salut et la condition humaine. Elle conjecture une scission au coeur de la prétention humaine, une culpabilité et le péché – un schisme révélé dans le paradoxe absolu de Jésus-Christ proclamé dans la Parole qui juge, qui annihile et qui libère. Au coeur de leur vision du monde il y a la Parole de jugement et de grâce.

Les protestants évangéliques tendent à assimiler les mentalités contemporaines au « monde présent » sous l'influence duquel ils ne doivent pas succomber selon l'apôtre Paul (cf. Rm 12,2). Leur façon de percevoir

---

<sup>95</sup> ZITNIK Maksimilijan, S.J., *SACRAMENTA: Bibliographia Internationalis*, Vol. 1-4, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992.

<sup>96</sup> Dans *La Maison Dieu* 93, 1968, pp. 1 et 15.

<sup>97</sup> LA FOI DES CATHOLIQUES : *Catéchèse fondamentale*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 629.

<sup>98</sup> *Ibid.*

la réalité tend à considérer la société contemporaine comme artificielle et opprimante. Ce regard sur le monde estime que l'individu doit se libérer de son étroite afin de pouvoir s'adonner complètement à Dieu. La sotériologie qui est au cœur de cette vision du monde met en garde contre tout effort humain pour se sauver soi-même, ou pour sauvegarder les institutions humaines. Elle nie toute continuité entre le message du Christ et les mentalités contemporaines et réfute les tentatives de rapprochement entre ce monde et ses institutions, et Dieu.

Aux yeux des protestants évangéliques, l'hostilité entre les mentalités contemporaines et les projets divins crée une barrière qui rend difficile la communication. Malgré cela ils cherchent à établir et à maintenir le contact avec leurs amis et voisins non chrétiens dans l'espoir de les accompagner vers le Christ.

#### **6.4.1 Les éléments identifiés comme nocifs**

Tout comme les catholiques, le courant protestant évangélique reconnaît depuis de nombreuses années qu'il existe un conflit entre la vision du monde dont il s'estime porteur et les représentations contemporaines du monde en Occident. Si Dieu et le surnaturel ont perdu toute signification dans la vie de nos contemporains c'est à cause du mouvement d'urbanisation qu'ils considèrent comme étant de nature déhumanisante et qu'ils associent à la modernité<sup>99</sup>. Il ne s'agit pas, d'après eux, d'un phénomène superficiel ou transitoire de nos sociétés occidentales. Au contraire, ils y voient une mutation significative qui touche aux présuppositions les plus profondes des membres de nos sociétés.

Quels sont, plus spécifiquement, les éléments des mentalités contemporaines qui sont identifiés par les protestants évangéliques comme étant nocifs à la foi chrétienne ? Dans leur Déclaration d'Amsterdam 2000 ils associent le rationalisme, le sécularisme<sup>100</sup> et « l'humanisme moderne » au refus relativiste de l'existence d'une quelconque vérité absolue universelle<sup>101</sup>. C'est ce refus d'une vérité absolue universelle qui constitue, pour eux, le changement le plus « dangereux » dans la mentalité contemporaine. Ils

---

<sup>99</sup> Cf. LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 10.

<sup>100</sup> Dans lequel les protestants évangéliques voient l'opposition satanique, cf. DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV, n. 13.

<sup>101</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV, n. 4.

appréhendent dans le « politiquement correct », la permissivité, la notion contemporaine de la tolérance, la survalorisation de l'ethnicité, le dénigrement de la connaissance et le révisionnisme historique, autant d'assauts contre l'existence d'une vérité absolue et universelle<sup>102</sup>. Dans un article publié sur le site web de l'Alliance Évangélique Française (AEF), Stéphane LAUZET – Secrétaire Général de LEF affirme que les valeurs que les protestants évangéliques français mettent en avant sont celles que les mentalités contemporaines rejettent de plus en plus : « ...les Évangéliques, par définition même, ne sont pas pluralistes (toutes les vérités ne se valent pas, et toutes les théologies non plus), pas plus qu'ils ne sont relativistes... »<sup>103</sup>.

La prétention chrétienne qu'il existe une vérité universelle révélée dans le métarécit<sup>104</sup> des Écritures saintes va à l'encontre des mentalités occidentales contemporaines pour qui tous les styles de vie, toutes les religions, et toutes les façons de comprendre la réalité sont aussi valables les uns que les autres. Il en résulte qu'aux yeux de certains protestants évangéliques les fondements mêmes de la foi biblique sur laquelle ils ont construit leur vision du monde sont menacées<sup>105</sup>.

Se basant sur ce qu'ils considèrent comme la visée universelle de l'histoire de la personne de Jésus et de sa mort et résurrection communiquée dans le texte biblique, les protestants évangéliques se voient porteurs d'un message de salut pour quiconque veut se détourner de lui-même et s'ouvrir au Christ par la foi. Or, les mentalités contemporaines en Occident tendent à soupçonner qu'il y ait derrière ce type de message un désir de domination et de contrôle<sup>106</sup>, et elles rejettent le message biblique en affirmant que la vérité n'est pas à « découvrir » à travers la révélation, mais est « fabriquée » par la communauté croyante. Le contexte

---

<sup>102</sup> MCCALLUM, *op.cit.*. Lesslie NEWBIGIN souligne le fait que les mentalités occidentales contemporaines n'acceptent comme « vérité » que ce que les méthodes scientifiques peuvent démontrer, et non pas les relations et les obligations morales (Lesslie NEWBIGIN, *The Other Side of 1984: Questions for the Churches*, Geneva, World Council of Churches, 1984; *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids [MI], Eerdmans, 1989).

<sup>103</sup> Stéphane LAUZET, « Le paysage évangélique en France », <http://www.alliance-evangelique.org/idea/index15.html>

<sup>104</sup> Nous pouvons définir le métarécit comme un récit sur la réalité, une tradition religieuse ou un système philosophique, destiné à justifier l'évolution passée et actuelle, et qui prétend que toute connaissance peut être réduite à un ensemble de vérités universelles.

<sup>105</sup> MIDDLETON, *op.cit.*, pp. 82-83; VEITH, *op.cit.*, p. 50; SIRE, *op.cit.*, pp. 120-121.

<sup>106</sup> James V. BROWNSON, "Speaking the Truth in Love: Elements of a Missional Hermeneutic", in *The Church Between Gospel and Culture*, HUNSBERGER George R. & Craig VAN GELDER, éd., Grand Rapids (MI), William B. Eerdmans, 1996.

occidental, où la diversité des valeurs et des croyances est devenue une « vertu sociétale », représente une situation menaçante aux yeux de bon nombre de protestants évangéliques :

*La question critique est de savoir comment nous pouvons rendre crédible non pas uniquement pour nous-mêmes, mais pour le monde entier – un monde coincé entre autant de malencontreuses histoires alternatives – l’histoire que nous croyons être vraie. Bref, le défi est comment, en tant que chrétiens, nous pouvons rendre témoignage au Dieu d’Abraham, d’Isaac, de Jacob et de Jésus sans que ce témoignage ne devienne une idéologie utilisée par les puissances qui voudraient subvertir ce témoignage<sup>107</sup>.*

Ainsi, aux yeux des protestants évangéliques, c’est dans leur abandon de la recherche d’une vérité historique et propositionnelle, et dans leur attachement à l’expérience individuelle et subjective pour fonder leurs croyances que les mentalités occidentales contemporaines sont devenues les plus imperméables au message de l’Évangile. La désertion contemporaine de l’idée qu’il existe une vérité objective et universelle est d’autant plus dangereuse pour les évangéliques qu’ils reconnaissent qu’un certain nombre d’entre eux ont été influencés par cette attitude contemporaine<sup>108</sup>.

#### **6.4.2 Les éléments identifiés comme positifs**

S’il est vrai que certains protestants évangéliques ont une optique plutôt négative des évolutions récentes des mentalités en occident<sup>109</sup>, il est également vrai que d’autres ont une vision plus optimiste de la postmodernité. Par exemple, Jamie SMITH, professeur à *Calvin College* soutient dans son livre intitulé, *Who’s Afraid of Postmodernité ?* (Qui a peur de la postmodernité ?) que la pensée contemporaine est en quelques points compatibles avec l’épistémologie augustinienne classique<sup>110</sup>. Un de ses collègues à *Calvin College*, Craig VAN GELDER, souligne le fait que les mentalités contemporaines et la vision biblique

---

<sup>107</sup> Stanley HAUERWAS, *After Christendom*, Nashville (TN), Abingdon, 1991, p. 148, notre traduction.

<sup>108</sup> George BARNA, par exemple, trouve que 88 pour cent des membres des églises protestantes évangéliques nord-américaines disent que la Bible est la Parole infaillible de Dieu, mais que 53 pour cent de ces individus affirment également qu’il n’existe pas de vérité absolue. La proportion de ceux qui doutent qu’il existe une vérité absolue est encore plus importante parmi les jeunes évangéliques – presque identique à celle de la société occidentale dans son ensemble. (George BARNA, *The Barna Report : What Americans Believe*, Ventura (CA), Regal Books, 1991, pp. 292-294).

<sup>109</sup> J. Richard MIDDLETON & Brian J. WALSH parlent d’un « retranchement » de la part de certains protestants évangéliques (*Truth is Stranger Than it Used to be: Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove [IL], InterVarsity, 1995, p. 173).

<sup>110</sup> Jamie SMITH, *Who’s Afraid of Postmodernité ?* Grand Rapids (MI), Baker Academics, 2006.

rejetent toutes les deux la priorité donnée au cognitif par la modernité et favorisent une approche qui englobe les aspects rationnels, volitifs et émotifs de l'existence humaine. Philip KENNESON, professeur de théologie et de philosophie à *Milligan College* va encore plus loin. Il affirme que les mentalités contemporaines en occident devraient aider les protestants évangéliques à abandonner la notion (incorrecte et dommageable d'après lui) qu'il existe une vérité objective et les responsabiliser davantage en ce qui concerne leurs façons d'agir dans le monde<sup>111</sup>. Son argument que le monde occidental n'attend pas des discours au sujet de la vérité, mais davantage de témoignages incorporés qui démontrent pourquoi le message chrétien est important, est certainement partagé par bon nombre de protestants évangéliques. Mais nous doutons que la majorité de ceux-ci soit prête à abandonner son épistémologie basée sur l'idée qu'il existe une vérité objective et universelle.

Quelques-uns sont prêts à le faire. Ces protestants évangéliques ne se voient ni comme ayant un ministère envers des personnes postmodernes, ni comme exerçant un ministère avec des gens postmodernes, mais cherchent à exercer un ministère en tant que protestants évangéliques postmodernes. Ces protestants évangéliques affirment que nous ne pouvons pas connaître la vérité absolue, ou au moins que nous ne pouvons pas la connaître absolument<sup>112</sup>. Ils parlent de la fin des métarécits et l'importance du contexte dans la formation d'une vision de la réalité. Dans les milieux protestants évangéliques on a donné le nom de « *emerging church* » (l'Église émergente) à ce courant qui demeure évangélique dans sa théologie, mais qui se méfie des structures qui cherchent à contrôler la vie et la pensée religieuse : la hiérarchie ecclésiale, les formulations doctrinales et la théologie systématique<sup>113</sup>. La vérité que recherchent ces protestants évangéliques ne s'y trouve pas. Elle est plutôt le fruit de l'écoute de multiples récits et le discernement fait dans le contexte d'une communauté<sup>114</sup>. Et les chefs de file de ce courant ne désirent pas lutter pour la vérité. Se basant sur ce qu'ils considèrent comme étant une « orthodoxie généreuse », leur souci vise plus à mieux comprendre comment croire et vivre selon la foi chrétienne qu'à formuler une définition précise de

---

<sup>111</sup> Philip D. KENNESON, "There's No Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing, Too" in *Christian Apologetics in the Postmodern World*, Timothy R. PHILLIPS & Dennis L. OKHOLM, éd., Downers Grove (IN), InterVarsity Press, 1995.

<sup>112</sup> Brian MCLAREN, *Réinventer l'Église*, Valence, Editions LLB, 2006, pp. 144-145.

<sup>113</sup> Scot MCKNIGHT, "Five Streams of the Emerging Church", *Christianity Today*, February 2007.

<sup>114</sup> Eddie GIBBS, Ryan K. BOLGER, *Emerging Churches*, Grand Rapids (MI) Baker, 2005, p. 68.



ce qu'ils croient<sup>115</sup>. À leurs yeux le protestantisme évangélique apparaît comme trop dur et inflexible parce qu'il réfléchit en termes de vérités objectives et absolues et n'accorde pas la place qui convient à l'expérience<sup>116</sup>. Ils sont convaincus que parce le fait que quelqu'un est orthodoxe dans ce qu'il croit n'assure pas qu'il vivra chrétiennement.

En France la notion de postmodernité est relativement secondaire à ce courant. Henri BACHER exprime le souci essentiel de ce courant français : « Les émergents veulent sortir dans le monde et recréer des communautés qui soient adaptées culturellement mais aussi théologiquement à l'évolution de nos contemporains »<sup>117</sup>. Les protestants évangéliques français qui sont touchés par ce courant ne réagissent pas autant devant le relativisme qui a cours dans les mentalités contemporaines que devant l'opposition d'une culture de contrôle ; le désir d'expression, de créativité, de mobilité ; le développement de l'autonomie et en retour initiative, personnalisation ; l'individualisme grandissant ; et l'immense désir de relation et de sociabilité<sup>118</sup>. Tout en reconnaissant que l'Église émergente est une vision théologique qui souligne « la générosité de l'amour de Dieu, créateur et sauveur, qui a créé l'Église comme une communauté en mission pour sauver le monde et restaurer la création », Jean HASSENFORDER, membre du réseau interconfessionnel « Témoins »<sup>119</sup>, qui existe depuis les années 70, souligne surtout que l'Église émergente est une approche participative :

*Il y a là une dynamique nouvelle : faire Église dans la culture du groupe concerné, une Église qui vient d'en bas et non d'en haut. Des chrétiens engagés vont accompagner les gens dans leurs questionnements et dans leurs cheminements, selon une attitude de respect et d'amour « inconditionnel ». Dans beaucoup de ces groupes, une bonne partie des participants évolue vers la foi chrétienne. Les pratiques des Églises existantes leur apparaissant étrangères, c'est à eux d'inventer les modes de fonctionnement et les formes*

---

<sup>115</sup> GIBBS, *ibid.*, pp. 124-125.

<sup>116</sup> D. A. CARSON, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 2005, pp. 218-224.

<sup>117</sup> Henri BACHER, « Vous dites émergent ? », *Construire ensemble*, N° 91, mars 2007.

<sup>118</sup> Jean HASSENFORDER, « Le courant de l'Église émergente », *Construire ensemble*, N° 91, mars 2007.

<sup>119</sup> En France « Témoins » et la commission Évangile et culture de l'Alliance évangélique française constituent les têtes de pont du mouvement des Églises émergentes. « Témoins » a ainsi organisé, en 2003 et en 2004, des rencontres avec les penseurs britanniques des « Églises émergentes » Stuart MURRAY et Stuart MOYNAGH. Quelques initiatives ont vu le jour en France, à travers notamment les groupes de maison. Cependant ce courant reste marginal avec dans les Églises Évangéliques Libres, 2 Églises à pratiquer les principes de l'Église émergente » : Pau et Valence.

*d'expression qui leur conviennent. Ainsi naissent des communautés chrétiennes nouvelles qui, à terme, auront tous les traits d'une Église locale*<sup>120</sup>.

Il s'agit, pour les protestants évangéliques, adeptes de l'Église émergente, d'offrir à leurs amis plus ou moins sympathisants ou en recherche un « espace de vie » qui ne soit pas conditionné par une certaine forme de culture évangélique, souvent devenue inaccessible ou incompréhensible pour beaucoup de nos contemporains selon Marc DEROEUX, pasteur dans la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France et Directeur Général de la Ligue pour la Lecture de la Bible depuis septembre 2000<sup>121</sup>. Même si le courant Église émergent n'est qu'à ses balbutiements dans les milieux protestants évangéliques en France<sup>122</sup>, le désir d'aller à la rencontre de l'autre, dans une relation authentique où l'écoute précède la prédication, pousse un certain nombre de ces chrétiens à « repenser les grandes affirmations de la foi en lien avec le désir d'une rencontre authentique », selon Pierre DE MAREÛIL<sup>123</sup>.

Nous examinerons en détail ce courant plus loin dans notre étude, mais d'ores et déjà nous pouvons observer que la transformation des mentalités contemporaines pose un problème sérieux pour les protestants évangéliques. Même lorsqu'ils veulent sortir dans le monde et recréer des communautés qui soient adaptées culturellement, la majorité d'entre eux estime que pour être convenablement compris et communiqué, l'évangile a besoin d'une épistémologie cohérente et partagée – essentiellement un entendement objectif et réaliste de la vérité au sujet de Jésus-Christ.

## 6.5 Conclusions

Dans les premiers chapitres de notre étude, nous avons fait une analyse dialectique qui compare et contraste la façon dont les protestants évangéliques et les catholiques comprennent la communication de la foi chrétienne. Cette analyse des dimensions de la transmission du message de l'Église chrétienne : kérygme, évangélisation, témoignage, conversion, et foi, nous a permise d'identifier quelques éléments

---

<sup>120</sup> HASSENFORDER, *op.cit.*

<sup>121</sup> « Rencontre avec Marc DEROEUX » sur [http://www.paraboles.net/site/itw\\_22.htm](http://www.paraboles.net/site/itw_22.htm), dossier « Les églises émergentes en question ».

<sup>122</sup> Jean HASSENFORDER, « Une perspective comparative sur l'Église émergente : la Grande Bretagne en mouvement, la France en attente », *Perspectives Missionnaires*, 2006/1, n° 51, pp. 42-51.

<sup>123</sup> Pierre DE MAREÛIL « Réticences et interpellations... Le point de vue d'un pasteur », *Construire ensemble*, N° 91, mars 2007.

constitutifs de la vision du monde de ces deux univers de foi. Notre démarche nous a permis également de voir que la vision du monde protestante évangélique se construit sur un fondement sotériologique individualisant qui tend à minimiser à l'extrême l'instrumentalité de l'Église dans le plan salvateur de Dieu, tandis que depuis le Concile Vatican II c'est le pôle ecclésial fondé sur le double concept de l'analogie christologique et du principe sacramental qui est l'élément le plus structurant de l'univers de foi catholique<sup>124</sup>.

Nous n'avions pas fait notre analyse dialectique en vue de découvrir la compatibilité ou la divergence de ces deux visions du monde. Autrement dit, notre étude n'a pas pour but de répondre à la question de savoir si la vision catholique du monde et la vision protestante évangélique du monde sont deux perceptions contradictoires et irréconciliables de la réalité chrétienne. Nous cherchions plutôt à dresser leurs portraits en soulignant les traits qui nous semblaient les plus marquants.

Dans ce chapitre nous avons rendu compte des transformations considérables qui ont eu lieu dans les mentalités contemporaines en Occident lors des quatre dernières décennies. Ces mutations représentent un défi que les milieux de foi catholique et protestant évangéliques doivent affronter aujourd'hui. Notre réflexion nous a permis de constater que face à la même réalité socioculturelle, les univers de foi que nous étudions ne mettent pas en exergue les mêmes éléments comme posant un danger pour leurs adeptes. Ce qui gêne les catholiques dans cette nouvelle représentation du monde c'est surtout le fait qu'elle voit l'individu comme quelqu'un qui se fait lui-même, est sa propre finalité, n'a que des droits et se définit par la puissance. Cette perspective hyper-individualiste nie l'importance de changer le monde et dissout les liens formels entre l'individu et les groupes auxquels il peut appartenir. Ce qui contrarie les protestants évangéliques dans cette nouvelle représentation du monde est le fait que nos contemporains ne croient plus qu'il existe une vérité absolue et universelle qui s'applique à toutes les femmes et à tous les hommes quelles que soient leurs origines culturelles. Cette relativisation de la vérité et le rejet de tout métarécit par nos contemporains en Occident expliqueraient, selon les protestants évangéliques, pourquoi ils ont du mal à croire à la vérité que Dieu a révélée dans la Bible et ainsi de se laisser réconcilier avec lui.

---

<sup>124</sup> Le théologien protestant Anthony LANE, membre de l'*UK Evangelical Alliance* affirme que c'est le sacramentalisme et non la justification qui se trouve au cœur du catholicisme (*Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, New York [NY], T & T Clark, 2002, p. 84).

En cette fin de chapitre, nous voulons aborder la question de savoir s'il y a dans les mentalités contemporaines en France quelque chose qui puisse servir de structure de plausibilité au message chrétien tel qu'il est compris par les catholiques d'une part, et par les protestants évangéliques d'autre part, ou s'il n'y en a plus étant donné le fait que les points d'ancrage traditionnels à partir desquels les Églises produisaient leurs références symboliques susceptibles de soutenir la plausibilité de leur univers de foi auraient disparu<sup>125</sup>. La réponse à cette question touche aux domaines de l'épistémologie, de la théologie, et de l'ecclésiologie<sup>126</sup>.

Les mentalités contemporaines en Occident rejettent l'idée que l'on puisse connaître quelque chose de façon exhaustive, ou que la rationalité puisse répondre à nos interrogations fondamentales. Par contre, elles affirment la possibilité des réalités spirituelles, et se passionnent pour le mystère, le merveilleux, le magique<sup>127</sup>. Ce qu'elles cherchent n'est pas autant les croyances ou formes culturelles qu'elles jugent conformes aux normes religieuses, que l'expérience personnelle du spirituel. Force est de constater que l'immense majorité des Occidentaux, rejettent la religion rationnelle de leurs pères et continuent à croire à l'existence des forces supérieures<sup>128</sup>. C'est ainsi que la plausibilité du message chrétien, pour un certain nombre de nos concitoyens, passe par une guérison, une délivrance du pouvoir des démons, un miracle, ou une expérience extraordinaire. Pour ces personnes, le message chrétien semble vraisemblable non pas parce qu'il est bien formulé, ou parce qu'il a été transmis par les générations précédentes, ou parce que d'autres y croient. Pour ces individus, émerveillés par le mystère, le message chrétien semble crédible parce qu'il véhicule une expérience spirituelle forte, et libératrice. Ceci correspond favorablement à

---

<sup>125</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>126</sup> Nous nous appuyons ici sur le travail de la *Lausanne Committee for World Evangelization*, 2004 Forum Occasional Paper No. 31, "The Uniqueness of Christ in a Postmodern World and the Challenge of World Religions", Chapter 3.

<sup>127</sup> Les exemples ne manquent pas. Les astrologues et les voyants sont souvent consultés. Des entreprises font appel à eux pour recruter leurs employés ou leurs cadres ; elles n'hésitent pas à recourir à la numérologie, voire au spiritisme. Nous pouvons aussi mentionner l'engouement des Français pour les médecines douces, (homéopathie, acupuncture, phytothérapie, instinctothérapie, etc.).

<sup>128</sup> Ursula GAUTHIER, « Pénétration de l'occulte : Les Églises déclinent, les spiritualités foisonnent », *Le Nouvel Observateur*, le 17 octobre 2003.

l'épistémologie des groupes chrétiens qui « souligne l'immédiateté de l'action divine et son efficacité », pour reprendre la description faite du pentecôtisme par Jean-Paul WILLAIME<sup>129</sup>.

Le fait que les mentalités contemporaines affirment qu'il y a d'autres façons de connaître que par la seule rationalité, y compris par les émotions et par l'intuition, souligne l'importance de l'expérience personnelle elle-même. Ce qui est recherché est un lien bénéfique entre soi, le Tout et tout ce qui le compose. Dans notre recherche de thèse à l'École Pratique des Hautes Études nous avons constaté que la crise de rationalité favorise la conversion en milieu protestant évangélique en France, dans la mesure où l'important pour beaucoup de nos concitoyens n'est plus qu'une religion soit « vraie », mais qu'elle puisse apporter quelque chose en termes d'épanouissement personnel, d'aide dans les difficultés. Par exemple, lorsque nous avons demandé aux convertis dans le milieu évangélique français de résumer la composante clef de leur conversion, seulement deux personnes sur soixante et un nous ont parlé de la « vérité » ou de « soif de vérité ». Par contraste, les mots « authenticité », « réalité », « présence », ont été souvent employés. Ces personnes ont également parlé de leurs « besoins » : « le besoin de cohérence », « le besoin de paix et d'amour », « le besoin d'un Sauveur », « le besoin de Dieu », « le besoin d'être accepté tel que je suis ». Nous voyons, donc, que dans la lecture qu'elles font de leur conversion, ces personnes reflètent le pragmatisme religieux ambiant. La plausibilité du message chrétien pour ces gens, nous semble-t-il, tient avant tout du fait qu'il les aide à faire face aux difficultés de la vie.

Pendant des siècles l'on estimait – au moins dans les cercles officiels – que les pasteurs des Églises (le pape, les évêques et les prêtres pour les catholiques ; les pasteurs et anciens pour les protestants évangéliques) avaient reçu la grâce et la formation théologique leur permettant de comprendre ce que Dieu voulait dire à son peuple. Il incombait donc à ces pasteurs d'enseigner ces certitudes aux fidèles qui obtiendraient ainsi la vérité au sujet de Dieu et au sujet de la vie humaine en croyant tout simplement ce qui leur était dit par leurs leaders religieux. La plausibilité du message était basée sur l'autorité – qui venait soit de l'ordination, soit de la formation pastorale, soit de l'éducation biblique ou théologique – des pasteurs. Nos contemporains sont de plus en plus méfiants de ce type de révélation. Danièle HERVIEU-LEGER parle d'un déplacement du régime de la vérité des autorités religieuses à l'individu « lui-même en charge de

---

<sup>129</sup> Jean-Paul WILLAIME, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *Futuribles*, No. 260, 2001, p. 77.

l'authenticité de sa propre démarche spirituelle »<sup>130</sup>. Les mentalités contemporaines en Occident revendiquent le droit de chacun à trouver ses propres valeurs, à découvrir lui-même la vérité. On n'hérite plus sa croyance, on la choisit à la lumière de son adhésion intime. De cette façon l'individu préserve jalousement sa liberté de tout évaluer à l'aune de son jugement personnel. Dans un tel contexte, le message chrétien est vu comme vraisemblable, non pas parce qu'il me vient d'une source « qualifiée », mais parce que je l'ai découvert moi-même, et parce qu'il m'aide à m'épanouir. Dans la mesure où les chrétiens seront capables de mettre leurs contemporains dans une situation où ces derniers détectent eux-mêmes les vérités qu'ils veulent communiquer ; et où ils peuvent faire le lien avec les événements de leur vie et les circonstances de leur pratique spirituel, ils assiéront la crédibilité de leur discours théologique.

Nos contemporains sont sans cesse engagés dans le processus de la construction et de la reconstruction de leur identité afin de générer du sens et des buts. Cette quête est un processus continu, mais un processus qui peut être freiné ou facilité par les communautés auxquelles l'individu appartient. À notre époque ces appartenances sont instables et volontaires. Dans un tel contexte, la plausibilité et la signification du message et des actions d'une sous-culture religieuse prennent sens et valeur principalement par le biais du relationnel, de l'amitié, de la relation humaine. C'est en passant du temps avec des croyants que le non-croyant contemporain voit la plausibilité d'adopter le même style de vie. Par exemple, notre recherche révèle que bon nombre des convertis dans les milieux évangéliques en France ont vécu pendant des semaines, voire des mois au sein d'une famille, ou d'une communauté évangéliques où ils ont pu contempler de près la nouvelle vie qui leur était proposée. Ce sont surtout les « témoignages de vie » de ce genre qui sont cités par les protestants évangéliques que nous avons interviewé comme la composante clef de leur conversion : « *J'ai vu un homme qui vivait ce qu'il prêchait* » ; « *J'ai vu des chrétiens heureux qui croyaient ce qu'ils professaient* » ; « *J'ai vu la réalité du Christ vivant dans la vie d'amis de par leurs témoignages divers et respectifs* » ; « *J'ai vu que les chrétiens avaient quelque chose que je ne connaissais pas* » ; « *J'ai vu les chrétiens qui vivent la Parole de Dieu d'une façon authentique, en vérité et l'amour du Christ* ». Ces témoignages soulignent l'importance d'exemples visibles de la vie nouvelle qui est proposée par la communauté chrétienne à ceux qui ne vivent pas à l'intérieur de son univers de foi.

---

<sup>130</sup> HERVIEU-LEGER, 2001, *op.cit.*, p. 124.

Il est vrai que les univers de foi chrétiens sont difficilement accessibles à nos contemporains qui habitent un monde tout autre, comme nous l'avons affirmé tout au début de ce chapitre. Car le pouvoir socialement structurant d'une certaine vision chrétienne de la réalité du monde s'est effrité. Cependant, dans les évolutions récentes des mentalités contemporaines en Occident il existe encore des points de rapprochement. Sans doute les chrétiens français ont-ils à réfléchir davantage sur la question de savoir comment ils peuvent rendre plausible leur vision du monde au niveau individuel plutôt que sociétale. Dans les mentalités contemporaines en Occident le pluralisme et l'individualisme prévalent. C'est une chance pour l'Évangile qui n'est pas écarté d'emblée comme faux. Mais dans un contexte où il ne représente qu'une croyance parmi d'autres et où chacun est libre à trouver ses propres raisons d'y croire, ou de ne pas y croire, les chrétiens doivent chercher de nouveaux chemins pour rendre vraisemblable leur perception du monde aux yeux de leurs contemporains.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

Faculté de Théologie protestante

# **LE CHOC DES UNIVERS :**

*Une analyse comparée des modes d'évangélisation de l'Église catholique et des protestants évangéliques en France, comme révélateurs de leurs compréhensions du monde.*

**Volume II**

Par DAVID EUGENE BJORK

Thèse de doctorat en théologie pratique

Dirigée par Madame Isabelle GRELLIER

Présentée et soutenue publiquement le 26 mars 2009  
devant le jury composé de :

Jean-François ZORN, professeur d'histoire du christianisme à l'époque contemporaine à l'Institut protestant de Théologie, Montpellier ; Laurent VILLEMEN, professeur d'ecclésiologie et de la théologie des ministères à l'Institut catholique de Paris, rapporteurs.

Monseigneur Roland MINNERATH, archevêque de Dijon ; Frédéric ROGNON, professeur de philosophie à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg, président du jury.



## DEUXIEME PARTIE

Une analyse phénoménologique de l'influence de leur vision du monde sur le vécu religieux des militants catholiques et protestants évangéliques en France

Puisque la théologie pratique est essentiellement une théologie qui s'enracine dans la vie de l'Église et du croyant en vue d'aider ceux-ci à accomplir leur mission dans le monde, nous chercherons dans cette deuxième partie de notre travail à savoir quels composants de ces deux visions du monde facilitent ou empêchent la communication de l'Évangile avec nos contemporains ; et à discerner en quoi ces perceptions chrétiennes de la réalité donnent à leurs adhérents une carte cognitive leur permettant de répondre aux questions ultimes de l'existence avec cohérence et engagement.

## CHAPITRE 7

# LA PRESENTATION DES GROUPES PROTESTANTS EVANGELIQUES PARTICIPANT A NOTRE RECHERCHE ET DE LA METHODE UTILISEE POUR AMASSER LES INFORMATIONS

Jusqu'ici notre étude des univers de foi catholique et protestant évangélique se base principalement sur une analyse historique et théologique de la façon dont les protestants évangéliques et les catholiques comprennent leur message et mission dans le monde à partir de leur lecture de la Révélation divine consignée dans l'Ancien et le Nouveau Testaments de la Bible. Il s'agissait, à partir de là, d'étudier la façon dont ces deux traditions chrétiennes tentent dans leurs déclarations et documents les plus représentatifs de rendre intelligible l'idée qu'ils se font de la réalité. Ce travail fouillé nous a permis de dresser un portrait des visions du monde, des regards particuliers que chacun de ces univers de foi porte sur le monde qui les entoure.

### **7.1 Introduction**

Comme nous l'avons dit précédemment, notre étude devient maintenant une recherche ethnographique et phénoménologique des mondes mentaux de ceux qui vivent dans les univers de foi catholique et protestant évangélique en France. Il ne nous suffit pas, en tant que théologien pratique, de dresser un portrait théorique de la façon dont ces deux traditions chrétiennes rendent intelligible l'idée qu'elles font de la réalité. Nous devons aussi chercher à comprendre comment cette vision du monde qui apparaît dans leurs documents et déclarations officiels est réellement vécue et modifiée par les Français aujourd'hui.

Sinon nous risquerions de simplifier à l'outrance le portrait que nous dressons de ces deux univers de foi et d'oublier l'aspect personnel des visions du monde. Au plan pastoral nous avons davantage affaire à des personnes qu'à des systèmes théologiques ou à des institutions ecclésiales. Pour ces raisons, le travail primaire qui consiste à identifier les noyaux idéologiques qui sont au cœur de ces deux univers de foi, et à décrire la réalité que leurs adeptes devraient voir et expérimenter, a besoin d'être complété par l'étude des réponses données par ces derniers aux questions fondamentales de la vie : Qui suis-je ? Où vais-je ? Quel est le sens de l'existence humaine ? Existe-t-il un dieu ? Comment pourrais-je m'épanouir dans la vie comme dans la mort ?

Notre interprétation ethnographique cherchera donc à répondre à un ensemble de questions qui sont souvent ignorées par les théologiens : Comment les divers milieux du monde protestant évangélique et de l'univers catholique français modifient-ils la vision du monde qui apparaît dans leurs documents et déclarations officiels ? Comment la façon dont on entre dans ces univers de foi transforme-t-elle la vision du monde des nouveaux convertis ? En quoi la manière dont les nouveaux adeptes entrent dans ces univers de foi et les rites que ces milieux emploient pour les accueillir dynamisent-ils la vie chrétienne des autres adhérents à leur vision particulière du monde ?

Les chapitres qui suivent se basent donc sur une étude phénoménologique et portent davantage sur les membres de ces deux univers de foi que sur les déclarations et positionnements théologiques de ces derniers. Pour porter une réponse aux questions que nous venons de poser nous décrirons l'expérience des gens qui vivent dans les milieux chrétiens que nous examinerons. Nous privilégierons l'expérience de ceux qui viennent récemment d'entrer dans ces milieux de foi. Nous laisserons les membres de ces milieux chrétiens définir les concepts qui structurent leur univers de foi et décrire dans leurs propres mots leur perception de la réalité.

À l'aide de quelques outils des sciences humaines, nous cherchons à vérifier notre analyse préliminaire. Parce que ni le catholicisme français, ni la mouvance évangélique française ne sont homogènes, nous cherchons à mesurer les nuances à l'intérieur de chaque une de ces traditions et entre-elles dans leurs perceptions de la réalité. Nous ferons cela à travers l'examen de la façon dont ces chrétiens vivent leur appartenance au Christ, se voient, et décrivent leurs rapports avec la société qui les entoure. La vision du monde des membres des groupes protestants évangéliques et catholiques n'étant pas en tout point

semblable aux prises de position officielles de leurs pasteurs ou institutions, nous estimons ne pas pouvoir analyser ces univers de foi sans approfondir notre compréhension du vécu des individus au sien de ces milieux religieux.

## **7.2 Présentation de la méthode utilisée pour amasser les informations**

Il est possible aujourd'hui que la méthode d'une enquête, par l'utilisation d'un questionnaire, soit le moyen d'observation le plus employé en sciences sociales. Ceci s'explique par le fait que les questionnaires rendent accessible au chercheur une grande quantité d'informations lui permettant de décrire une population trop large pour être directement observée<sup>1</sup>. L'action de sélectionner, au hasard, un groupe restreint à qui sera administré le questionnaire, permet au chercheur de prendre leurs réponses comme étant un reflet de l'ensemble de la population qu'il veut étudier<sup>2</sup>. C'est ainsi qu'en déterminant la fréquence de distribution d'un petit nombre de variables dans un groupe restreint de répondants, on peut formuler des généralisations pour la population entière. Il s'agit là de la méthode de recherche que nous avons employée pour notre étude. Il existe trois façons d'administrer des enquêtes de ce genre : (a) les interviews face-à-face, (b) les interviews par téléphone, et (c) les enquêtes auto administrées où l'on demande aux répondants de remplir eux-mêmes le questionnaire. Notre instrument de recherche était du type des interviews face-à-face.

Comme toute méthode de recherche, celle de l'interview présente un certain nombre d'avantages et d'inconvénients<sup>3</sup>. Elle a le désavantage de limiter le nombre de personnes pouvant participer à notre recherche. Elle a également l'inconvénient d'exiger un grand effort quand à la transcription de ce qui a été dit. Mais elle a l'intérêt de permettre l'identification des opinions et perspectives individuelles dans le contexte plus large que constitue chacun des univers de foi que nous étudions. Notre choix fut celui

---

<sup>1</sup> Earl BABBIE, *The Practice of Social Research*, Sixth Edition, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company, 1992, p. 262 ; H. Russell BERNARD, *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Second Edition, Walnut Creek (CA), Sage Publications 1994, pp. 260-262.

<sup>2</sup> John MADGE, *The Tools of Social Science*, Garden City (NY), Doubleday & Co., 1965, p. 232.

<sup>3</sup> Voir David M. FETTERMAN, *Ethnography Step by Step*, Applied Social Research Methods Series, Vol. 17, Newbury Park (CA), Sage Publications, 1989.

d'employer un questionnaire qui permettrait à nos interlocuteurs une grande liberté d'interprétation. Leurs réponses à nos questions nous donnaient l'occasion d'en poser d'autres qui ne figurent pas dans notre « guide d'interview », et qui nous ont permis d'approfondir et d'élucider les réponses à nos questions initiales.

Les interviews des protestants évangéliques ont eu lieu pendant l'année scolaire 2001-2002 et celles des catholiques entre 2005 et 2008. Il s'agit d'entretiens face-à-face qui duraient entre quarante minutes et une heure trente, et qui étaient enregistrés sur cassette, puis transcrits. Notre but était d'interviewer huit à dix membres de chaque groupe y compris les pasteurs et prêtres<sup>4</sup>. Nous avons posé les mêmes questions dans le même ordre à tout le monde grâce à l'utilisation d'un guide d'interview formulé d'après ceux qui ont été utilisés en 1995 et 1996 par le *Evangelical Identity and Influence Project*. Ce projet, qui utilisait plusieurs méthodes et qui visait l'ensemble des protestants nord-américains, a été conduit entre 1995 et 1998<sup>5</sup> par Christian SMITH, professeur de sociologie à l'University of North Carolina, Chapel Hill.

Dans son étude SMITH a voulu souligner surtout les croyances, attitudes, opinions, engagements et comportements des protestants « ordinaires », plutôt que d'examiner comment agissent les organisations religieuses. Voulant dépasser l'utilisation de la seule pratique cultuelle comme indicateur de la vitalité religieuse, SMITH propose six dimensions distinctes du dynamisme religieux : l'adhésion aux croyances, l'importance accordée à la foi, la vigueur de la foi, la participation des membres à la vie du groupe, l'engagement missionnaire, et la rétention et le recrutement des adhérents. Ainsi, il considère qu'un groupe religieux est vigoureux lorsque ses membres (1) adhèrent fidèlement à l'essentiel des croyances religieuses chrétiennes ; (2) accordent beaucoup d'importance à la foi dans leur vie personnelle ; (3) reflètent beaucoup de confiance dans leurs croyances religieuses ; (4) participent activement et régulièrement à une variété d'activités de l'Église ; (5) s'engagent au niveau théorique et pratique à

---

<sup>4</sup> Nous savons que dans une enquête qualitative, compte tenu de la richesse des informations recueillies dans chaque entretien, seul un petit nombre de personnes est interrogé (Cf. Guy MICHELAT, « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue française de sociologie*, 16 (2), avril-juin 1975, pp. 229-247 ; et Jean-Marie DONEGANI, MICHELAT Guy, SIMON Michel, *Représentations du champ social. Attitudes politiques et changements socio-économiques*, Université de Lille I et CEVIPOF, Cordes, 1980, pp. 12-20).

<sup>5</sup> Christian SMITH, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1998, pp. 221-232.

l'accomplissement de la mission de l'Église ; et, (6) lorsque ses membres s'attachent à la tradition et s'identifient au groupe pendant de longues périodes de temps, tout en gagnant de nouveaux convertis et en les socialisant efficacement dans cette tradition<sup>6</sup>.

### **7.2.1 L'utilité du guide d'interview développé par SMITH**

Il est évident que lors de leur recherche SMITH et son équipe de sociologues ont eu l'occasion d'affiner les questions qu'ils employaient dans leurs interviews. Par exemple, ils ont pu vérifier si celles-ci leur permettaient de récolter les informations qu'ils cherchaient, ou bien si l'ordre dans lequel elles étaient posées permettaient une grande compréhensibilité de la part de leurs répondants. Puisque ces questions avaient déjà été testées de la sorte nous avons décidé de reprendre son guide d'interview avec quelques modifications.

Cependant, l'on pourrait se demander si un questionnaire prévu pour un cadre nord-américain peut être transposé sur la situation religieuse en France. Pour répondre à cette interrogation nous faisons observer que même si les questions qui y figurent sont fortement marquées par la culture américaine, elles sont assez ouvertes et logiques dans leur progression que nos interlocuteurs n'ont pas réagi devant elles comme si elles étaient étrangères ou inappropriées.

### **7.2.2 La structure du guide d'interview développé par SMITH**

Notre guide d'interview est une adaptation des questions utilisées à ces deux occasions par SMITH. Nous commençons avec neuf questions au sujet de l'identité religieuse de nos répondants et sur leur cheminement religieux. Ensuite nous posons dix questions touchant aux rapports qu'ils entretiennent avec la société environnante. Puis, viennent des questions qui visent à éclairer leurs positionnements devant la pluralité des religions, ethniques et styles de vie en France. Nous poursuivons notre interview avec sept questions touchant au rôle joué par la foi dans leur vie. Notre interview se termine avec huit questions au sujet des rapports entretenus par nos répondants avec leur Église ou groupe protestant évangélique ou catholique.

---

<sup>6</sup> SMITH, *ibid.*, p. 21.

Nous avons éliminé les questions posées par SMITH et son équipe au sujet de l'éducation des enfants, du matérialisme, des rapports entre les sexes, et la place du soi dans la vie du converti. Nous avons estimé que l'inclusion de ces questions prendraient trop de temps et rendraient notre interview trop lourde pour nos répondants par rapport à l'intérêt qu'elles représentent pour notre étude. Dans le guide d'interview employé pour questionner les pasteurs, prêtres, et responsables de groupe nous avons supplémenté les questions au sujet de leurs satisfactions et frustrations avec leur Église avec quelques questions touchant à la place et à la nature de l'expérience de la conversion et de l'initiation chrétienne. Vous trouverez ces questions à la fin du questionnaire ci-dessous.

### **7.2.3 Le guide d'interview**

Nous avons commencé par demander une interview aux pasteurs, prêtres et responsables des mouvements protestants évangéliques et catholiques. Après avoir interviewé ces responsables religieux, nous leur avons demandé la permission d'interviewer huit à dix membres de leur groupe. Nous leur avons expliqué que nous poserions à leurs adhérents les mêmes questions que nous leur avons posés. Voici donc le guide que nous avons employé pour interviewer les membres des milieux protestants évangéliques et catholiques que nous avons examinés :

#### **Guide d'Interview**

##### *L'identité religieuse*

1. Comment vous identifiez-vous religieusement ? Existe-t-il une désignation religieuse qui vous décrit dans votre foi ?
2. Vous considérez-vous comme catholique ? protestant ? évangélique ? Tout simplement comme chrétien ?
3. Qu'est-ce que cela pourrait être au fond pour vous qu'être (ce qu'il/elle a nommé) aujourd'hui ?
4. Comment le fait d'être (ce qu'il/elle a nommé) vous distingue des (ce qu'il/elle n'a pas nommé) ? Quelles sont les différences ?
5. Selon vous, quels sont les traits caractéristiques des (ce qu'il/elle a dit ne pas être : protestants, évangéliques, catholiques etc.) ?

6. Comment êtes-vous devenu chrétien ? Comment décririez-vous votre cheminement spirituel jusqu'aujourd'hui ? Que veut dire « se convertir » pour vous ?
7. Qu'est-ce que « se convertir » veut dire pour vous ?
8. Que signifie pour vous l'expression « j'ai la foi » ?
9. Quel sens donnez-vous à l'évangélisation ?

### *Les rapports avec la société*

10. Comment ressentez-vous le fait d'être chrétien dans la société actuelle ?
11. Existe-t-il des réalités sociales qui, selon vous, devraient troubler les chrétiens ? Lesquelles ? Pourquoi ces réalités devraient-elles troubler les chrétiens ?
12. Comment les chrétiens sont-ils perçus ou traités par les autres Français ? S'agit-il d'un phénomène récent ou est-ce que les chrétiens ont toujours été vus et traités de cette façon ? (S'il s'agit d'un phénomène récent), Pourquoi ces choses ont-elles changé ?
13. Selon vous, les chrétiens devraient entretenir quelle sorte de rapports avec le monde qui les entoure ?
14. Voyez-vous des gens qui dans la société actuelle sont hostiles, ou qui s'opposent au christianisme ? Qui sont-ils ? Pourquoi sont-ils hostiles selon vous ?
15. Qu'est-ce qui devrait distinguer les chrétiens du monde ? Les rendre différents des non chrétiens ? Pourquoi ces choses-là ?
16. Que veut dire, selon vous, l'idée que les chrétiens doivent être le « sel » de la terre et la « lumière » du monde ?
17. Pensez-vous que les chrétiens possèdent des solutions aux problèmes du monde et aux maux de la société ? Lesquelles ?
18. Jusqu'à quel point les chrétiens devraient-ils chercher à exercer une influence chrétienne sur la société ? Pourquoi ceci est-il important pour les chrétiens ?
19. Quelle est la priorité pour les chrétiens, (alternez l'ordre) : aider ceux qui sont dans le besoin ou l'évangélisation personnelle ?



20. Dans votre vie quotidienne réfléchissez-vous souvent sur ces questions (de l'influence des chrétiens sur leur milieu social) ? Quelle importance accordez-vous à cette question ? Pourquoi ?

### *Le pluralisme et l'éthique*

21. Que pensez-vous du fait qu'en France il y a plusieurs religions, groupes ethniques, styles de vie ?
22. Comment les chrétiens devraient-ils réagir devant ceux qui ne partagent pas leurs croyances ou moralité ?
23. Jusqu'à quel point tous les Français devraient-ils vivre selon la moralité chrétienne d'après vous ? Comment décrivez-vous la moralité chrétienne ? Dans quelles situations les gens seraient-ils obligés de changer leur comportement si l'on appliquait la moralité chrétienne telle que vous la comprenez dans la société actuelle ?
24. Que répondez-vous à ceux qui disent que les chrétiens ne devraient pas imposer leurs croyances et leur moralité aux autres ?
25. Que répondez-vous à ceux qui disent : « Il existe un seul vrai Dieu et une seule moralité qui s'applique à tous les hommes pour leur bien, qu'ils le sachent ou non. Il est normal, donc, que cette moralité gouverne notre société » ?
26. Que répondez-vous à ceux qui disent : « Chaque individu doit décider pour lui-même comment mener sa vie ; personne ne peut obliger un autre à croire ou à vivre d'une certaine façon ; cela doit venir de la personne elle-même » ? Êtes-vous d'accord ou pas d'accord ? Pourquoi ?

### *Ce que fait la foi*

27. Qu'est-ce que cela vous coûte de vivre comme chrétien ? Le fait d'être chrétien vous a-t-il obligé à changer quelque chose dans votre façon de vivre ? Avez-vous souffert à cause de votre foi ? Comment ou en quoi ?
28. Pourquoi votre foi est-elle importante à vos yeux ? Qu'est-ce que vous perdriez si un jour vous perdiez la foi ?
29. Pensez-vous que tous les êtres humains seront un jour « sauvés » par Dieu ?
30. Croyez-vous à l'enfer ? (Si oui) Comment votre croyance à l'enfer façonne-t-elle votre regard sur vos voisins, sur vos collègues au travail, sur les autres personnes que vous connaissez ? En quoi

l'idée que certaines de ces personnes pourraient aller en enfer influence-t-elle vos rapports quotidiens ?

### *La plausibilité de la foi*

31. Comment savez-vous que votre croyance est vraie et que votre foi est bien fondée ?
32. Cela vous est-il arrivé de douter au sujet de vos croyances chrétiennes ? (Si oui) Que se passait-il dans votre vie à l'époque où vous étiez dans le doute ?
33. Lorsqu'il vous est arrivé d'être dans le doute au sujet de votre foi, qu'avez-vous fait pour résoudre vos incertitudes ?

### *Vos rapports avec l'Église*

34. Considérez-vous votre Église comme une Église évangélique (ou évangélisatrice) ? (Si oui) Qu'est-ce que cela veut dire une « Église évangélique » d'après vous ? (Sinon) Est-il difficile d'être évangélique au sein de votre Église ?
35. Quelle importance accordez-vous à la pratique dominicale (ou au culte) ?
36. Comment décririez-vous vos rapports actuels avec votre Église ?
37. En quoi êtes-vous satisfait de votre Église ? En quoi êtes-vous insatisfait ? Avez-vous changé d'Église dans le passé ? Pourquoi ? ou pourquoi pas ?
38. Qu'apportent les sacrements à votre foi ? À vos yeux, quels sacrements ont le plus d'importance dans la vie chrétienne ? Pourquoi ?
39. Quel rôle le fait de vous retrouver avec d'autres chrétiens joue-t-il dans votre foi ? Dans quelles circonstances vous retrouvez-vous avec d'autres croyants ?

### Questions posées aux pasteurs, aux prêtres et aux responsables de groupe au sujet de la conversion et l'initiation chrétienne :

1. Comment expliquez-vous le sens de la mission de votre église (communauté, mouvement) ?
2. Quelle importance accordez-vous à la conversion dans votre ministère ?
3. D'après vous, qu'existe-t-il dans la culture française qui empêche la conversion des gens au Christ (ou leur initiation dans la foi chrétienne) ?

4. Quelles sont les choses qui doivent être abandonnées par le converti dans le processus de la conversion (ou de l'initiation dans la foi chrétienne) ?
5. Qu'existe-t-il dans la culture française qui prépare les gens à la conversion au Christ (ou à leur initiation dans la foi chrétienne), selon vous ?
6. Que faites-vous pour établir le contact avec les non chrétiens ?
7. Quelles sont les méthodes d'évangélisation que vous utilisez le plus souvent et avec le plus de succès dans votre Église (communauté, mouvement) ?

### **7.3 Comment nous avons procédé**

En ce qui concerne les protestants évangéliques, nous avons dû surmonter deux obstacles dès le commencement de notre recherche. Le premier de ceux-ci fut le fait que nous n'ayons eu qu'un nombre de contacts limités dans le monde protestant évangélique. Nous avons donc envoyé des lettres qui présentaient notre étude, accompagnées d'un exemplaire du questionnaire, à des douzaines de pasteurs protestants évangéliques un peu partout en France. Au total nous avons ainsi approché trente-sept responsables de communautés protestantes évangéliques en France. Là où cela a été possible, nous avons contacté ces pasteurs par téléphone, pour prendre rendez-vous, afin de leur expliquer en tête-à-tête la nature et les buts de notre recherche. Nous avons tenté par tous les moyens de motiver leur participation en démontrant l'apport de cette étude de la conversion religieuse en vue de l'évangélisation de la France. Parfois il a fallu plusieurs rencontres pour répondre à leurs questions et apaiser leurs craintes. Et, dans certains cas, le pasteur a dû chercher l'appui des Anciens de son Église avant de pouvoir nous donner son accord. Étant donné le fait que nous sommes insérés dans une paroisse catholique, où l'on nous fait confiance et où la majorité des mouvements de cette Église sont actifs, il nous était plus facile de procéder dans ce milieu.

Le deuxième obstacle que nous avons dû surmonter se trouve dans la façon dont les sociologues sont vus par les protestants évangéliques dans leur ensemble. Pour bon nombre de chercheurs, il est presque impossible d'avoir un accès au monde des évangéliques. En fait, les protestants évangéliques se méfient tellement des sociologues que souvent ils ne remplissent même pas les questionnaires qui leur sont adressés. Une des raisons de cette résistance se trouve dans le fait que les sociologues emploient des

catégories séculières pour tout expliquer, même ce que les évangéliques considèrent comme des actes du Dieu tout-puissant. Nous citons un courrier électronique, envoyé par un des responsables d'un groupe évangélique que nous avons sollicité, pour illustrer notre propos :

*En fait je pense que la foi et notre relation à Christ comportent une part de mystère et d'intimité qui me semble incompatibles avec une étude sociologique dont la vocation est plus d'appréhender un phénomène psychosocial.*

*Je sais bien que le temps est à la mode scientifique qui envahit un peu tous les compartiments de notre vie, mais j'aimerais préserver celui-là.*

*Je pense que tu respecteras ce point de vue personnel dicté par ma conscience et qui ne condamne pas ta démarche.*

Les croyants protestants évangéliques pensent que si un individu n'est pas « né de nouveau » il ne peut pas comprendre leurs croyances. Il nous a fallu donc convaincre les pasteurs et les membres de leurs Églises qu'ils pouvaient nous faire confiance avant même de commencer nos interviews. En même temps nous savions que nous ne pourrions pas éliminer complètement la méfiance innée de nos répondants à ce type d'étude.

Parce que notre propre histoire religieuse personnelle est protestante évangélique, celle-ci a rassuré quelques-uns de nos interlocuteurs quant à nos intentions. Le fait que nous ayons travaillé en France en tant que missionnaires évangéliques nord-américains depuis plus de vingt-cinq ans nous donne une certaine crédibilité à leurs yeux<sup>7</sup>. De plus, notre engagement dans le monde catholique français depuis une vingtaine d'années : les cours que nous avons suivis en auditeur libre au Grand Séminaire de Caen au début des années 1980, et les séminaires dans lesquels nous avons régulièrement participé dans le cadre de

---

<sup>7</sup> Peut-être certains chercheurs voudraient-ils mettre en question la validité de notre recherche à cause de notre propre identité religieuse. Nous rappelons à notre lecteur que si l'ultra-modernité nous a appris quelque chose c'est ceci : Toute recherche académique est interprétée, tout chercheur regarde le monde à travers des lunettes formées par son histoire et sa situation particulière. Aucun chercheur n'est totalement libre des présuppositions qui influent sur sa façon d'interpréter ce qu'il observe, et même de choisir l'objet de son observation. Nous pensons à l'œuvre de Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, qui soutient que les scientifiques, tout comme tout être humain, tendent à voir uniquement ce qu'ils ont appris à chercher. Et que, parce qu'ils sont influencés par leur propre formation et tradition, ils ont tendance à voir uniquement ce que le paradigme dominant suggère qu'ils devraient voir. Nous pensons donc, que notre identité religieuse ne diminuera pas nécessairement l'« objectivité » de nos observations. Notre expérience dans les mondes protestant évangélique et catholique signifie que nos interprétations et conclusions différeront probablement de celles de quelqu'un qui vient d'une perspective non-évangélique ou non-chrétienne. Mais cela ne veut pas dire que notre raisonnement sera nécessairement moins juste ou plus marqué par une perspective particulière.

nos études à l'Institut catholique de Paris entre 1997 et 2005 nous ont préparé au langage et aux convictions religieuses des catholiques que nous avons voulu étudier. Dans les deux cas, nous pouvions parler leur langage et comprendre leurs mentalités.

Alors, nous n'avons pas approché directement les personnes dont nous avons voulu étudier la perception de la réalité. Au lieu de cela nous avons décidé de passer par les pasteurs, prêtres, ou responsables de mouvements eux-mêmes. Nous avons donc demandé à chaque pasteur ou prêtre de nous indiquer qui, pour eux, sont les personnes les plus représentatives de leurs groupes. Plusieurs pasteurs et prêtres nous en ont remercié en disant que tous les membres de leurs groupes n'étaient pas aussi typiques les uns que les autres de ce qu'ils souhaitaient former comme militants.

Nous n'avons donc exercé aucune influence sur le choix de nos répondants. Ceci fut du ressort des pasteurs et prêtres, responsables des groupes qui ont décidé de participer à notre étude. Pour certaines recherches sociologiques, ceci aurait représenté un défi majeur en ce qui concerne la fiabilité et la validité de l'étude. Car le but d'une certaine méthodologie de recherche sociologique est l'étude d'une partie de la population qui serait représentative de l'ensemble. Dans ce dessein, les chercheurs comptent beaucoup sur le principe de la représentativité d'une population prise au hasard. C'est-à-dire que pour être représentatif, un groupe restreint d'objets d'étude doit être formé par la sélection de ses membres par des moyens qui assurent que chaque membre de l'ensemble de la population ainsi représentée possède, au départ, la même probabilité d'être sélectionné<sup>8</sup>. Cela ne marche, en tout cas, que pour les grands nombres. Or, les participants dans notre recherche, au lieu d'être sélectionnés par la chance, ont été choisis par les responsables de chaque groupe. Nous ne pouvons donc pas estimer qu'ils représentent l'ensemble des membres de leurs groupes respectifs. Nous pouvons être confiants, par contre, que ces adhérents reflètent dans leur ensemble l'idéal de chaque pasteur ou prêtre ayant collaboré à notre étude. Ils sont le résultat qualitatif du processus de la socialisation religieuse dans chaque milieu que nous avons étudié. Le fait que chaque pasteur ou prêtre nous ait donné les noms des militants les plus formés ou mieux intégrés dans le groupe, nous permet de mesurer les écarts éventuels entre l'idéal tenu par les responsables et le produit de leurs efforts de socialisation religieuse.

---

<sup>8</sup> BABBIE, *op.cit.*, p. 200.

Malgré les explications du pasteur, ou du prêtre, la majorité des individus sont arrivés aux rendez-vous angoissés par l'idée d'être interviewés pour une étude de ce genre. Même quand l'interview avait lieu dans la maison du répondant<sup>9</sup>, autour d'une tasse de café et de gâteaux, celui-ci exprimait souvent la peur de ne pas savoir comment répondre aux questions que nous poserions.

Presque sans exception, les répondants sont devenus plus détendus au fur et à mesure que se poursuivait l'interview. Ils nous ont dit leur cheminement spirituel et religieux et ce que l'idée de vivre en chrétien signifie pour eux. Ils ont exprimé leurs difficultés et frustrations, en tant que chrétiens, avec le monde qui les entoure. Ils ont également explicité l'engagement qu'ils estiment que les chrétiens devraient avoir dans la société actuelle, et précisé comment les chrétiens devraient réagir devant ceux qui ne partagent pas leurs croyances ou moralité. Ces personnes nous ont également fait part de ce qu'elles perdraient si un jour elles perdaient la foi, ainsi que ce qu'elles font pour résoudre leurs incertitudes lorsqu'elles vivent une période de doute. Finalement, elles nous ont parlé de leurs rapports actuels avec l'Église. Lorsque nous sommes arrivés à la fin de notre guide d'interview, et que nous avons posé la dernière question, nos répondants avaient parfois l'impression d'être devenus nos amis et souvent ils nous ont invités à revenir les voir.

### **7.3.1 L'accumulation et l'analyse des données**

Les interviews ont été enregistrées sur cassette, puis transcrites mot pour mot afin que la description des expériences de chaque personne interviewée soit disponible pour être analysée. Nous n'avons ni résumé les réponses à nos questions, ni paraphrasé, ni corrigé les fautes de grammaire. Nous avons transcrit la réponse verbale exacte. Nous y avons noté les choses que les personnes interviewées ont soulignées à travers leur façon de prononcer les mots, par leurs hésitations, par leurs rires, ainsi que par leur communication non linguistique. Les transcriptions des interviews ont également été éditées pour assurer l'anonymat des participants, tout en veillant à ce que le sens de leurs réponses soit préservé.

Notre analyse des données se fonde sur l'idée que ce sont les ressemblances et les dissimilitudes dans les témoignages qui révèlent le mieux les distinctions dans les perceptions chrétiennes de la réalité. Dans le processus d'interviewer les participants nous avons pu nous rendre compte des éléments de réponse à nos

---

<sup>9</sup> Parfois l'interview avait lieu dans une pièce de l'église, mais bien plus souvent on se retrouvait dans les maisons.

questions qui semblent être largement partagés, et d'autres où il y a une grande disparité. C'est dans l'analyse de ces similitudes et dissemblances que nous pensons pouvoir développer un échafaudage conceptuel nous permettant d'affiner le profil des deux visions du monde que nous avons fait dans la première partie de notre étude.

### **7.3.2 Forces et faiblesses de cette recherche**

Cette étude reflète les forces et les faiblesses de notre méthode de recherche sociologique. Sa richesse réside dans le fait qu'elle regroupe et analyse beaucoup d'informations de source, à partir du vécu réel, des chrétiens se trouvant en milieu protestant évangélique ou catholique français. Le fait d'analyser le témoignage des membres de ces deux traditions chrétiennes de façon synoptique nous permet de mieux saisir leurs différences de perception. Cependant, nous avons fait le choix d'attendre nos conclusions générales pour faire une comparaison un peu systématique entre ces deux univers religieux. Nous avons fait ce choix afin de ne pas encombrer la lecture de la logique interne de chacune de ces visions du monde en les mettant trop rapidement dans un dialogue polémique.

Vu la complexité de l'étude des éléments constitutifs d'une vision du monde et l'extrême complexité des contours du protestantisme évangélique et du catholicisme, les témoignages des membres des groupes, objet de notre étude, ne sont pas représentatifs de tous les membres de ces traditions chrétiennes en France. De telles Églises et groupes religieux sont fiers de leur indépendance les uns par rapport aux autres. De plus, presque n'importe quelle pratique d'un groupe sera faite différemment ailleurs. Cependant, en dépit de cette indépendance, la vision du monde des membres de ces familles chrétiennes montre des similitudes remarquables. Pour cette raison nous estimons que, malgré le nombre restreint de groupes participant à notre étude, l'analyse des dynamiques qu'ils incorporent nous permettra de mieux comprendre la perception de la réalité de l'ensemble des membres de ces traditions chrétiennes en France.

Nous avons promis à nos interlocuteurs de faire une analyse de leurs expériences et milieux religieux qui sera juste et équitable. Là où nous décrivons leurs idées et expériences, nous souhaitons qu'ils la trouvent ainsi. Là où nous employons les catégories de la sociologie, nous n'attendons pas qu'ils acceptent complètement notre explication. Cependant, nous pensons que les individus et groupes qui ont participé à notre étude vont pouvoir tirer un profit pratique de notre travail.

## 7.4 Présentation des groupes protestants évangéliques participant à notre recherche

Deux des Églises participant à notre recherche sont de tendance évangélique fondamentaliste. À l'autre bout du spectre de l'ensemble des groupes appartenant à la mouvance évangélique en France, il y a les Navigateurs qui ne cherchent pas à fonder des Églises, et le groupe de *World Partners* France qui a choisi de réinsérer leurs convertis dans le monde catholique dont ils sont issus. Les quatre autres groupes que nous avons étudiés se situent entre ces deux pôles. Voici, en ordre alphabétique, une présentation des huit groupes participant à notre recherche.

### 7.4.1 Présentation du Centre Évangélique Protestant de Montmélian

Cette petite Église, qui a pour pasteur un Français issu du monde protestant réformé, fonctionne de façon très collégiale avec un groupe d'anciens qui assument à tour de rôle la présidence du culte et la prédication. Cet aspect collégial de la pratique pastorale est tellement important qu'il entre dans la définition que certains membres de cette Église donnent d'une Église protestante évangélique. De plus, ce partage de la responsabilité pastorale est considéré par ceux que nous avons rencontrés comme un des bénéfices qu'ils tirent de leur participation à la vie de cette Église. Nous citons les propos à ce sujet d'une de ces personnes : « *On y donne, alors c'est enrichissant parce que soi-même on se prépare. Si l'Église ne permettait pas ça, je n'aurais pas ce plaisir* ». L'importance de la formation des laïcs est illustrée par le pasteur (qui a une formation professionnelle de mécanicien et d'infirmier) et qui est lui-même le produit d'une instruction pastorale, biblique et théologique qu'il explique de la façon suivante :

*On était fidèle aux études bibliques, aux cultes. Et puis ça a progressé. Et puis après, on a eu des cours de formation pour responsables. Donc, on a suivi un peu ce processus. Et puis, petit à petit, c'est la conviction de faire une école biblique pour aller encore un petit peu plus loin. Il y avait aussi des cours de formation, à l'église, à un niveau plus régional fait par les profs des instituts. Et donc, j'ai suivi ce processus-là qui a duré sept ans. Et après c'était l'institut (de Nogent). Ça m'intéressait de faire les trois ans d'un institut.*

Ce pasteur qui est maintenant partiellement rémunéré par l'Église précise qu'il est entré dans ce rôle parce qu'il avait la conviction quand il était jeune adolescent qu'il serait pasteur un jour. Mais c'est lorsque certains fidèles de cette communauté commençaient à lui dire : « On te verrait bien pasteur », et que sa femme l'encourageait à se former qu'il voyait un « feu vert du Seigneur ».



Les membres de cette Église<sup>10</sup> n'ont pas un lieu permanent qui leur appartienne pour se réunir. Le dimanche matin ils se retrouvent dans deux petites salles vétustes, mais propres, situées au cœur du centre « la Savoyarde », un bâtiment appartenant à la municipalité. L'accueil des jeunes enfants a lieu dans une de ces salles, l'autre sert de lieu de culte<sup>11</sup>.

Les gens s'accueillent chaleureusement au fur et à mesure qu'ils pénètrent dans la salle étroite où a lieu le culte. Il y a cinq ou six rangées d'une huitaine de chaises chacune, alignées face à une table, un écran où sont projetées les paroles des chants et cantiques par retro-projecteur, et un chœur de quatre voix accompagné d'une guitare. Une petite fenêtre éclaire faiblement le devant de la salle.

Le culte commence par un temps de chants dont les paroles s'harmonisent avec les lectures de textes bibliques dont ils sont entre coupés. Dans cette Église, on appelle ce temps qui dure une bonne demi-heure « la présidence »<sup>12</sup>. Un des membres de l'assemblée que nous avons interrogé nous a dit que plusieurs hommes de l'assemblée assurent, à tour de rôle, cette présidence. Il s'agit du pasteur, bien sûr, mais aussi des laïcs qui bénéficient d'une grande liberté quant au choix des textes et des cantiques.

Le temps de la présidence se déroule dans le calme. Tout le monde chante les cantiques et écoute attentivement les textes bibliques qui sont lus. Les fidèles ne s'excitent pas, mais dégagent une sorte de bien-être paisible. Le style de l'adoration est plutôt conservateur et traditionnel. Mais il y a aussi de la créativité et une sorte de spontanéité programmée. Par exemple, de temps en temps, l'homme qui assure la présidence, (ce matin, il s'agit du pasteur), illustre le sens des textes de façon concrète. À un moment donné, par exemple, il a fait distribuer à tous un cure-dent. Puis, en questionnant les fidèles au sujet de l'importance des cure-dents, il expliqua comment les croyants doivent détecter et souligner le bon côté des autres pour illustrer Matthieu 7 verset 1. Après d'autres chants et lectures de la Bible le pasteur, pour illustrer Romains 8 verset 28, a également fait distribuer des élastiques afin de rappeler aux fidèles qu'ils doivent être flexibles, que tout ne se passe pas toujours dans la vie comme nous le souhaitons, que les

---

<sup>10</sup> Ils sont 11 hommes, 18 femmes et 25 enfants et adolescents dans cette Église. Il y a en moyenne, 25 adultes au culte. Le moyen d'âge des adultes est environ 40 ans.

<sup>11</sup> Il y a trois écoles de dimanche, un groupe de préadolescents et un groupe d'adolescents.

<sup>12</sup> Le pasteur précise la nature de la présidence en disant : « *Le but de la présidence est de louer le Seigneur et de le remercier de nous faire ressembler à Lui. C'est de s'émerveiller de ce que Dieu est et de ce qu'il fait* ».

choix ne sont pas toujours ceux que nous aimerions faire et que parfois les événements prennent des tournures surprenantes.

Il y a aussi des prières pendant ce temps de présidence. Parfois c'est celui qui préside qui exprime la prière de l'assemblée, et de temps en temps il y a des prières spontanées des fidèles.

Ensuite il y a la prédication pendant une quarantaine de minutes. Comme pour la présidence, le sermon est donné à tour de rôle par une poignée d'hommes de l'Église et non pas uniquement par le pasteur.

Après la prédication, un chant, et quelques annonces, l'assemblée se disperse lentement. Bon nombre des fidèles restent pour commencer à apprendre ensemble les chants qu'ils chanteront lors de la fête de Noël que l'Église organise pour la communauté environnante dans deux mois. Puis, quelques personnes remettent la salle dans son état d'avant culte. Tout le monde semble prendre son temps. Il y a plusieurs groupes de quatre ou cinq personnes qui discutent entre elles. Nous avons l'impression que ces gens se connaissent bien et aiment être ensemble.

Nous avons remarqué que le Centre Évangélique Protestant de Montmélian est composé surtout de couples mariés et leurs enfants. Il y a un léger déséquilibre entre le nombre d'hommes et de femmes à l'avantage de ces dernières<sup>13</sup>. Seulement 37 % des membres de cette Église ayant répondu à notre questionnaire, ont fait les études supérieures (comparé à 53 % pour l'ensemble de nos répondants). Nous remarquons également qu'il y a un nombre important de ces croyants qui sont ouvriers, employés, ou maîtresses de maison. Tous nos répondants, sauf un qui n'avait pas d'arrière-plan religieux, sont issus de familles catholiques. Une seule personne avait un père croyant et très pratiquant, et la grande majorité (75 %) affirment que leur mère était peut-être croyante, mais qu'elle ne pratiquait pas régulièrement sa religion.

#### **7.4.2 Présentation de l'Église Évangélique Baptiste de La Ciotat et sa région**

Cette petite Église baptiste a pour pasteur un américain qui est missionnaire en France depuis 1965. Avant de venir en France ce missionnaire a été formé dans un institut biblique baptiste à New York pendant

---

<sup>13</sup> Ils sont 11 hommes, 18 femmes et 25 enfants et adolescents dans cette Église. Il y a, en moyenne, 25 adultes au culte. Le moyen d'âge des adultes est environ 40 ans.

quatre ans. Le pasteur explique le sens qu'il donne au nom de l'Église en disant : « *Etre baptiste, c'est quoi ? C'est un mouvement de gens surtout qui baptisent les gens une fois qu'ils sont 'sauvés'. Ce sont également des gens qui s'attachent fortement à la Bible, source de foi et de pratique (religieuse)* ». Et il ajoute, « *'évangélique', pour nous veut dire : les gens qui sont fortement attachés à l'Évangile. Donc, à une foi personnelle en Jésus-Christ, et à la foi personnelle dans le salut de Jésus-Christ par la croyance en lui sans les œuvres* ».

À l'Église Évangélique Baptiste de La Ciotat, il y avait une assistance au culte le dimanche matin d'à-peu-près seize adultes quand nous les avons rencontrés. Il y avait quelques cinq ou six enfants. L'Église a été officiellement créée il y a une dizaine d'années, mais le missionnaire et sa femme sont présents à La Ciotat depuis seize ans. Ils avaient commencé le culte dans leur maison avec un groupe qui se réunissait une fois toutes les deux semaines. Et, puis, ils ont commencé à célébrer le culte chaque semaine.

Cette communauté de fidèles protestants évangéliques soutient que la Bible est la charte sur laquelle repose l'Église. Puisque Dieu a choisi de se révéler dans l'Écriture, raisonnent ces croyants, c'est que le document écrit a, par nature, le privilège de rester inaltérable, invariable. C'est pour cette raison qu'ils prennent l'Écriture sainte, la Parole de Dieu, pour leur seule autorité : « *Ça veut dire pour moi* », dit le pasteur de cette Église, « *que notre adhérence est à la Bible. Et nous essayons d'utiliser la Bible comme notre point de référence, comme notre autorité. Disons notre "suprême" autorité* ». Ces protestants évangéliques soulignent la simplicité de l'enseignement biblique face à la théologie qui, selon leur perspective, donne aux mots grâce, foi, justification et sanctification des sens beaucoup plus compliqués. Ils croient que ceux qui portent le nom de « chrétien » doivent revenir à cette sobriété, à cette pureté des origines. Ils proclament que l'homme devient juste aux yeux de Dieu par la foi en l'œuvre expiatoire accomplie par Jésus-Christ et que la Bible est la règle de tous les actes du chrétien. Pour cette raison ils enseignent que tout chrétien doit étudier la Bible et l'interpréter avec le secours surnaturel de l'Esprit Saint. Le pasteur de cette communauté maintient que chaque croyant est responsable devant Dieu de sa propre vie et que « *devant Dieu* » il n'a que deux choix, « *plaire à Dieu ou plaire à moi* ». « *Donc* », dit-il, « *on va à contre courant. Contre ce que ce monde est en train de faire et en train de vivre. Nous allons en contre courant de cela. Donc vous-même, vous pouvez déterminer ces choses-là en lisant la Bible. La Bible nous donne les images de ce qu'il faut abandonner* ».

### 7.4.3 Présentation de l'Église Évangélique des Frères de Grand Lyon<sup>14</sup>

Dans l'annexe historique de son « document officiel »<sup>15</sup>, l'Église Évangélique des Frères de Grand Lyon résume ainsi la place des « Églises des Frères » dans la mouvance protestante : « Née dans une période de persécution et de grande confusion doctrinale<sup>16</sup>, l'Église Évangélique des Frères fut modelée au travers de trois siècles d'existence par une décision prise dès ses origines, celle de considérer la Bible comme l'unique référence pour toute question de foi et de pratique de la vie chrétienne ». Ce choix s'exprime dans le slogan qu'ils ont adopté dans les années 1880 : « La Bible, toute la Bible et rien que la Bible ».

Le 1 août 1990, l'Église débute ses rencontres à Villeurbanne dans un local loué rue Pierre-Louis Bernaix, et comprend une quarantaine de membres. Le 17 novembre 1991, Florent VARAK est consacré pasteur de l'Église. Le 1 août 1996, l'Église déménage 32 petite rue Pasteur à Villeurbanne et comprend près de 60 membres. Quand nous avons rencontré les membres de cette Église, ils avaient selon le pasteur VARAK, « ...de nouveau un problème de place. Pas tous les dimanches, mais il est arrivé que nous soyons dans les 250, parfois 280, alors que la capacité maximale de ce local est 220. La moyenne, je pense, est autour des 200 ».

Perdu dans les petites ruelles de Villeurbanne, le bâtiment qui loge l'Église Évangélique des Frères serait facilement confondu avec un hangar d'usine. Entouré d'un petit champ où quelques fidèles peuvent garer leurs voitures, l'intérieur de ce bâtiment gris avec un toit en tôle, manquant de fenêtres, a été aménagé en plusieurs salles de réunion, un bureau, des toilettes, et une salle de culte.

---

<sup>14</sup> Le nom de cette Église était « Église Évangélique des Frères de Villeurbanne » lorsque nous avons mené notre étude. Elle est membre de l'Union des Eglises Evangéliques des Frères et de la Fédération Evangélique de France.

<sup>15</sup> Document daté mars 2002, p. 13.

<sup>16</sup> Le document officiel fait référence à Alexandre MACK (1679-1735) qui fut un contemporain des piétistes SPENER et FRANCKE ainsi que ZINZENDORF connu pour le mouvement missionnaire des Moraves. Selon ce document MACK fut un Allemand aisé, de souche calviniste, qui devint un « séparatiste » parce qu'il fut mécontent du formalisme de l'Église. MACK s'associa à Ernst Christoph HOCHMANN, un piétiste. « Ils firent des réunions d'évangélisation dans la vallée du Rhin. Ils étudièrent les Écritures avec un petit groupe qui grandit dans la conviction que la Bible (surtout le Nouveau Testament) devait être la seule règle de doctrine et de pratique dans l'Église » (p. 13). Le document raconte comment, « à cause du manque d'organisation de leurs assemblées et l'existence de certaines assemblées pratiquant le pédo-baptême et qui négligeaient la pratique des symboles institués par le Seigneur » (Ibid.), ils se séparèrent des Piétistes. Puis en 1708, « après l'étude des Écritures, des pratiques et des doctrines des autres groupes ils décidèrent de n'accepter que la Bible comme source d'enseignement pour la foi » (Ibid.).

La salle de culte ne présente aucun signe religieux. Il n'y a ni croix, ni bannière accrochée au mur, ni Bible exposée au regard des fidèles, ni pupitre. Les chaises, rangées en trois ou quatre sections dans le sens de la longueur de la pièce, sont tournées face à une estrade légèrement surélevée. Une demi-douzaine de musiciens, situés à côté de la plate-forme, jouent guitare, saxophone, violoncelle, et accordéon tandis que les gens entrent dans la salle. L'ambiance est détendue et familiale. Les gens se saluent, se parlent. Quelques enfants se chamaillent.

Nous sommes frappés par la jeunesse de l'assistance et par sa mixité ethnique (ce qui ne nous n'avons pas autant remarqué dans les autres Églises protestantes évangéliques que nous avons visitées). Il y a beaucoup de jeunes adultes et de jeunes familles<sup>17</sup>. Très peu de gens portent costume ou cravate, l'ambiance est plutôt aux shorts. La joie des uns et des autres est apparente ainsi que leur simplicité. Nous avons été chaleureusement accueillis par de nombreuses personnes qui ne nous connaissaient pas.

Le culte se déroule avec un temps d'accueil, suivi des chants de louange, puis un temps de prières spontanées, et finalement par un enseignement biblique qui dure une quarantaine de minutes. Nous avons été frappés pendant notre première visite par les prières spontanées dans lesquelles cinq ou six personnes ont prié pour le salut de leurs voisins, membres de famille, et amis. L'importance du témoignage personnel a également été mentionnée plusieurs fois pendant la matinée. Nous sommes partis avec une forte impression de l'engagement des fidèles de l'Église dans ce sens. Lors de notre deuxième visite nous avons remarqué le crucentrisme des propos du prédicateur, et la militance des paroles des chants de louange (développant des images de guerre spirituelle et d'engagement en vue du salut du monde).

Il s'agit aussi d'une Église qui a une confession de foi bien définie <sup>18</sup>, et qui possède des procédures de radiation d'ancien, de pasteur, de diacre « dont la vie contredit la piété » <sup>19</sup>. Les membres de cette Église se voient comme étant plus attachés aux Écritures et plus libres du « poids de la tradition » que les autres chrétiens. Ils insistent particulièrement sur le rôle central de la Bible dans l'Église et du croyant.

---

<sup>17</sup> Presque soixante-dix pour cent des personnes de cette Église ayant répondu à notre questionnaire ont obtenu leur BAC (68,4 %) et 54,8 % de ceux-ci ont fait des études universitaires. Leur âge moyen est de trente-cinq ans. Moitié hommes, moitié femmes, presque soixante pour cent parmi eux sont mariés et quasiment tous ces couples s'estiment unis dans la foi.

<sup>18</sup> Document officiel, pp. 11-12.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

Les deux dimanches où nous avons assisté au culte à l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne nous avons remarqué une ambiance mobilisatrice des membres de l'Église vers le monde qui les entoure. Même si ce monde est décrit comme étant hostile à la foi en Christ, les membres de l'Église sont exhortés par les sermons et encouragés par les chants à y porter le témoignage du Christ Sauveur et Seigneur<sup>20</sup>. Les prières des fidèles révèlent qu'ils adhèrent pleinement à cette vision des choses.

#### **7.4.4 Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire**

L'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire est un membre de France-Mission<sup>21</sup>, une association de Loi 1905 créée en 1957 qui est membre de la Fédération Évangélique de France. Située à trois ou quatre kilomètres du centre-ville, sur une route d'accès, l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire se réunit dans un bâtiment d'église tout neuf. Bâtie d'après un modèle nord-américain ou anglais, cette église confortable comporte un hall d'entrée, une grande cuisine, des toilettes, deux pièces à l'étage et une salle de réunion. Dans la salle de réunion il y a une plate-forme surélevée avec un pupitre en bois embelli d'une croix. Une deuxième croix nue orne le mur du fond, et sur le mur à côté de la plate-forme on peut lire les mots « Jésus-Christ est Seigneur » sculptés en bois. L'ensemble du décor est harmonieux et simple. Parmi la cinquantaine de personnes présentes on trouve tous les âges répartis de façon équilibrée entre hommes et femmes.

En arrivant à l'église quelques minutes avant le début du culte du dimanche nous avons observé la formation spontanée de petits groupes informels au fur et à mesure que les fidèles sont arrivés. Les groupes d'entre trois et cinq membres se parlaient, s'embrassaient, et pendant de longues minutes s'échangeaient des nouvelles avant le commencement du culte. L'atmosphère était chaleureuse et intime.

Le culte à l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire commence par un temps de chants de louange qui dure une bonne quinzaine de minutes. Accompagnés de deux guitares, ces chants simples qui

---

<sup>20</sup> Voici comment le Document officiel définit l'Église et l'évangélisation : « L'évangélisation est la proclamation de l'Évangile, mot qui veut dire “ Bonne Nouvelle ” en grec. Cette dernière est le pardon que Dieu donne à celui qui se reconnaît pécheur et qui place sa confiance en Jésus-Christ. La conversion a lieu lorsqu'une personne entre dans cette démarche et désire devenir disciple (littéralement 'apprenti') de Jésus-Christ » (p. 10).

<sup>21</sup> France-Mission représente 51 Eglises et 11 Antennes dans 28 départements métropolitains.

ont été traduits de l'Anglais, sont chantés avec beaucoup d'enthousiasme. Ce temps d'« adoration » musicale est entrecoupé par quelques lectures de textes bibliques et des prières de louange qui viennent spontanément des fidèles. La prédication dure vingt à vingt-cinq minutes, suivie toutes les semaines par la célébration de la sainte Cène. L'ambiance du culte est familiale et chaleureuse. Et la plupart des gens prennent leur temps pour quitter l'église à la fin du culte.

La « Confession de foi » de France-Mission<sup>22</sup> souligne les thèmes majeurs de la mouvance protestante évangélique : L'existence d'un seul Dieu Créateur de toutes choses ; de son Fils unique, Jésus-Christ, « venu sur terre pour faire connaître aux hommes le Père, se charger de nos offenses et de nos péchés, en souffrant comme victime et en mourant à notre place sur la croix » ; et de L'Esprit Saint, envoyé du Père et du Fils, pour convaincre les hommes de péché, de justice et de jugement en leur révélant Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur. Elle précise que le salut « fondé sur le sacrifice accompli une fois pour toutes à la croix par Jésus-Christ est accordé à tout homme qui se repent envers Dieu et croit en Jésus-Christ son Sauveur ». L'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire affirme donc l'état de péché de « l'humanité sans Dieu » et la nécessité du salut par le repentir et la foi en Jésus-Christ. Elle établit toujours une distinction entre le monde « non-régénéré » et la communauté des sauvés, entre les chrétiens par héritage et l'Église authentique composée de croyants véritablement convertis au Christ même si elle admet que l'unité de l'Église, œuvre de l'Esprit Saint, « s'étend au-delà des barrières dénominationnelles ».

La moitié des adhérents de cette Église que nous avons rencontrée s'identifie comme des protestants, et l'autre moitié tout simplement comme des chrétiens. Parfois, dans les deux cas, ils ajoutent le titre d'évangélique à leur auto-désignation religieuse. Tous estiment que leur Église est une Église évangélique. Ces croyants définissent une Église évangélique comme une « famille » qui est « fidèle à l'Évangile ». Un de nos répondants, une mère de famille de 47 ans, affirme qu'il s'agit d'une « communauté qui s'appuie sur l'Évangile pour organiser sa foi ». Une mère de deux enfants, qui travaille dans le social, estime que ce qui qualifie son Église comme une Église évangélique est le fait qu'« on se base sur l'Évangile ». « Une Église évangélique doit normalement », selon une ouvrière de 47 ans, « être plus proche de l'Évangile que les autres ». L'optique de ce groupe de croyants est résumée par les propos de cet ouvrier âgé de 41 ans :

---

<sup>22</sup> On peut consulter cette « Confession de foi » à <http://www.france-mission.org/files/content.cfm?Page MenuId=140>

*Déjà, l'Église c'est un rassemblement de gens, ce n'est pas un bâtiment. C'est un rassemblement de gens qui partagent leur foi en Jésus. Qui partagent la connaissance de la Bible et qui sont prêts à la vivre ensemble. Alors, « évangélique », eh bien forcément elle est plus tournée vers l'évangélisation et l'Évangile ! Donc, ce sont les gens qui se retrouvent pour partager l'Évangile entre eux et aussi aux autres. C'est plutôt dans ce sens-là que j'entends la chose.*

#### **7.4.5 Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est**

Logée dans un petit bâtiment qui ressemble à un pavillon dans le fond d'une zone industrielle, l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est n'est pas facile à trouver. En entrant dans le lieu de culte on a l'impression d'entrer dans un salon de maison, sauf qu'il y a plusieurs rangées de chaises tournées vers un angle de la pièce où un pianiste (avec un clavier électronique), et trois guitaristes, animent les chants<sup>23</sup>. Il n'y a ni Bible, ni croix, ni image dans la salle qui est dénudée de tout symbole religieux. Mais celle-ci est bien éclairée et plaisante, et les sièges sont confortables.

L'ambiance est détendue. Un seul homme porte une cravate et plusieurs personnes sont vêtues de jeans. Tout le monde chante les cantiques avec lesquels l'on commence le culte sans excitation ni mouvement corporel. Dans l'ensemble cette phase de louange se passe dans le calme. Il y a même une période de prière silencieuse qui dure plusieurs minutes.

Juste avant le temps d'enseignement les enfants quittent la salle avec leurs moniteurs pour participer à l'école de dimanche. Il y a une boîte qui circule dans laquelle l'on peut glisser les requêtes de prière que l'assemblée reprendra plus tard dans la matinée.

Pour la moitié des membres de cette Église que nous avons interrogés, le culte de dimanche est surtout l'occasion d'offrir avec d'autres frères et sœurs leur louange à Dieu, et une opportunité de recevoir les enseignements. Par exemple, un enseignant de 44 ans affirme que le but du culte est principalement de « *rencontrer Dieu ensemble* ». Pour l'autre moitié de ces croyants, le culte sert avant tout à se rencontrer entre frères et sœurs. « *Personnellement c'est nécessaire, parce que premièrement c'est un moment de*

---

<sup>23</sup> L'Église Protestante Évangélique de Dijon Est possède un local d'une capacité d'accueil (places assises) d'environ 120 personnes. Elle dispose de 3 salles indépendantes pour les différents groupes d'enfants (une garderie de 0-6 ans ; une salle de classe pour les 6-11 ans ; une salle pour les 12-17 ans). Le local est très lumineux (nombreuses fenêtres) et relativement chaleureux (coin bar et une bibliothèque avec de nombreux ouvrages). Ce lieu est aussi équipé d'une cuisine, de tables et de tout le nécessaire pour organiser des repas. Enfin, il dispose d'une bonne sonorisation (ampli + enceinte + synthétiseur) et de matériel de projection (rétroprojecteur).



*communion fraternelle, de retrouvailles et de communion. Un moment où l'on peut se ressourcer », explique un Préparateur de concerts au conservatoire, âgé de 28 ans. « On dit souvent qu'il ne faut pas venir au culte seulement pour boire, mais qu'il faut donner aussi », poursuit-il. « Mais n'empêche que personnellement j'y vais surtout pour recevoir des uns et des autres. Et j'espère qu'une ou deux personnes, au moins, y reçoivent mon amitié. Au moins ça. Mais, effectivement, le culte, c'est un moment qui me fait du bien ». « Je pense qu'il est important de régulièrement se retrouver pour un culte avec des chrétiens. Simplement pour se remémorer qu'on n'est pas tout seul dans la foi », témoigne un étudiant, âgé de 25 ans. « Partager nos problèmes, partager l'adoration de Dieu, et cette aspiration qu'ont les chrétiens à vivre de telle manière ». « Et puis », explique-t-il, « il y a quand même le fait que les Églises évangéliques sont comme une famille. Et dans quelle famille est-ce qu'on ne se retrouve pas une fois par semaine pour manger ensemble et faire des choses ensemble ? »*

On remarque que l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est est une Église jeune : l'âge moyen est de 28 ans. Il est évident que le ministère parmi les étudiants amène une population jeune. On remarque également que l'assemblée est majoritairement féminine ( 57 %) et constituée de 64 % de couples mariés. Il n'y a pas, ou très peu de personnes divorcées.

L'Église Protestante Évangélique de Dijon Est est fréquentée par une population anglo-saxonne qui représente près de 30 % des participants. Elle présente une fourchette équilibrée des niveaux socioprofessionnels : hormis les étudiants, 22,5 % sont dans l'enseignement, 12,5 % sont mères au foyer, 7,5 % travaillent dans le corps médical et le reste se partage entre une variété de professions.

Cette Église fonctionne avec deux diacres et trois anciens : deux anciens étudiants de l'Institut Biblique de Genève et un missionnaire nord-américain. Trois jeunes hommes suivent actuellement le processus pour devenir anciens (depuis Janvier 2002). La plupart des membres prennent part à un ministère dans l'Église. À souligner le taux de participation élevé pour la réunion de prière, le culte et l'entretien des locaux. Notons que seules quatre personnes sur quarante ne sont pas du tout engagées.

Les membres de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est ont le sentiment que leur Église annonce l'Évangile, accueille bien les nouveaux venus, et laisse une grande liberté d'expression à chacun. « Je crois qu'une chose importante c'est que quand on est arrivé il y a deux ans, on n'a pas regardé d'où l'on venait », témoigne une Assistante de Direction, âgée de 25 ans. « Pourquoi on est là, oui. Mais il y a un respect de

*l'autre qui est important, je crois. On ne vous regarde pas du haut en bas quand vous arrivez, comme ça vous arrive dans certaines Églises ». « C'est une Église qui lit l'Évangile, qui l'enseigne, et qui encourage les croyants à vivre une relation personnelle avec Dieu. On est très ouvert »* affirme une maîtresse de maison, âgée de 35 ans. *« Tout le monde est égal »,* poursuit-elle, *« C'est appréciable. L'enseignement y est bien aussi. On a un pasteur qui travaille bien pour combler les besoins des uns et des autres ».* *« Ce n'est pas la petite Église qui est dans son coin et qui ne fait rien pour grandir, et rien pour parler d'elle »,* affirme atteste une Enseignante, âgée de 24 ans. *« Ce n'est pas une Église avec ses petites habitudes qui ne changent jamais. On voit vraiment que c'est une Église qui bouge, qui a envie de voir quelles sont les meilleures options possibles, de quelle manière elle peut être la plus efficace dans la société, dans cette ville de Quétigny ».*

#### **7.4.6 Présentation de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche**

Entourée d'immeubles d'habitations et située sur la place centrale de la ville, l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche possède des locaux très visibles marqués par un panneau indiquant la « Maison protestante ». Ces lieux situés au rez-de-chaussée d'un immeuble sont des salles de classes utilisées pour l'école du dimanche et des petites salles de réunion. Pour le culte dominical la communauté utilise la salle communale (qui est également située sur la place centrale). Ce manque de lieu de culte permanent fait que les membres de l'Église doivent mettre en place les chaises, le système sono, etc., chaque dimanche matin, et les enlever à la fin de chaque réunion. C'est peut-être pour cette raison que la salle ne porte ni croix, ni aucun autre signe religieux.

Comme cela est le cas dans bon nombre d'Églises évangéliques le culte commence avec un temps de chants et de louanges. Les paroles des chants sont projetées par rétroprojecteur sur le mur et les chants se suivent les uns après les autres pendant une quinzaine de minutes. Animé par une poignée de musiciens, le style d'adoration est légèrement charismatique. Certaines personnes lèvent les mains, d'autres n'hésitent pas à « sauter » ou à « danser » avec la musique. Le temps d'enseignement est conséquent. Nous avons observé que pratiquement tout le monde apportait une Bible, et que quelques uns notaient ce que disait le pasteur dans son sermon.

Le pasteur, fils de Harki de 34 ans, accompagné d'un certain nombre de membres de cette Église, participe à la semaine de prière pour l'unité des chrétiens avec quelques paroisses catholiques. Notons également

que le pasteur se retrouve régulièrement avec d'autres pasteurs de la région pour un temps de partage et de prière. La réponse du pasteur à la question de savoir si les distinctions entre les familles chrétiennes sont importantes de nos jours, révèle sa mentalité œcuménique:

*De toutes les façons toute cette diversité à l'intérieur du christianisme est le fruit d'une production sociohistorique. Je veux dire, c'est là. Tu ne peux pas dire demain, « Tiens, et si on se met tous ensemble ». Il y a eu des événements politiques, historiques, et sociologiques qui ont conditionné. Ces diversités ont émergé par la force des choses. Elles se sont imposées d'elles-mêmes.*

Cette ouverture à la légitimité des autres expressions chrétiennes se manifeste également dans le fait que tous les adhérents de cette Église que nous avons interviewés ne s'identifient religieusement ni comme des évangéliques, ni comme des protestants, mais simplement comme des « chrétiens ». Un enseignant de 43 ans indique qu'éventuellement il ajouterait le qualificatif « évangélique », mais qu'il préfère le mot chrétien. Une maîtresse de maison de 41 ans explique : « *Les autres étiquettes sont secondaires pour moi. Sans être négligents, parce que je portais l'étiquette « catholique », je porterais plutôt celle « d'évangélique » actuellement, donc ce n'est pas complètement anodin. Elle est secondaire par rapport à l'étiquette chrétienne* ».

Toutes ces personnes considèrent l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche comme une Église évangélique, mais ils donnent une multitude de définitions de ce que cela veut dire. Il y en a pour qui une Église évangélique est « *une Église qui nous rapproche du cœur de Dieu* ». Pour d'autres, ce qui distingue une Église évangélique des autres Églises protestantes est « *l'intensité des rapports vécus avec Dieu* », ou « *la manière de prier* », ou « *une autre façon de fonctionner avec le pasteur et les anciens* ». Un de nos interlocuteurs a affirmé que dans une Église évangélique « *Jésus-Christ est au centre* » et « *la Parole de Dieu est vraiment prêchée dans tout son ensemble* ». Et plusieurs personnes ont affirmé qu'une Église évangélique est « *une Église qui prêche la nouvelle naissance, la conversion, la rencontre avec Jésus* ».

#### **7.4.7 Présentation des Navigateurs**

Le mouvement des Navigateurs est né de la vie de Dawson TROTMAN (1906-1956). Dans sa biographie, Betty SKINNER souligne que TROTMAN avait un énorme respect pour les promesses de Dieu et pour la puissance agissante de la Parole de Dieu. SKINNER remarque également l'attachement de ce dernier et sa dévotion inébranlable à la personne du Christ ainsi que son zèle apostolique. TROTMAN s'intéressait à

l'individu et il a créé de nombreuses méthodes pour aider les laïcs à étudier la Parole de Dieu, à prier, à témoigner de leur foi et à nourrir leur dévotion au Christ. Il évitait à tout prix la médiocrité dans sa vie de foi et il exhortait sans cesse ceux qu'il croisait à suivre le Christ sans compromission. TROTMAN préférait la praxis à la théorie. Il avait une confiance absolue dans la souveraineté et la puissance de Dieu. Il cherchait à appliquer les principes bibliques de façon très pratique dans tous les domaines de sa vie. TROTMAN soulignait que le ministère peut et doit se faire d'homme à homme, ou de personne à personne, et non pas uniquement en masse. Il voulait, toujours selon SKINNER, ranimer la pratique hébraïque qui consistait à former l'individu dans tous les aspects de sa vie, par contraste avec la discipline grecque qui visait à former le seul intellect<sup>24</sup>.

Les Navigateurs, en suivant le modèle d'action de TROTMAN, cherchent à stimuler ce qu'ils appellent « la multiplication spirituelle »<sup>25</sup>. Les Navigateurs sont convaincus qu'à long terme, c'est cette sorte de multiplication spirituelle de personne à personne qui constitue le moyen le plus efficace pour accomplir la mission dont Christ a chargé ses disciples. Les membres du mouvement des Navigateurs donnent une priorité absolue à l'expérience personnelle du Christ, et à la subjectivisation de la foi. Cette expérience personnelle est validée et soutenue dans un réseau de militants qui n'accordent que peu d'importance aux institutions et aux rites religieux. Même s'ils assistent à la messe ou au culte en moyenne deux fois par mois, la moitié des personnes que nous avons interviewées ont exprimé leur désir de ne pas se coller une étiquette religieuse. Les propos de cet ingénieur de recherche de 30 ans expriment le sentiment de ces croyants: « *Je dirai que je suis chrétien. Par contre, je n'appartiens pas à une Église. Et, en fait, je ne suis pas baptisé. Voilà, je dirai chrétien, sympathisant chrétien* ». Un cadre moyen, âgé de 43 ans et père de quatre enfants, explique de la façon suivante son identité religieuse :

*Bon, la première chose qui est importante, c'est que je m'identifie comme chrétien. C'est-à-dire, engagé à suivre Jésus. Mais je ne me colle pas une étiquette religieuse très bien définie. Parce que j'ai un arrière plan catholique. Je suis né dans une famille catholique pratiquante. Et, je me suis marié avec une évangélique qui a grandi dans une famille*

---

<sup>24</sup> Betty SKINNER, *Daws: The Story of Dawson Trotman, Founder of the Navigators*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 1974, pp. 386-387.

<sup>25</sup> À partir d'un texte de la deuxième épître de st. Paul à Timothée (2,2), les Navigateurs voient quatre générations de chrétiens : « Ce que tu as appris de moi, en présence de nombreux témoins, confie-le à des hommes fidèles qui seront eux-mêmes capables de l'enseigner encore à d'autres ». Les quatre générations qui apparaissent clairement dans ce verset sont Paul, Timothée, des « hommes fidèles » et encore « d'autres ».

*évangélique. Et maintenant on va dans une Église baptiste. Donc, je m'identifie un peu plus comme interconfessionnel, comme chrétien interconfessionnel.*

Le fait que le mouvement des Navigateurs opère principalement en milieu universitaire fait que leurs militants ont tendance à être bien éduqués. Par exemple, 85 % des personnes appartenant à ce mouvement et répondant à nos questions ont fait des études supérieures. L'âge moyen de ceux-ci est aujourd'hui quarante-deux ans. Soixante quinze pour cent de ces personnes ont expérimenté leur conversion religieuse entre 1977 et 1989 quand les missionnaires nord-américains des Navigateurs étaient encore actifs sur le sol français.

Soixante pour cent de nos répondants qui appartiennent au mouvement des Navigateurs sont issus d'une famille dont la tradition religieuse est catholique, vingt-cinq pour cent protestante, et quinze pour cent n'avaient pas d'arrière plan chrétien. Aujourd'hui plus de la moitié de ceux-ci pratiquent leur foi dans une Église protestante.

## 7.4.8 Présentation du groupe de croyants issu de l'œuvre de la *Missionary Church* en France

En 1979 un petit regroupement d'Églises évangéliques nord-américaines, la *Missionary Church*<sup>26</sup>, a envoyé ses premiers missionnaires en France. Ces envoyés étaient chargés d'annoncer l'Évangile de sorte que les Français avec qui ils étaient en contact puissent pleinement adhérer au Christ, par un choix délibéré. Ils avaient également comme but le regroupement de ceux qui se seraient convertis dans leur ministère, dans des communautés de croyants où ils trouveraient les ressources nécessaires pour grandir dans la foi chrétienne. Cependant, l'œuvre missionnaire de ce groupe se distingue de celui de la majorité des évangéliques protestants qui cherchent à convertir des catholiques et à les intégrer dans leurs propres

---

<sup>26</sup> Le président de la *Missionary Church*, le révérend John MORAN, nous fournit les statistiques suivantes sur ce groupe d'Églises nord-américaines :

À l'heure actuelle la *Missionary Church* est composée de 353 églises locales organisées et 14 autres qui sont en processus d'organisation. Ces églises (ou « paroisses ») se trouvent regroupées dans 11 districts et 4 districts que la *Missionary Church* appelle « zones missionnaires ». Parmi ces districts nous trouvons le District d'Hawaii (13 paroisses et 2 en processus d'organisation sur 4 îles), le District Ouest (42 paroisses en Californie, dans l'Arizona, le Colorado et l'Utah), le District Nord-Ouest (15 paroisses dans les états de Washington, d'Oregon et d'Idaho), le District Centre-Ouest (21 paroisses et 2 autres en processus d'organisation dans le Kansas, le Nebraska, l'Iowa, le Dakota du sud et le Missouri), le District Centre (45 paroisses et une autre en processus d'organisation dans l'Illinois, le nord de l'état d'Indiana et le Wisconsin du sud), le District Centre-Nord (63 paroisses et une autre en processus d'organisation dans le nord de l'état d'Indiana et le sud de l'état de Michigan), le District de Michigan (57 paroisses et deux autres qui sont en train de s'organiser), le District Est (24 paroisses en Pennsylvanie, dans le Maryland, le New Jersey, le New York, le Massachusetts et le Maine), le District Centre-Est (39 paroisses dans l'Ohio et le Kentucky), le District Floride (7 paroisses et une autre en processus d'organisation dans l'état de Floride), le District Puerto Rico (13 paroisses et 2 autres en processus d'organisation dans le Puerto Rico). La *Missionary Church* a également 4 Districts qui sont en train de s'organiser. L'un de ces Districts se trouve dans la région de San Antonio, un autre sur la frontière entre le Texas et le Mexique (à l'extrémité Sud-Ouest du Texas), un autre encore se situe dans les environs de la ville d'Atlanta et la quatrième au milieu de la côte Atlantique. Ces quatre Districts appelés « zones missionnaires » sont composés de 11 paroisses et de 3 autres qui sont en train de s'organiser.

La fréquentation du culte le dimanche matin dans toutes ces églises (« paroisses ») est en moyenne un peu plus de 50,000 ; ce qui représente à peu près 136 personnes par paroisse (si nous incluons dans notre calcul celles qui sont en train d'être organisées). Le dimanche de Pâques cette année, l'assistance au culte dans l'ensemble des églises locales de la *Missionary Church* était légèrement supérieur à 80,000. La *Missionary Church* a un total de 568 ministres ordonnés du culte qui sont actuellement en activité et 170 autres qui sont à la retraite. Ajoutées à ceux-là il y a 126 autres personnes qui, ayant été reconnues par la *Missionary Church* dans leur fonction de ministres de l'Évangile, travaillent pour d'autres dénominations ou mouvements chrétiens.

communautés protestantes, car les évangéliques nord-américains œuvrant entre 1979 et 1998 pour la *Missionary Church* en France, en sont venus à viser la recatholicisation des Français qui se trouvaient en marge de l'Église catholique. Par rapport à d'autres mouvements évangéliques d'origine protestante, cette entreprise de recatholicisation est assez insolite.

Les envoyés de la *Missionary Church* se sont installés à Hérouville Saint Clair, la seconde ville du Calvados avec 25 000 habitants. Cette ville est située dans l'agglomération caennaise, (environ 200 000 habitants dans les 18 communes du District) et, une aire urbaine élargie qui compte 204 communes, soit 346 000 habitants. Il s'agit d'un « très grand Caen où 40 % des résidents se rendent quotidiennement dans la ville centre ou son immédiate périphérie », explique Stéphane DELAVELLE, Directeur adjoint de l'INSEE de Basse-Normandie.

*Grande ville universitaire, Caen se caractérise par une population jeune et une vie sociale animée, facilitée par la proximité des services et la densité des activités associatives. Les membres du groupe formé par les missionnaires de la Missionary Church sont représentatifs de la démographie caennaise en ce qu'ils ont indiqué que leur expérience de la conversion a eu lieu lorsqu'ils étaient relativement jeunes. C'est-à-dire entre les âges de quinze et trente ans.*

Qui sont ces convertis recatholicisés par les envoyés de la *Missionary Church* ? Et d'où viennent-ils ? Quinze pour cent seulement de ceux-ci ont grandi dans une ville aussi importante que celle de Caen. Les autres sont venus de la campagne et sont issus des familles qui comptaient en moyenne quatre enfants. Bon nombre parmi eux ont rencontré les missionnaires évangéliques nord-américains lors de leur montée de la campagne pour suivre les études universitaires à Caen. D'autres étaient des jeunes ménages qui étaient en train de s'installer dans la vie caennaise. Il s'agit donc d'une population en mouvement. Mais non pas une population de jeunes qui étaient en train de fuir leur milieu familial. Car soixante dix huit pour cent de ces personnes indiquent que l'atmosphère familiale pendant leur jeunesse était bon, et leurs réponses au questionnaire indiquent qu'elles continuent à maintenir de bons rapports avec leurs familles respectives.

Plus de la moitié de ces personnes (62 %) ont fait des études au moins jusqu'au bac. Un tiers des membres de ce groupe évangélique sont des ouvriers ou des employés, un cinquième sont des fonctionnaires, un autre cinquième des cadres, et douze pour cent parmi eux exercent une profession libérale. Il y a une seule femme au foyer et quelques personnes à la retraite.

Aujourd'hui quatre vingt pour cent de ces personnes sont mariées, et pour plus de la moitié d'entre elles ça fait plus de dix ans qu'elles vivent maritalement. Quatre vingt treize pour cent (93 %) des membres de ce groupe de croyants évangéliques indiquent qu'ils sont aujourd'hui unis avec leur conjoint dans la foi chrétienne. Ceci en dépit du fait qu'avant d'être mariés la majorité de ceux-ci ne pratiquaient qu'occasionnellement ou pas du tout leur foi comme le montre le graphique ci-dessus.

Quant à leur arrière plan religieux, toutes ces personnes indiquent qu'elles sont issues de l'Église catholique. Même si la moitié d'entre elles estiment que leur père était soit non-croyant soit croyant non pratiquant. Il en allait un peu différemment en ce qui concerne leurs mères dont vingt-cinq pour cent pratiquaient occasionnellement leur foi et vingt-trois pour cent étaient des croyantes très pratiquantes. Malgré ce bilan mitigé en ce qui concerne la pratique religieuse, deux tiers de ce groupe de répondants estiment que l'enseignement religieux qu'ils ont reçu de leurs parents a joué un rôle plutôt important dans leur décision d'adhérer au Christ.

## **7.5 Conclusions**

Nous nous estimons maintenant en mesure de faire un certain nombre d'observations au sujet des milieux protestants évangéliques français que nous avons examinés. Commençons par souligner le fait que la taille de ces communautés varie entre une poignée de personnes (l'Église Baptiste de La Ciotat et sa région), à un peu plus de deux cents (l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne). La moitié de ces Églises compte, de façon régulière, moins de cinquante adultes au culte le dimanche matin, et un tiers de celles-ci se trouve situé dans une ville de moins de quarante mille habitants. La taille moyenne de ces congrégations est aux alentours de quarante-six personnes assistant au culte le dimanche matin.

Le nombre de participants varie selon la situation géographique. Les groupes évangéliques les plus petits se situant, en règle générale, en milieu rural ou dans les villes de taille modeste. Notons également que la moyenne d'âge des membres de ces groupes est plus élevée (50 ans) que celui des milieux évangéliques qui se trouvent dans la banlieue d'une grande ville (37 ans). Ceci s'explique, en large partie, par le fait que ces derniers ont intentionnellement opté pour un ministère auprès des étudiants universitaires.

C'est uniquement dans l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne et l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est que nous avons remarqué une grande mixité raciale et ethnique. Les autres milieux



évangéliques participant à notre étude étant largement composés de Français de souche, de race blanche. À la seule exception de l'Église Évangélique Baptiste de La Ciotat et sa région, il y a sensiblement le même nombre d'hommes que de femmes parmi les participants des groupes évangéliques que nous avons examinés. Le fait que les membres de ces groupes soient plus probablement mariés que la moyenne nationale<sup>27</sup> donne à croire que ces groupes arrivent à mettre en avant un système de valeurs leur servant de référence commune.

Si, en règle générale, en France, les ouvriers, cadres et membres des professions intellectuelles supérieures sont moins souvent religieux que les agriculteurs, commerçants, artisans et inactifs<sup>28</sup>, ceci ne semble pas être le cas pour les milieux évangéliques.

Soixante-huit pour cent des membres des groupes évangéliques que nous avons étudiés sont issus de familles de tradition catholique. Ceci correspond en gros au pourcentage des Français qui se disent catholiques (69 %). Mais vingt-deux pour cent de ces personnes ont un arrière plan protestant, ce qui est largement au-dessus de la moyenne nationale (1,7 %). Et les dix pour cent restant estiment n'avoir reçu aucune instruction religieuse dans leur famille d'origine, comparé à 20,9 % en ce qui concerne la population générale de la France. Ceci nous laisse croire que les milieux évangéliques que nous avons étudiés ont une plus grande réussite dans le recrutement de nouveaux membres parmi les familles de tradition protestante que dans d'autres secteurs de la population française<sup>29</sup>.

Nous avons noté une assez grande similitude entre les Églises évangéliques que nous avons étudiées quant au déroulement du culte. Toutes ces congrégations dépendent également d'une participation active des laïcs dans les réunions, et plus généralement, dans le fonctionnement de l'Église. Certains de ces groupes sont dirigés par les pasteurs qui sont montés des rangs des fidèles après une formation théologique, pastorale, et biblique qu'ils ont reçue sur place.

Dans les deux chapitres qui suivent nous présenterons les résultats de notre analyse des interviews des militants protestants évangéliques en France. Nous commencerons dans le chapitre huit par la formulation

---

<sup>27</sup> 72 % de nos répondants sont mariés, 19,9 % sont célibataires et 7,5 % sont divorcés ou veufs comparé à une moyenne nationale pour ces mêmes catégories en 1999 de 51 %, 35 % et 14 % (cf. MERMET [2003, p. 150]).

<sup>28</sup> Gérard MERMET, *Pour comprendre les Français : Francoscopie 2003*, Paris, Larousse 2002, p. 279.

<sup>29</sup> MERMET, *ibid.*, p. 280.

d'une typologie qui nous permettra de nuancer notre description de la façon dont les protestants évangéliques français articulent et enchaînent ensemble les éléments constitutifs de leur vision du monde. Notre attention se portera ensuite sur la vitalité relative de la foi et du témoignage de ces univers de foi et des personnes qui les constituent.

## CHAPITRE 8

# VERS UN MODELE D'ANALYSE DES VISIONS DU MONDE DES PROTESTANTS EVANGELIQUES EN FRANCE

Les Églises protestantes évangéliques que nous venons de voir sont très diverses. En cela elles sont le reflet du mouvement protestant évangélique dans son ensemble. Que l'on parle d'un kaléidoscope évangélique<sup>1</sup>, d'une mosaïque évangélique<sup>2</sup>, d'une immense nébuleuse<sup>3</sup>, ou de façon moins métaphorique, d'un courant évangélique<sup>4</sup>, ceux qui étudient « l'évangélicisme » ont du mal à exprimer sa diversité et son étendue. Car à l'intérieur de cette tradition trans-dénominationnelle il y a tant de différences ecclésiologiques, confessionnelles, théologiques, ethniques et politiques, que les chercheurs ont du mal à se mettre d'accord sur ce qu'ont en commun les membres de cette coalition. Cependant, malgré cette hétérogénéité, nous soutenons que les membres de cette tradition trans-dénominationnelle portent certains traits qui constituent une sorte de ressemblance familiale. Parmi ces traits de famille nous nous sommes longuement

---

<sup>1</sup> Timothy SMITH cité par Timothy P. WEBER WEBER, "Premillennialism and the Branches of Evangelicalism", in *The Variety of American Evangelicalism*, DAYTON Donald W., JOHNSTON Robert K., éd., Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1997, p. 12.

<sup>2</sup> Alister MCGRATH, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1995, p. 14.

<sup>3</sup> O. ROSSELET, *Évangéliques et Réformés : Unis dans la complémentarité*. Fac. De théologie de Lausanne 1996, 6. Cité par KUEN (*op. cit.*, p. 119).

<sup>4</sup> Jean BAUBEROT, *Le retour des hugenots : la vitalité protestante*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, pp. 285-299.

arrêtés dans les chapitres deux, trois et quatre de notre traité sur ceux qui touchent aux aspects professants et militants de leur religiosité : leurs compréhensions du témoignage chrétien, de la prédication, et de l'évangélisation ainsi que sur leurs prototypes de conversion. Les traits de famille qui se sont dégagés de cette étude reflètent une façon particulière de comprendre la réalité du monde à la lumière de l'œuvre salvifique du Christ. Dans ce qui suit nous proposons de confronter quelques-uns des éléments que nous venons de voir avec le témoignage des fidèles protestants évangéliques que nous avons rencontré dans le but de formuler une typologie qui nous permettra de mieux saisir l'éventail des nuances qu'apportent les communautés protestantes évangéliques à cette vision globale.

## **8.1 Introduction**

Notre analyse vise le développement d'un outil qui nous permettra d'apprécier la façon dont les groupes protestants évangéliques nuancent la vision relativement cohésive du mystère chrétien partagée par l'ensemble des membres du mouvement. Mais avant d'aborder cette analyse qui, sans la prétention d'être exhaustive, a pour ambition de situer les multiples schémas théologiques qui structurent ces univers de foi chrétienne, il est opportun de commencer par quelques remarques méthodologiques.

Nous ne pouvons pas nous étendre sur l'extrême diversité des situations et des modes de communalisation<sup>5</sup> chrétienne des communautés protestantes évangéliques en France. Nous avons déjà souligné à quel point le monde évangélique est plein de richesses constituées par des modes de pensée, des sensibilités, et des expressions religieuses appartenant à des courants religieux divers. Notre étude sera donc de nature indicative. Nous pensons pouvoir éviter, cependant, un réductionnisme et une uniformisation qui ne tiendraient pas compte de cette diversité.

D'autre part, la posture qu'a adoptée hier une communauté protestante évangélique dans sa praxis missionnaire n'est pas forcément celle qu'elle adopte aujourd'hui ou qu'elle adoptera demain. Dans leur majorité, les protestants évangéliques envisagent leur action missionnaire comme une activité religieuse ouverte à l'avenir et aux changements. Dans une société qu'ils savent en transition, leurs méthodes

---

<sup>5</sup> Terme emprunté de l'œuvre de Max WEBER qui cherchait précisément à définir les types de « communalisation religieuse » (*religiöse Vergemeinschaftung*).

missionnaires, et à moindre degré leur ecclésiologie, sont à chaque fois en jeu dans les décisions et les actions que les situations concrètes « du terrain » leur présentent.

Finalement, nous voulons caractériser spécifiquement la position collective et les orientations individuelles des membres des groupes évangéliques. Lorsque nous formulerons notre outil d'analyse, ceci visera à résumer les positionnements des communautés évangéliques en tant que collectivités. Cependant, nous reconnaissons que dans le même regroupement religieux il y a en même temps des individus ayant des orientations très différentes.

## 8.2 Deux axes majeurs

Le premier axe que nous commencerons par examiner est fait par deux façons de concevoir le chrétien et ses rapports avec Dieu. Ce que nous appellerons « la piété individualisante » et « la piété communautaire » se trouvent aux deux extrémités d'un continuum sur lequel peuvent se placer tous les protestants évangéliques en France. Nous démontrons que ces deux piétés définissent, chacune à sa façon, ce qu'est aux yeux de ceux qui possèdent une telle compréhension globale des choses, une piété<sup>6</sup> évangélique authentique. Nous appelons cet axe « l'axe spirituel ».

Le paradigme « ecclésiocentrique » et le paradigme « règnocentrique » se trouvent aux deux extrémités d'un autre continuum qui décrit la façon dont les protestants évangéliques comprennent l'œuvre de Dieu dans notre monde. Une fois encore, nous maintenons que tous les protestants évangéliques peuvent être classés quelque part sur cet axe. Nous appelons cet axe, « l'axe missiologique ».

---

<sup>6</sup> Nous employons le mot « piété » à la manière protestante évangélique pour désigner la vie de piété comme en 1 Timothée 4,7 où Paul encourage Timothée à « s'exercer à la piété ». Nous pensons que ce mot reflète bien l'impact du mouvement piétiste sur la spiritualité protestante évangélique dans son appréciation des expressions religieuses informelles et non-traditionnelles, ainsi que dans son insistance sur l'idée que l'individu doit être régénéré de l'intérieur de sorte que l'Évangile soit approprié d'une façon très personnelle. Pour une étude de l'impact du mouvement piétiste sur les protestants évangéliques voir H. RÜEGGER, *Les évangéliques : un défi pour les Églises multitudinistes*, Conférence donnée lors de la journée de formation pour prêtres et pasteurs du groupe de travail œcuménique, 30.10.1995. éd. Fédération des Églises protestantes de la Suisse Berne, 1996, p. 2 ; et Richard J. MOUW, *The Smell of Sawdust: What Evangelicals Can Learn From Their Fundamentalist Heritage*, Grand Rapids (MI), Zondervan Publishing House, 2000, p. 21.

## 8.2.1 L'axe spirituel

Louis SCHWEITZER affirme légitimement que toute l'histoire des évangéliques repose sur la dimension de l'expérience spirituelle, car pour eux « Le Dieu de la Parole est un Dieu qui agit, que l'on prie, qui répond et qui s'intéresse à notre vie »<sup>7</sup>. Cependant force est de constater que tous les protestants évangéliques français ne mettent pas l'accent sur les mêmes éléments qui composent les expériences spirituelles fondamentales. Par exemple, la dimension de l'expérience personnelle de Dieu et la dimension de l'expérience communautaire du divin se retrouvent dans toutes les spiritualités que l'on peut qualifier d'évangéliques, mais c'est dans leur articulation, la prééminence de l'une sur l'autre, que l'on peut sans doute discerner certains clivages qui vont influencer fortement les visions du monde.

### 8.2.1.1 Une piété individualisante

Nous employons le terme « piété individualisante » pour signifier la mentalité protestante évangélique qui conçoit la vie chrétienne comme étant avant tout une question d'adhésion volontaire au Christ. Tous les protestants évangéliques soulignent l'importance de l'expérience personnelle de la conversion et du salut sur l'appropriation subjective, mais la vision individualisante voit l'ensemble de la vie chrétienne comme une adhésion, un discipulat<sup>8</sup>, ou une suivance<sup>9</sup> personnelle du Christ. Encore une fois, cette « piété individualisante » qui conçoit la vie chrétienne avant tout comme une suivance du Christ (« être un disciple », « faire des disciples ») est l'une des caractéristiques de la spiritualité des protestants évangéliques contemporains. Mais elle domine plus dans certains groupes que dans d'autres. Nous l'avons rencontré, par exemple, dans les propos de ce jeune cadre, père de quatre enfants : « *Bon, la première chose qui est importante, c'est que je m'identifie comme chrétien. C'est-à-dire, engagé à suivre Jésus. Mais je ne me colle pas une étiquette religieuse très bien définie* ». Nous retrouvons cette même optique chez cet employé de 49

---

<sup>7</sup> Louis SCHWEITZER, "Typologie des spiritualités évangéliques" in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques* Vol 1., Terre Nouvelle, Cléon d'Andran, Excelsis-Vaux sur Seine, Fac. Libre de théologie évangélique, 1997, p. 136.

<sup>8</sup> Néologisme dont, à notre connaissance, Pierre WIDMER peut revendiquer la paternité (dès 1955. Voir P. WIDMER, « Ce que croient les mennonites », *Les Cahiers de Christ seul*, n°2, 1981, p. 61).

<sup>9</sup> Avec Jean-François COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, coll. Le Champ Ethique 3, Labor et Fides, 1980, p. 188 ; et Jacques BUCHOLD, Dir. *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*. Excelsis, 1998, p. 39, nous employons le néologisme de « suivance », qui selon BUCHOLD est « seul apte à rendre ce que les Évangiles entendent par *apolouthen* 'suivre' ».

ans qui affirme lui aussi : « *Je dis, donc, que je suis chrétien. J'essaye de suivre le Christ et de le prendre pour modèle, et de faire en sorte que mon espoir repose sur lui* ». Une ouvrière, mère de deux enfants exprimait la même vision de la vie chrétienne lorsqu'elle nous a déclaré : « *C'est vrai que je suis évangélique, mais je me sens plus chrétienne. J'appartiens plus à Jésus, je pense, qu'à avoir une étiquette sur le front* ». Et un étudiant âgé de 23 ans énonce une conception semblable de la vie chrétienne lorsqu'il soutient : « *Je dirai que je suis un disciple de Jésus-Christ. Parce que je ne me considère pas comme un catholique, ni comme un protestant, au risque de choquer. Mais comme un croyant qui a une relation avec son Dieu* ».

Les protestants évangéliques qui regardent la vie à travers cette perspective « individualisante », renforcée par la notion de la suivance du Christ, répondent aux questions fondamentales de la vie : Qui suis-je ? Où vais-je ? Quel est le sens de l'existence humaine ? Comment pourrais-je m'épanouir dans la vie comme dans la mort ? Avec l'idée qu'il faut qu'ils rompent avec leur passé et qu'ils trouvent une nouvelle identité en Christ. Quelques exemples suffiront pour étayer cette observation. D'abord le témoignage de cet enseignant, père de quatre enfants :

*Ah oui ! D'accord, ça m'a poussé à changer quelque chose. Tout d'abord, dans l'immédiat j'ai dû cesser de vivre en concubinage. C'est la première chose que Dieu m'a demandée. Cela m'a coûté beaucoup. Et Il m'a aidé à le faire. Ensuite, j'ai dû renoncer à un style de vie de libertin dans ma vie. Ça a été l'objet de nombreuses luttes. Et bon, je suis très heureux d'avoir accepté de suivre le Christ, et de vivre libre de toutes ces entraves qui étaient les miennes avant.*

Même si tous ceux qui partagent cette perspective du discipulat n'ont pas dû changer aussi radicalement de style de vie, quasiment tous affirment que ça leur coûte de vivre comme des chrétiens parce que : « *On décide un style de vie quand même. On décide d'essayer de ne plus pécher. On décide d'essayer au mieux de suivre le Christ. Et on décide de ne pas faire marche arrière* », (propos tenus par un fonctionnaire, âgé de 48 ans, père de trois enfants). Un cadre supérieur âgé de 39 ans témoigne que ce choix-là est des plus difficiles : « *Ça coûte ce que l'homme a le plus de mal à donner, c'est-à-dire une partie de soi-même. Le renoncement dont parle l'Évangile, ce qu'on appelle "porter sa croix", c'est ça ce que ça coûte. C'est ce qu'il est le plus difficile à donner* ». On pouvait penser, en écoutant ces personnes, qu'elles vivent cet engagement à la suite du Christ comme un fardeau, mais ce serait mal comprendre leurs propos. Quasiment tous ceux que nous venons de citer ont également exprimé leur conviction que ce choix d'un engagement radical à la

suite de Jésus-Christ est un choix de vie et de bonheur. Nous citons les propos d'une infirmière âgée de 38 ans qui expriment l'optique de ce groupe de protestants évangéliques :

*Je pense que ça m'appelle à me décentrer de moi-même. Et ça c'est vrai c'est un combat qu'on aura tout notre vie. Mais heureusement l'Esprit de Dieu nous aide dans ce combat. Mais en même temps la foi m'apporte beaucoup de bonheur... Je ne peux pas concevoir ma vie en dehors du Christ.*

Cette optique vise avant tout l'attitude du croyant face à Dieu, sa vie spirituelle, son expérience subjective de la présence divine. Nous prenons en exemple les propos d'une étudiante qui, lorsque nous lui avons demandé comment elle sait que ses croyances sont vraies et que sa foi est bien fondée, répondait :

*Je dirai par la paix que j'ai dans le cœur. Par le fait que... enfin, les réponses aux prières aussi. Dans les petites choses quotidiennes, Dieu est présent, il répond. Dans les changements qu'il fait souvent dans la vie des autres et dans la mienne, les transformations qui ne sont pas très naturelles, en fait au niveau du caractère.*

En réponse à cette même question un autre de nos répondants, un fonctionnaire âgé de 24 ans disait :

*Avant ma conversion, je n'avais jamais eu de certitude, en fait. À partir de quand je me suis convertie, j'ai eu l'impression que c'est ça qui était vrai et que rien d'autre ne pourrait être aussi vrai que ça. Même si avant j'avais eu des pseudos certitudes, en fait, en disant : « Oui, c'est comme ça qu'il faut vivre. C'est comme ça qu'il faut faire ». Je pense que le bien-être qu'on peut ressentir quand on prie, quand on donne tous ses soucis à Dieu. Se sentir bien après, ou reconforté, ou quand Dieu répond à nos prières, ça c'est une des certitudes qui ont consolidé ma foi.*

### **8.2.1.2 Une piété communautaire**

À l'autre bout du continuum qui constitue l'axe spirituel se trouve ce que nous appelons le pôle de la « piété communautaire ». Par cette expression nous voulons signifier une perception du mystère chrétien comme étant avant tout une appartenance volontaire à une communauté qui reste fidèle au Christ. Leur identité, ce qui les distingue des autres, est inextricablement liée à leur pratique communautaire. « *Je ne connais pas beaucoup de catholiques qui sont ancrés comme nous, tous les dimanches, d'aller au culte. Tous les jours de lire leur Bible, témoigner, évangéliser, tout ça. Donc, ce n'est vraiment pas la même chose* », nous a confié un chauffeur d'engins que nous citerons encore un peu plus loin. Pour ces croyants il ne s'agit pas uniquement d'être assidu au culte. Dans leur optique il est question d'une véritable appartenance à une communauté, une sorte d'appartenance familiale :

*Il y a plus cette dimension de famille. Quand on est avec un chrétien, c'est mon frère. Je ne viens pas seulement moi, puis je repars chez-moi, disons comme ce que je connaissais dans l'Église catholique. Il n'y a pas tellement de liens entre les gens après, en dehors de la*



*messe, disons. Et les gens n'étaient pas considérés comme des frères en Christ. Ils étaient considérés plutôt comme des voisins. Donc, je pense qu'il y a une dimension plus fraternelle.*

Toutes les personnes que nous plaçons à cette extrémité de notre continuum nous ont affirmés entretenir de meilleurs rapports avec certains membres de l'assemblée qu'avec les membres de leurs familles biologiques. Et seulement la moitié de ces personnes disent que les contacts et amitiés qu'elles ont eues au cours des années en dehors de l'Église ont été pour elles, en général, une expérience satisfaisante.

Conformément au mouvement protestant évangélique dans son ensemble ces croyants insistent sur le rapport personnel à Dieu, mais ils donnent à la rencontre communautaire avec Dieu, au culte, une importance plus grande que ne le font d'autres membres du mouvement. Les propos des membres d'une Église en particulière que nous avons étudiée se démarquent des autres à cet égard. Ils disent tous que la pratique dominicale est pour eux très importante :

*C'est important, j'y apprend plus de choses sur Dieu. Et Dieu m'y apporte des choses et je lui apporte des choses par la prière et des chants. Si je manque plusieurs semaines j'en suis malade. Je ne peux pas. J'ai l'impression que j'ai besoin d'aller au culte. (Femme mariée, âgée de 38 ans).*

Un membre de cette communauté explique que l'importance de ce rendez-vous hebdomadaire se trouve effectivement dans la rencontre communautaire avec Dieu :

*Je pense que c'est important de mettre de côté un moment où l'on se retrouve ensemble pour prier Dieu. Pour moi, c'est la louange communautaire à Dieu. Ce n'est pas le fait de retrouver les gens. Bon, ça c'est secondaire. On est content de se retrouver. Mais c'est la louange communautaire, l'adoration communautaire. (Travailleuse dans le sociale, âgée de 45 ans).*

Et un autre membre de la communauté, un chauffeur d'engins qualifié, âgé de 41 ans et père de trois enfants, ajoute :

*Pour moi, ça a une grande importance, à cause que moi, j'aime mon Dieu. C'est là que par exemple, je disais toujours : « Moi, mon culte personnel, c'est là que je reçois le plus de joie avec mon Dieu », pourtant je sais que c'est au culte qu'il est là. Qu'il donne sa bénédiction pour tous d'être ensemble. Il désire de nous réunir. C'est important pour moi.*

## 8.2.2 L'axe missiologique<sup>10</sup>

Au vingtième siècle, il y avait deux paradigmes missiologiques qui étaient proposés aux protestants évangéliques : le premier, celui du Royaume ou Règne de Dieu, étant largement abandonné par ces derniers en faveur du second, le paradigme ecclésiocentrique<sup>11</sup>. Le paradigme ecclésiocentrique, qui domine actuellement la pensée de bon nombre de protestants évangéliques en France, soutient que le but primaire de l'action divine et des activités missionnaires des chrétiens est l'expansion et l'extension de l'Église sur la terre. Cependant, l'autre paradigme qui avait été abandonné par les protestants évangéliques, réhabilité récemment par certains théologiens évangéliques, affirme que les chrétiens en viennent « de plus en plus à voir que le Règne ou Royaume de Dieu<sup>12</sup> dans le monde est le centre de toute œuvre missionnaire »<sup>13</sup>. Selon cette optique Dieu est à l'œuvre dans le monde par son Esprit, et les chrétiens doivent apprendre à s'aligner sur cette activité divine.

---

<sup>10</sup> Dans cette partie de notre thèse par le terme « missiologique », employé comme adjectif, nous indiquons les aspects pratiques de la réflexion sur le témoignage chrétien dans le monde.

<sup>11</sup> Pour un historique très détaillé du développement de ces deux paradigmes ainsi que leur acceptation ou refus par les membres les plus notables de la communauté protestante évangélique depuis le début du vingtième siècle et jusqu'à nos jours, voir Timothy YATES, *Christian Mission in the Twentieth Century*, New York (NY), Cambridge University Press, 1994. Voir aussi James A. SCHERER « Church, Kingdom, and *Missio Dei* », Dans *The Good News of the Kingdom : Mission Theology for the Third Millennium*, Charles VAN ENGEN, D.S. GILLILAND, P. PIERSON, éd., Maryknoll (NY), Orbis Books, 1993, p. 82-88.

<sup>12</sup> De nombreux théologiens chrétiens ont écrit des livres retraçant le thème du royaume de Dieu à travers les Écritures Saintes. Le théologien protestant évangélique, J.I. PACKER résume la nature complexe et globale du Royaume de Dieu en ces termes :

Le Royaume de Dieu existe là où le Christ règne comme roi et où la volonté révélée de Dieu est réellement exécutée. La vie du disciple fidèle est le Royaume — c'est-à-dire, le Règne du Christ — dans sa manifestation individuelle. La vie de la communauté chrétienne fidèle est le Royaume dans sa manifestation collective. La vie du mouvement chrétien fidèle est le Royaume dans une forme de manifestation exécutive dans le sens que celui-ci cherche à faire l'œuvre du Royaume par les actes d'obéissance au Christ qui expriment et qui élargissent son Règne sur les vies humaines. ("Crosscurrents Among Evangelicals", in *Evangelicals and Catholics Together : Toward a Common Mission*, COLSON Charles, éd., Dallas (TX), Word Publishing, 1995, p. 166).

<sup>13</sup> J. VERKUYL, *Contemporary Missiology : an introduction*. D. COOPER, trans. Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans. 1978, p. 203 ; voir aussi Charles VAN ENGEN, D. S. GILLILAND, and P. PIERSON, éd., *The Good News of the Kingdom*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1993, pp. 101-118 ; Ralph H. ELLIOT, *Church Growth that Counts*. Valley Forge (PA), Judson Press. 1982, pp. 69-73.

### 8.2.2.1 Le paradigme « ecclésiocentrique »

Bon nombre de théologiens et de missiologues évangéliques ont parlé de la priorité de la *plantatio ecclesiae*, intimement liée à celle du but piétiste de la conversion des individus par une foi explicite dans le Christ Jésus<sup>14</sup>. Le « paradigme ecclésiocentrique » est une hypothèse de référence, renforcée par les principes de l'Église indigène et le *Church Growth Movement*<sup>15</sup>. Celui-ci insiste sur le fait que le but de l'apostolat est la fondation des Églises locales. Les évangéliques travaillant sous l'influence de ce paradigme soulignent que l'action missionnaire doit aboutir à la formation d'une communauté chrétienne locale, qui puisse pourvoir à ses propres besoins et annoncer le salut en Jésus-Christ à l'ethnie<sup>16</sup> où elle se trouve.

Vu sous cette optique, même si Dieu travaille dans le monde par son Esprit, il opère principalement dans et à travers un peuple qui possède des contours précis : il y a une frontière bien démarquée entre « ceux de dedans » et « ceux du dehors ». Ceux qui sont dedans sont ceux qui adhèrent volontairement et sciemment à Jésus-Christ. Comme ils se voient comme l'outil de Dieu pour le salut de ceux qui les entourent, les personnes qui vivent avec ce mode de perception cherchent à atteindre « ceux de dehors » avec le message du Christ. Les propos d'une fonctionnaire âgée de 24 ans révèlent l'importance de ce composant dans la vision du monde de certains protestants évangéliques :

---

<sup>14</sup> VERKUYL, *ibid.*, pp. 176-184.

<sup>15</sup> Cette manière de voir se focalise sur la manifestation visible de l'Église et son augmentation numérique, à la fois en ce qui concerne la quantité de ses adhérents et le nombre des bâtiments d'église. Ralph WINTER et Bruce KOCH résumant ainsi le but de l'activité apostolique, vu sous l'angle de ce paradigme missiologique :

L'œuvre essentielle des missionnaires est l'instauration d'un *mouvement viable qui vise l'implantation des Églises indigènes*, et qui est capable de renouveler entièrement des familles, et de transformer totalement des sociétés. Un tel mouvement est *viable* dans la mesure où il peut grandir sans assistance de l'extérieur, et *indigène* en ce qu'il n'est pas perçu comme étant étranger à la société qu'il vise à transformer. C'est un mouvement qui continue à reproduire des fraternités inter-générationnelles capables d'évangéliser les membres du groupe où elles sont implantées. WINTER ("Finishing the Task", in *Perspectives on the World Christian Movement*, WINTER Ralph D., HAWTHORNE Steven C., éd., Pasadena (CA), William Carey Library, 1999, p. 517), notre traduction.

<sup>16</sup> Les protestants évangéliques travaillant à partir de l'hypothèse ecclésiocentrique soulignent que lorsque Jésus-Christ envoyait ses disciples pour « faire de toutes les nations » ses disciples (cf. Matthieu 28, 19), ceci voulait dire qu'ils devaient viser l'implantation de l'Église dans chaque « peuple ». Il ne s'agissait pas d'implanter l'Église dans chaque « nation » ou « état » dans le sens moderne du mot. Le mot traduit par « nation » étant celui d'*ethné* en Grec ; ce qui signifie plutôt les groupes ethniques, les groupements linguistiques, et les clans et familles qui constituent les peuples du monde.

*En fait, ça me fait de la peine de me dire : « Mais si cette personne-là ne se tourne jamais vers Dieu, là ça va être une éternité de souffrances. Alors, que ça a l'air si simple de simplement dire « Oui ». Et, c'est vrai que ça me fait de la peine. J'y pense de temps en temps. Ça me donne encore plus d'énergie pour essayer de faire ce que je peux pour parler de Dieu à ces personnes-là. Pour prier pour elles. Ce n'est pas vraiment un fardeau, mais quand j'y pense ça me donne de l'énergie, justement, pour essayer de faire quelque chose. Des fois je suis attristée, oui. Parce que je vois que mes parents, mon frère, ma sœur, ils n'ont pas encore dit oui à Dieu. Et je n'ai pas envie qu'ils aillent griller en enfer. J'ai envie qu'on passe le reste de l'éternité ensemble*

Les propos de cette jeune femme peuvent paraître excessifs. Mais ces protestants évangéliques sont convaincus que le message dont ils sont porteurs en tant que peuple de Dieu, Église, est absolument nécessaire :

*Ça m'attriste de voir qu'il y a des gens qui sont hermétiques à la voie de Dieu et qui ne correspondront pas à ce que nous allons connaître. Parce que l'enfer, c'est de vivre dans l'éternité sans Dieu. Déjà vivre sans Dieu sur cette terre, c'est une galère. Eh bien, si on enlève l'Église, si on enlève toutes les bonnes actions que fait l'Église, ça va être réellement la galère. Ça va être quelque chose d'atroce. Mais quelque part ça m'incite aussi à continuer... pour moi c'est un encouragement.*

Les protestants évangéliques opérant à partir de ce modèle conceptuel tendent à voir une discontinuité, une rupture, et une tension entre ce que Dieu est en train de faire dans, et à travers son peuple, et ce qui se passe dans le monde qui les entoure. Un fonctionnaire âgé de 44 ans exprimait cette tension en ces termes :

*Je peux dire que c'est vrai que c'est une tension entre les choses où... on a beaucoup à apporter au monde dans lequel on se trouve, à tous les niveaux, sur le plan éthique, sur le plan... mais en même temps de se garder de ne pas non plus... on influence, et il faut influencer sans se laisser influencer.*

D'autres ont un discours encore plus virulent. Le chauffeur d'engins que nous avons cité plus haut disait, par exemple, que pour lui être chrétien dans la société actuelle :

*C'est bien, et difficile. C'est bien par rapport à tous les matins je peux me lever devant mon Seigneur et lui dire « merci ». Parce que ceux qui n'ont pas le Seigneur je me demande comment ils peuvent vivre dans ce monde : sans assurance, sans protection, sans bénédiction. C'est difficile parce que le monde ne comprend pas ce que nous voulons vivre.*

Une autre personne témoigne : « Je trouve qu'avec la société, c'est dur. Les gens sont différents, ils sont méchants. Je suis différente. J'appartiens à Dieu et eux, non ». Une Assistante de Direction emploie pratiquement le même vocabulaire lorsqu'elle affirme : « C'est dur ! Alors c'est dur dans le sens où déjà on nage à contre courant. On est vraiment, sur beaucoup de points, à l'opposé des concepts du monde ».

Le « paradigme ecclésiocentrique » se fonde sur un modèle de communalisation chrétienne de type sectaire dans le sens weberien du terme. Par ceci nous voulons dire que, poussé à l'extrême, les groupes fondés sous ce paradigme se considèrent comme les seuls légitimes. Ils n'acceptent pas la légitimité des autres groupes religieux, et comme nous l'avons vu plus haut, dans leurs formes les plus excessives ils entretiennent des rapports négatifs avec la société environnante. Ceci s'explique par le fait que les milieux organisés sous le « paradigme ecclésiocentrique », à cause de la tendance de celui-ci à subordonner toute expérience religieuse des individus à l'extension et l'affermissement de l'Église locale, se trouvent condamnés à la fois à chercher à satisfaire entièrement les désirs et besoins religieux de leurs membres, et à limiter toute influence extérieure qui pourrait affaiblir leur engagement dans le groupe.

### **8.2.2.2 Le paradigme « règnocentrique »**

Pour certains protestants et catholiques, l'Église doit abandonner toute idée d'agrandissement, refusant toute forme du prosélytisme, favorisant le dialogue entre les peuples, et promouvant ce qu'on nomme les « valeurs du Royaume », comme la paix, la justice, la liberté, la fraternité — sans se soucier d'un quelconque « succès » en ce qui concerne l'adhésion à l'Église ou aux activités religieuses. Ce paradigme met délibérément l'accent sur le Royaume de Dieu et se définit comme « règnocentrique », avançant l'idée d'une Église qui vit pour le monde. Il s'agit surtout, selon ce paradigme, de découvrir le mystère de la nature de l'homme dans sa vie quotidienne, séculière, vue comme source, terreau et matière de toute rencontre religieuse. Contrairement au paradigme ecclésiocentrique qui donne une position privilégiée ou primaire aux Églises locales par rapport au monde, celui du Règne ou Royaume de Dieu conçoit l'Église dans son ensemble et les Églises particulières comme des servantes du monde<sup>17</sup>. Selon ce modèle la conversion des individus et l'expansion de l'Église deviennent accessoires, insignifiantes, voire caduques.

C'est précisément cette compréhension du Règne ou Royaume de Dieu que nous venons de décrire, rejetée par les protestants évangéliques, que ces derniers veulent éviter dans leur récupération du terme biblique. En effet, les protestants évangéliques veulent parler d'un paradigme missionnaire qui reconnaît la nécessité de la conversion des individus, l'importance de l'extension de l'Église dans un sens spirituel ou mystique, et l'œuvre de Dieu en dehors du cadre institutionnel de l'Église. Ils pensent que ce paradigme qui discerne

---

<sup>17</sup> Avery DULLES, *The Catholicity of the Church*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1987, pp. 89-102.

que les Églises locales ne sont en elles-mêmes ni leur propre fin, ni le but ultime de l'œuvre missionnaire, permet aux fidèles évangéliques de coopérer davantage avec d'autres groupes chrétiens que ne le fait le paradigme ecclésiocentrique<sup>18</sup>.

Au lieu d'être « ecclésiocentrique »<sup>19</sup>, le paradigme missiologique du Royaume ou Règne de Dieu comprend les Églises comme des communautés missionnaires des disciples de Dieu<sup>20</sup>. Cette perspective transforme complètement la façon dont le fidèle évangélique comprend ses rapports avec les chrétiens d'autres traditions ecclésiales. Le paradigme missiologique du Royaume ou Règne de Dieu lui rappelle sans cesse que les Églises locales ne trouvent ni leur identité ni leur vocation missionnaire dans leurs traditions ecclésiastiques particulières, ou dans leurs structures institutionnelles. Elles existent parce qu'elles forment dans leur ensemble, (et sans exagérer les particularités de chacune), l'unique communauté d'alliance avec Dieu, et sont destinées à être une bénédiction pour les nations<sup>21</sup>. Les propos d'un ingénieur électromécanicien âgé de 39 ans vont dans ce sens :

*Oui, je suis protestant, mais on n'est pas les seuls à détenir la vérité. Et, on commet sûrement des erreurs sur certaines choses. Moi, je pense que la diversité des Églises c'est la tour de Babel, et la tour de Babel, c'était aussi une bénédiction. C'était aussi ce qu'il y avait de meilleur pour les hommes compte tenu de ce qui se passait. Ce qui s'est passé à la tour de Babel c'était justement parce qu'à tous croyaient exactement la même chose on se prenait pour Dieu.*

---

<sup>18</sup> Charles VAN ENGEN, *Mission On The Way*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1996, p. 144 ; Howard A. SNYDER, *Liberating the Church: The Ecology of Church & Kingdom*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1983, pp. 11-36.

<sup>19</sup> J. C. HOEKENDIJK a employé le mot anglais « Churchification » pour décrire la façon dont l'évangélisation est souvent transformée en extension en nombre et en influence de l'Église sous le paradigme missiologique ecclésiocentrique (« The Evangelisation of Man in Modern Mass Society », *Ecumenical Review* 2, 1950, p. 134). Il démontrait qu'une façon de penser « Church-centric », que nous pouvons traduire par « ecclésiocentrique », s'éloignera inévitablement du but parce qu'elle gravite autour d'un « centre illégitime » :

Lorsque l'on considère les résultats, ça ne change pas grand-chose si le but de l'entreprise missionnaire est l'établissement des Églises indépendantes, la fondation d'une Église populaire ou nationale enracinée dans le terreau national, ou l'affermissement de l'Église mondiale ; dans chaque cas, partout où l'entreprise missionnaire est dominée par une conception ecclésiocentrique. C'est cette conception qui mettra en péril son existence. (cité dans W. ANDERSEN, *Towards a Theology of Mission*, London, SCM, 1955, p. 39).

<sup>20</sup> VAN ENGEN, 1991, *op.cit.*, pp. 108-110 ; DULLES *op.cit.*, pp. 204-226 ; Arthur F. GLASSER, *Kingdom and Mission*, Pasadena (CA), Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1989 ; Charles J. MELLIS, *Committed Communities: Fresh Streams for World Missions*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1976, pp. 122-123.

<sup>21</sup> VAN ENGEN, 1996, *op.cit.*, pp. 185-186.

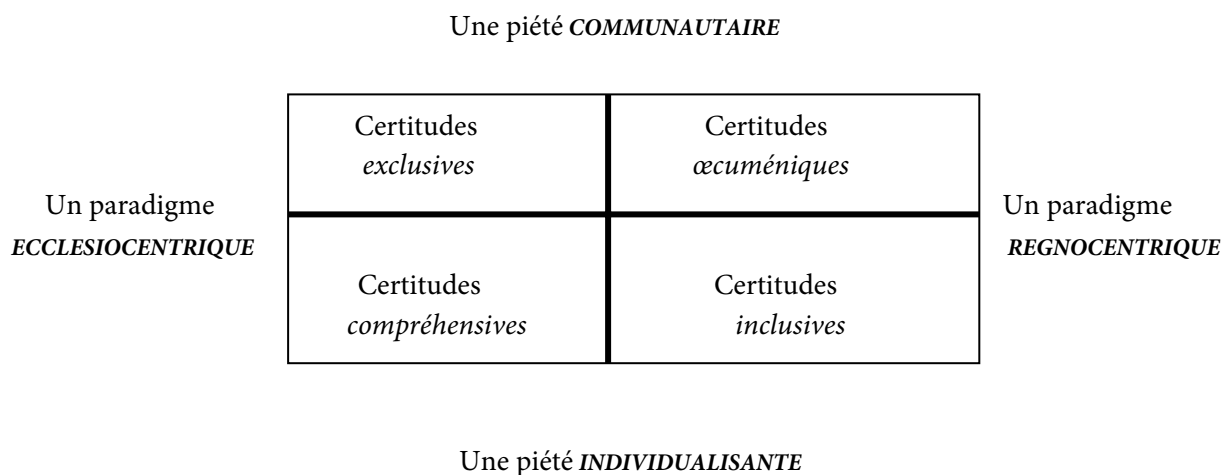
Un enseignant âgé de 43 ans affirme : « *Je pense que c'est une bonne chose qu'il y ait des Églises avec des personnalités différentes* », car, disait-il : « *Il peut y avoir des choses dans lesquelles on est uni, et d'autres sur lesquelles, bien oui, il y a des différences* ».

Les protestants évangéliques oeuvrant sous ce paradigme tendent donc à minimiser les différences entre les différentes traditions chrétiennes afin de « voir ce qui rassemble dans tout cela, se recentrer sur l'essentiel ». En même temps ils sont moins catégoriques en ce qui concerne le destin final de ceux qui n'appartiennent pas à leur Église : « *Je crois qu'on aura beaucoup de surprises là-haut* », nous a confié une retraitée âgée de 63 ans. Comme elle, les protestants évangéliques qui ont cette manière de voir portent un jugement plus nuancé que ceux qui sont dominés par une perspective ecclésiocentrique ; ils ne renvoient pas automatiquement les autres « chrétiens » dans les « ténèbres extérieures ». Ils n'ont pas la même peur du mouvement œcuménique, et certaines Églises se joignent à la semaine de prière en faveur de l'unité.

### **8.3 Un modèle d'analyse des visions du monde des protestants évangéliques en France**

Maintenant que nous avons opposé les deux paires dichotomiques de piété et d'approche missionnaire, il nous importe de les rassembler afin de former notre outil analytique. L'objectivité à laquelle nous aspirons dans notre analyse des visions du monde des protestants évangéliques, et plus loin dans notre étude des catholiques, ne peut être approchée que dans un va-et-vient entre le témoignage des acteurs et l'objet de la recherche théoriquement défini. C'est cela l'intérêt de la typification : elle permet de repérer et de faire voir, au prix d'une démarche d'abstraction à partir des faits et opinions que nous observons, le principe d'oppositions essentielles dans la structuration d'une vision chrétienne du monde.

Figure 8.1 — Modèle analytique des visions du monde des protestants évangéliques en France



Comme pour tout outil analytique, ce modèle construit à partir des axes spirituel et missionnaire possède des atouts et des faiblesses qui lui sont inhérents. L'application de ce modèle n'a pas pour but de réduire la perception du monde des protestants évangéliques français à un croquis composé de quatre quadrants, mais plutôt de rendre possible la comparaison entre leurs façons de nuancer la vision du monde qui apparaît à travers l'étude que nous avons faite de leurs documents les plus importants. Nous pensons que distinguer quatre types de configuration de la vision du monde des protestants évangéliques, c'est inévitablement souligner la force d'oppositions raisonnées sur la piété et sur l'apostolicité qui sont au cœur de leur identité. Ces deux composants dessinent, que les protestants évangéliques le veuillent ou non, qu'ils s'en réjouissent ou en prennent simplement leur parti, les contours de leur perception de la réalité, une configuration spécifique de leur façon de se comprendre et de se comporter dans le monde. Pour cette raison nous croyons que cet outil peut faire office de « lunettes conceptuelles », à travers lesquelles nous pouvons découvrir des perspectives nouvelles sur la façon dont les protestants évangéliques orientent leur vécu religieux et dressent les frontières entre eux-mêmes et leurs contemporains en France.



## 8.4 Un schéma théologique de certitudes

L'analyse des phrases, des choix linguistiques de nos répondants, révèle ce que nous appelons « un schéma théologique de certitudes ». En effet, une réflexion philologique approfondie (recherche sur forme et fonctions des mots) nous convainc qu'il n'est pas indifférent qu'au cours des 64 entretiens que nous avons eu avec ces chrétiens ils se disaient « convaincus », qu'ils parlaient de « connaître », et qu'ils affirmaient que ce à quoi ils adhèrent est « certainement vrai ». En fait, en répondant à nos questions ils parlent aussi souvent de ce qu'ils « savent » que de ce à quoi ils « croient ». Ils mentionnent la vérité soixante-seize fois et ils affirment trois cents trente fois que ce à quoi ils adhèrent est « vrai » (une moyenne de cinq fois par répondant). Le mot qui revient le plus souvent dans leurs réponses est l'adverbe « vraiment » (650 fois), qu'ils emploient comme le synonyme de « réellement », « certainement », pour exprimer leur degré d'adhésion.

Nous soutenons donc que la « schéma théologique », ou représentation interne que ces protestants évangéliques ont du monde, ce qui organise des concepts et des actions de l'individu, est fondé sur un jugement qu'ils tiennent pour vrai, et sur des rapports qu'ils estiment « réels » qui peuvent exister entre l'homme et Dieu.

### 8.4.1 Un schéma théologique de certitudes *exclusives* : ecclésiocentrique et communautaire

Les protestants évangéliques se trouvant dans ce quadrant comprennent leur tâche missionnaire comme une entreprise d'évangélisation des individus avec l'intention de faire naître une Église organisée autour de credo bien définis<sup>22</sup>. Les évangéliques qui ont une représentation interne de certitudes exclusives rejettent toute autre réalité ecclésiale que la leur qu'ils prennent comme unique dans sa fidélité à la Parole de Dieu. Seules les Églises reflétant leurs sensibilités religieuses, et les exprimant de la même façon, peuvent être considérées comme étant vraiment fidèles à l'autorévélation de Dieu pour le salut du monde. C'est-à-dire

---

<sup>22</sup> Pour une description bien détaillée de ce phénomène voir J. Edward BOON, « Will the Barriers Be Broken ? », *The Alliance Witness*, 1982, (novembre), pp. 5-19.

que, pour ces protestants évangéliques, leur Église manifeste l'unique tradition religieuse incorporant la réponse authentique à la réalité divine.

Nous avons rencontré des protestants évangéliques ayant cette représentation interne de certitudes exclusives dans l'Église Évangélique Baptiste de la Ciotat et sa région<sup>23</sup>. Cette communauté appartient à la communion évangélique des baptistes indépendants dont une des affirmations, qui figure dans la confession de foi, dit : « Nous croyons à la séparation d'avec tout mouvement qui n'accepte pas pleinement la Bible comme base suffisante de foi et de pratique, notamment les mouvements œcuméniques et charismatiques »<sup>24</sup>. Nous avons ici un exemple d'une Église qui juge les autres traditions chrétiennes selon ce qu'elle estime être la vraie doctrine.

Le schéma théologique de certitudes exclusives définit l'orthodoxie de l'individu par son appartenance religieuse. On commence par les affirmations verbales d'un certain nombre de doctrines, puis on ajoute des questions d'orthopraxie<sup>25</sup>. Les porteurs de cette représentation interne distinguent clairement entre les chrétiens et les non chrétiens. C'est-à-dire entre ceux qui se trouvent en dehors de l'Église et les autres à l'intérieur de celle-ci. De plus ils travaillent à maintenir cette distinction, car la frontière entre ces deux catégories est fondamentale pour leur identité propre. La question qui les préoccupe est donc de savoir si quelqu'un est à l'intérieur ou à l'extérieur de la « famille de Dieu »<sup>26</sup>.

De plus, ces évangéliques considèrent la conversion comme un événement dramatique et unique de franchissement de la frontière entre l'existence comme non chrétien et l'existence en tant que chrétien. Ils s'attendent à ce que tous entrent dans la communauté chrétienne par la même porte, partagent les mêmes doctrines, et se comportent de la même façon. Pareillement, ils voient l'Église comme le rassemblement

---

<sup>23</sup> Dans tous les exemples qui suivent ce sont les Églises que nous classons dans ces catégories, plutôt que les répondants individuellement. Nous ne voulons pas minimiser la pluralité qui existe sûrement à l'intérieur de ces communautés. Mais nous soutenons la thèse que chacune de ces communautés recherche une certaine homogénéité et que leur structure interne accepte rarement l'apport d'éléments étrangers. Ces Églises ne cherchent pas à rassembler tous les hommes, mais seulement ceux qui entrent dans leur façon de percevoir l'existence chrétienne.

<sup>24</sup> « Confession de foi pour la communion évangélique des baptistes indépendants », p. 28.

<sup>25</sup> Nous employons le mot « orthopraxie » pour indiquer une façon de vivre qui est conforme à la morale chrétienne et aux usages généralement admis par le milieu protestant évangélique en question.

<sup>26</sup> Paul G. HIEBERT, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1994, pp. 115-117.

uniforme et homogène des chrétiens croyant à une théologie ultime, universelle et intransigeante. Ces évangéliques estiment que toutes les autres communautés religieuses qui ne se définissent pas selon leur auto compréhension propre, ne sont pas « des nôtres » mais plutôt des « autres ». La question importante devient alors de savoir si ces communautés sont réellement chrétiennes. Pour ces protestants évangéliques, les murs entre les Églises et les communautés religieuses sont extrêmement importants parce qu'ils définissent ce qu'ils croient être la nature ultime de la réalité<sup>27</sup>.

Dans cette perspective la conversion, vue comme un changement d'appartenance communautaire, devient le moyen par lequel l'individu entre dans l'Église. Car ces évangéliques soulignent la différence radicale qu'ils perçoivent entre les communautés religieuses se disant chrétiennes. Les frontières tracées par les évangéliques entre eux et d'autres communautés chrétiennes sont faites des éléments symboliques des « rapports personnels avec Jésus-Christ », et l'obéissance à l'autorité de la Parole de Dieu. Ceux qui manquent le premier élément, ou nient le second, sont vus comme étant en dehors de l'identité « chrétienne ». Instinctivement, lorsque ces évangéliques emploient le mot « chrétien », ils veulent dire chrétien évangélique — ou une idée similaire comme « réel », « né de nouveau », ou « véritable ». Généralement tous les autres, y compris les protestants libéraux ou traditionnels, les catholiques romains, les témoins de Jehovah, les mormons, et les membres de ce qu'ils appellent le « christianisme culturel », ne sont pas ce qu'ils entendent par « chrétien » lorsqu'ils emploient ce mot. Car dans leur esprit, une frontière réelle et bien définie sépare les évangéliques en tant que chrétiens les plus fidèles de tous les autres.

Le sociologue nord-américain, Christian SMITH souligne que les évangéliques de tendance exclusive croient qu'il n'existe qu'une vérité universelle et immuable — celle-ci étant détenue par ces derniers<sup>28</sup>.

#### **8.4.2 Un schéma théologique de certitudes œcuméniques : regnocentrique et communautaire**

Les protestants évangéliques qui se trouvent fortement influencés par le paradigme missiologique du Royaume ou Règne de Dieu, et qui sont également profondément attachés à une piété communautaire

---

<sup>27</sup> Christian SMITH, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1998, p. 124.

<sup>28</sup> SMITH, *ibid.*, pp. 126-127.

sont classés dans ce quadrant de notre modèle. Les membres de ce quadrant reconnaissent que les individus d'autres traditions chrétiennes que la leur peuvent être vraiment chrétiens. De plus, à l'encontre de la position des protestants évangéliques ayant un schéma théologique de certitudes exclusives, ils sont prêts à admettre que les Églises catholiques, protestantes et orthodoxes sont également des Églises réellement chrétiennes.

Nous avons rencontré des protestants évangéliques ayant un schéma théologique de certitudes œcuméniques dans l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire. Le dimanche matin où nous avons assisté au culte, presque la moitié de l'assistance était membre d'un groupe charismatique issu d'un schisme au sein de l'Église qui a eu lieu il y a quelques années. Une ou deux fois par mois les membres de ce groupe sont invités à se joindre à l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire pour célébrer un culte en commun. Cette initiative remarquable vient du pasteur qui a également pris la décision d'organiser les temps réguliers de prière et de partage avec un prêtre, un pasteur réformé, et d'autres pasteurs indépendants qui se trouvent à Cosne.

Il est intéressant de noter que les membres de cette Église semblent partager le regard tolérant porté par leur pasteur sur les autres Églises à Cosne sur Loire. *« Quand j'ai retrouvé la foi c'était tellement facile d'accuser l'Église catholique du fait de me l'avoir fait perdre. Il faut toujours un bouc émissaire »,* dit un Fonctionnaire âgé de 52 ans. *« Après, en grandissant un peu dans la foi, j'ai eu des propos beaucoup plus mesurés »,* poursuit-il. *« Et actuellement dans cette ville, on tente de pratiquer l'œcuménisme depuis quatre ou cinq ans maintenant ».* Il explique, *« Ça s'est encore rapproché depuis un an. Depuis on a essayé, par exemple, on a fait une chorale œcuménique ».* *« Bon, moi, je pense que l'Église catholique a vraiment besoin d'être secouée. Vraiment ! »,* exclame-t-il. *« Mais je m'y sens plus à l'aise parce que je me dis qu'on a la foi dans le même sauveur. Même s'il y a des variantes. Mais dire que je suis complètement à l'aise avec eux, non ! »* *« Parce que je sais qu'il y a des choses dont il ne faut pas parler »,* dit-il. *« Il y a des sujets qu'on évite soigneusement et quand on les aborde ça risque de mal se passer ».* *« Au tout départ j'avais cru comprendre que les catholiques, c'étaient les mauvais que les évangéliques c'étaient les bons. Hélas ! »* témoigne un homme marié, âgé de 31 ans. *« Il y avait certaines personnes qui m'ont enseigné comme ça. Mais après, j'avais des expériences personnelles, des rencontres fortes. C'est-à-dire prière ensemble, rencontres chrétiennes ensemble. J'ai complètement changé d'état d'esprit ».* *« Il y a eu une époque où j'ai repoussé un peu l'Église*

*catholique parce que j'ai senti... j'avais compris que j'avais été trompé », explique un gendarme âgé de 52 ans. « Maintenant, c'est vrai, j'ai un regard plus œcuménique, un regard plus adouci, sûrement ».*

Une ouvrière de 47 ans a exprimé avec force sa conviction que son Église est vraiment une Église « plus proche de l'Évangile que les autres », tout en s'exclamant : « *Évangélique, ou protestante, je m'en fous. Je veux dire, à la limite je m'en fiche de ça. Le principal, c'est de vivre la foi. Le reste, je m'en fous !* »

Cinquante pour cent de nos répondants de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire ont affirmé qu'ils se sentent très bien dans leur Église. Pour une des personnes, c'est justement cette atmosphère de tolérance qui est appréciable : « *C'est une Église dans laquelle on se sent à l'aise. Où chacun peut vivre sa foi sans être jugé ou critiqué. Je sens vraiment la communion fraternelle que je ne sens pas forcément dans d'autres Églises* ». Cependant, quelques-uns de nos répondants expriment des réserves. Certains parlent de « tensions », d'autres d'un « enthousiasme qui n'est pas toujours au rendez-vous ». Un homme de 52 ans résume le sentiment exprimé par beaucoup d'entre eux lorsqu'il affirme :

*Je crois qu'on a toujours besoin d'améliorer les relations les uns avec les autres. C'est important, et s'il n'y a pas de bonnes relations, on ne peut pas travailler. Et, donc, c'est ce qu'il y a de plus important dans l'Église, c'est la relation qu'on peut avoir les uns avec les autres.*

Malgré les différences entre les diverses Églises chrétiennes, ces croyants évangéliques affirment qu'ils peuvent proclamer la foi apostolique exprimée dans les credo, et les dogmes de l'Église ancienne à côté des autres. Ils se donnent également la liberté de travailler ensemble pour la défense de l'héritage religieux de la chrétienté dans un contexte devenu largement sécularisé de nos jours.

Cependant, en même temps que ces protestants évangéliques reconnaissent que la frontière du Royaume de Dieu dépasse le seuil de leur propre Église, ils ne veulent pas sous estimer la distance existant entre eux et les autres chrétiens, distance mesurée par eux-mêmes en termes de divergences théologiques importantes, de différences liturgiques et de dissemblances dans les formes de gouvernement pastoral. À cause de cette disparité, ils s'efforcent de maintenir une certaine distance par rapport à d'autres Églises chrétiennes. Au lieu d'entrer dans les relations personnelles d'amitié et de confiance, ces évangéliques préfèrent des rapports et dialogues formels avec leurs interlocuteurs d'autres confessions chrétiennes.

Tout comme les protestants évangéliques ayant un schéma théologique de certitudes exclusives, ceux qui ont un schéma théologique de certitudes œcuméniques cherchent à contrôler la formation religieuse de

leurs adeptes, et si certains s'éloignent de leur tradition religieuse, ils sont perçus comme de mauvais chrétiens et non comme de vrais disciples du Christ. Les protestants évangéliques de tendance exclusive cherchent à encadrer leurs fidèles au niveau doctrinal, tandis que ceux de tendance œcuménique cherchent à encadrer les leurs au niveau de l'identité et de la fidélité à la tradition religieuse.

Ces protestants évangéliques ne veulent rien faire qui puisse être compris comme une trahison de leur héritage religieux incorporé dans leurs traditions religieuses. Ils ont parfois peur, en s'approchant trop près des autres chrétiens, de devoir minimiser outre mesure les batailles théologiques, doctrinales et ecclésiastiques livrées par leurs pères spirituels. Ils ont peur, s'ils ne maintiennent pas une certaine démarcation entre eux-mêmes et les autres, de perdre leurs traits distinctifs.

### **8.4.3 Un schéma théologique de certitudes *compréhensives* : ecclesiocentrique et individualisante**

Il existe également des protestants évangéliques qui considèrent l'Église catholique et les autres Églises présentes en France avec bienveillance. Ces gens qui ont une représentation interne de convictions théologiques que nous appelons *compréhensives* n'interdisent pas à leurs convertis de pratiquer leur foi dans d'autres contextes chrétiens, même s'ils n'approuvent pas les doctrines ou pratiques de ces Églises. Nous employons le mot « *compréhensif* » pour ce schéma théologique car ces croyants sont capables de saisir intuitivement, à travers une communion affective, spirituelle, allant parfois jusqu'à une très indulgente complicité, la nature profondément chrétienne d'autres contextes chrétiens.

Nous avons rencontré des protestants ayant un schéma théologique de certitudes *compréhensives* dans le Centre Évangélique Protestant de Montmélian. Car le pasteur n'interdit pas à ces croyants de pratiquer leur foi dans d'autres contextes chrétiens :

*Et puis, on a plusieurs Églises, eh bien, je dis qu'il y a autant de convertis chez mon voisin que chez moi. Si quelqu'un ne se sent pas bien dans l'Église où je suis responsable, parce qu'elle a un certain style, s'il veut aller dans une autre Église, qu'il aille dans une autre Église. Du moment qu'il s'épanouit. Je ne fais pas du prosélytisme dans le sens que je ne prêche pas pour mon Église. Pour qu'elle grandisse. Pour qu'elle puisse paraître — « Tu vois, nous, on a grandi pour faire telle et telle chose », non. Si quelqu'un veut aller dans une autre Église, bien, qu'il y aille. Du moment qu'il s'épanouit dans sa vie avec le Seigneur.*

Quand on demande aux fidèles de cette communauté comment ils s'identifient religieusement, ils répondent tout de suite qu'ils sont protestants. Quelques-uns ajoutent par la suite le titre d'évangélique. Mais nous avons l'impression que ce chauffeur d'engins de 41 ans, qui est membre de l'Église depuis ses débuts, exprime le sentiment de bon nombre d'entre eux : « *Le mot "évangélique"... je ne l'emploie jamais. Le mot "évangélique" n'est pas ancré en moi.* » Alors, si ces croyants s'identifient plutôt comme des protestants que comme des évangéliques, est-ce qu'ils considèrent leur Église comme une Église évangélique ? Oui ! Parce qu'ils estiment que leur Église... « *est une Église qui est tournée vers l'extérieur. C'est une Église qui va annoncer la Bonne Nouvelle, les fondements, les quatre Évangiles* ». Une formatrice sociale de 45 ans ajoute qu'il s'agit d'une « *Église qui prêche le Christ et qui prêche la conversion. C'est une Église qui prêche le retour au Seigneur et qui essaie de vivre l'enseignement de Christ* ».

Voulant approfondir ce sujet, nous avons demandé à nos interlocuteurs d'identifier ce que les évangéliques ont en commun qui les distingue des autres protestants. Ils ont répondu en affirmant que les évangéliques évangélisent tandis que les protestants réformés ne vont pas rendre public de la même façon leur engagement religieux. Une infirmière de 41 ans, mère de trois enfants, a exprimé ainsi cette différence :

*Il me semble qu'il y a ce côté public. Je pense que le protestant ne va pas cacher forcément ses convictions, mais il ne va pas être aussi militant. C'est verbal. C'est au niveau de la verbalisation. Il me semble que c'est l'évangélique qui va le plus chercher à confronter son concitoyen.*

Cette infirmière estime que la différence qui existe entre les catholiques et les évangéliques est du même ordre. Par exemple, lorsqu'elle a tenté de définir les évangéliques elle a déclaré :

*Je pense qu'il y a le désir de transmettre aux gens, enfin, d'expliquer aux gens qu'il faut une lecture de la Parole. Il y a le désir de transmettre l'Évangile d'une façon orale. Contrairement aux catholiques qui vivront leur foi d'une façon, peut-être plus cachée, l'évangélique va chercher à discuter avec la personne. Il va l'amener sur le terrain religieux, ou essayer de lui faire sentir son besoin de Dieu. Je pense que l'évangélique est plus accrocheur. Il va être plus « embêtant ».*

Les adhérents du Centre Évangélique Protestant de Montmélian disent se sentir très bien dans leur Église. Et même si certaines personnes affirment expérimenter « de gros conflits actuellement avec certains membres de l'Église », d'autres ont l'impression d'avancer : « *Moi, je suis satisfait, c'est vrai, parce qu'il y a une perspective d'avenir. Il y a une vision. Il y a des choses à faire. Donc, on avance. Il y a des convertis, il y a des baptêmes. On avance. C'est une Église qui bouge, qui progresse* ».

Les protestants évangéliques de tendance compréhensive, à l'opposé de ceux de tendance exclusive n'ont pas une hostilité rigide envers les catholiques. Ils évitent de prendre une telle position en partie parce qu'ils reconnaissent qu'en dépit de la déchristianisation, même si la majorité des Français n'a qu'un engagement minime envers l'Église catholique, ils ne sont pas prêts à la quitter. D'autre part, par opposition avec les protestants évangéliques de tendance œcuménique, ceux de tendance tolérante ne cherchent pas des rapports « officiels » de dialogue ou de reconnaissance auprès de l'Église catholique, ou des autres Églises. Par exemple, ils essaient de tout faire, avec patience et courtoisie, pour obtenir la bienveillance du curé ou de l'évêque, mais les discussions entre institutions ecclésiastiques les intéressent peu. Dans leur ensemble, ces protestants évangéliques sont caractérisés par un sentiment d'indifférence à l'égard des autres Églises.

Ils perçoivent leur action missionnaire en termes d'offre et de demande<sup>29</sup>. Ils proposent un certain cheminement spirituel et ils laissent leurs ouailles profiter de leur enseignement sans exiger qu'ils rompent avec leur Église d'origine. En même temps, parce que ces évangéliques croient fermement que la vraie Église est le regroupement volontaire des personnes régénérées, ils ont tendance à proclamer l'Évangile comme s'ils étaient les premiers à le faire en France<sup>30</sup>. Ils placent la relation personnelle avec le Christ, sous ses aspects d'expériences spirituelles et quotidiennes, au centre de leur approche missionnaire et, même s'ils cherchent à fonder des Églises évangéliques, ils minimisent le rôle des autres (qu'elles soient catholique, protestante, ou orthodoxe) avec leurs liturgies et leurs sacrements. Ces protestants évangéliques présentent la Bible comme le seul moyen de savoir avec certitude qui et quel est le Christ, ce qu'il a fait historiquement. Ils soulignent la proclamation de son œuvre comme un événement absolument unique, dont l'application à la vie individuelle est aussi un événement décisif, partageant l'avant et l'après (la conversion). La repentance se présente comme le renoncement à gouverner sa propre vie. L'Église est introduite comme l'extension du relationnel, à partir de la relation à Jésus-Christ.

D'autres dans ce quadrant prennent une position plus positive à l'égard du catholicisme et des Églises protestantes, à cause des chrétiens d'autres confessions avec qui ils entretiennent des rapports personnels, et qui témoignent du souci d'évangéliser leurs amis et voisins. Ces protestants évangéliques encouragent

---

<sup>29</sup> Voir Danièle HERVIEU-LEGER, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001, pp. 121-147.

<sup>30</sup> W. ANDERSEN ANDERSEN, *Towards a Theology of Mission*, London, SCM, 1955, p. 15.



leurs convertis à continuer à assister à la messe catholique ou au culte protestant, et en même temps à participer à leur groupe. Ils pratiquent une pastorale de l'accueil qui veut aider autant que possible. Si les évangéliques de tendance exclusive cherchent à encadrer leurs ouailles au niveau de la doctrine et ceux de la tendance œcuménique au niveau de l'identité et de la tradition religieuse, les indulgents désirent avant tout encadrer ceux avec qui ils cheminent au niveau de leur démarche spirituelle et personnelle.

#### **8.4.4 Un schéma théologique de certitudes *inclusives* : rènocentrique et individualisante**

Nous emploierons le terme inclusif pour décrire les protestants évangéliques qui, reconnaissant que le Royaume de Dieu inclut des Églises différentes, et soulignant l'importance des rapports humains dans le cheminement spirituel (piété individualisante), travaillent à établir une interdépendance plus étroite entre les communautés de l'Église et à permettre que les individus qu'ils évangélisent s'incorporent dans leur Église d'origine.

Dans son livre intitulé *Committed Communities, Fresh Streams for World Missions*, Charles MELLIS développe une perspective qui nous aidera à mieux comprendre la mentalité et les choix apostoliques des protestants évangéliques que nous appelons « inclusifs ». La thèse développée par MELLIS est que jamais dans l'histoire de l'Église tous les chrétiens n'ont activement participé au ministère d'évangélisation. Au lieu de cela, MELLIS affirme que l'évangélisation a toujours été l'affaire d'une minorité de croyants, profondément engagés et agissant au nom de la majorité. Il soutient que l'évangélisation faite par cette minorité a été la plus efficace lorsque cette dernière se trouvait soudée dans une communauté chrétienne qui, à travers les siècles, a pris des formes diverses. Ces communautés évangéliques et évangélisatrices que MELLIS appelle « sodalities » doivent composer avec les structures nourricières de l'Église diocésaine appelée « modalités » par l'auteur<sup>31</sup>. MELLIS affirme que les « sodalities » doivent maintenir leur propre vie et garder une certaine liberté d'initiative par rapport aux « modalités », en ce qui concerne leurs entreprises d'évangélisation

---

<sup>31</sup> MELLIS emprunte ces deux termes du missiologue évangélique Ralph WINTER « The Two Structures of God's Redemptive Mission » dans une intervention faite en 1973 dans le cadre de la *All Asia Mission Consultation*. (In *Perspectives on the World Christian Movement*, Pasadena [CA], William Carey Library, 1999, pp. 220-230).

MELLIS montre les moines et frères prêcheurs en exemple des « sodalités » dans le monde catholique<sup>32</sup>. Et il souligne que ces communautés évangélisatrices étaient souvent « plus tolérées qu'encouragées » par les structures diocésaines<sup>33</sup>. Dans le monde protestant, les « sodalities » sont les « sociétés volontaires » dont les origines remontent à William CAREY (1761-1834), reconnu comme le fondateur du mouvement missionnaire protestant moderne. Ce qui est important pour notre étude est le fait que MELLIS classe les mouvements évangéliques nord-américains comme *Operation Mobilization*<sup>34</sup>, *Youth With A Mission*<sup>35</sup>, *The Navigators*, *Campus Crusade for Christ*, *InterVarsity Christian Fellowship*<sup>36</sup> et quelques autres groupes parmi les « sodalities » de l'Église<sup>37</sup>.

Les protestants évangéliques que nous pouvons classer de tendance inclusive, se divisent en deux orientations différentes en ce qui concerne la pratique religieuse de leurs convertis. Tout d'abord, certains reconnaissent que leur mission consiste à encadrer leurs ouailles dans leur démarche spirituelle et religieuse de façon à ce qu'ils approfondissent leur propre héritage chrétien. Dans certains cas ces évangéliques trouvent une légitimité à la fondation d'une communauté de croyants dans une localité, au sein de laquelle leurs convertis trouvent une formation spirituelle et de l'encouragement, sans institutionnaliser cette communauté (afin que les membres de celle-ci puissent rester membres de l'Église catholique ou protestante, et travailler pour un renouveau spirituel au sein de cette Église). Dans ce cas de figure la communauté, née de l'œuvre missionnaire des évangéliques, est envisagée comme un ensemble

---

<sup>32</sup> Charles J. MELLIS, , *Committed Communities: Fresh Streams for World Missions*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1976, pp. 18-31.

<sup>33</sup> MELLIS, *ibid.*, p. 31.

<sup>34</sup> MELLIS, *op.cit.*, pp. 94-95.

<sup>35</sup> MELLIS, *op.cit.*, pp. 96-98.

<sup>36</sup> MELLIS, *op.cit.*, pp. 98-100.

<sup>37</sup> Dans leur livre intitulé *L'Église disséminée*, les pasteurs de l'Église réformée de France, Gérard DELTEIL et Paul KELLER avancent l'hypothèse que la situation actuelle de l'Église institutionnelle en France met en crise le modèle ecclésiocentrique hérité du passé. Ils reconnaissent qu'ont toujours existé, en dehors et au sein des structures paroissiales, des groupes qui, parfois, cherchent à les revitaliser. Ils y voient « autant d'acteurs d'une dynamique authentique évangélique » et estiment que « sous des formes extraordinairement variées et dans des perspectives parfois adverses, ils mettent en avant (...) le ministère des laïcs » (*L'Église disséminée*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 213). Ces auteurs semblent employer les termes « d'Église-peuple » (ce qui correspondrait à notre mot « sodalities »), et le terme d' « Église-maison » (ce qui correspondrait à notre mot « modalités ») pour signifier les deux aspects ou moments différents de l'existence ecclésiale sans pour autant les situer dans le contexte du Royaume ou Règne de Dieu.

de relations d'amitié et d'accompagnement spirituel qui reste indépendant des structures ecclésiastiques et qui transcende les distinctifs doctrinaux et pratiques religieuses des Églises. Le ministère de ces protestants évangéliques a lieu de façon discrète, de personne à personne, dans l'intimité des rapports quotidiens. Leur souci n'est pas celui de « fonder » une Église, ou de commencer un mouvement religieux, mais d'accompagner et de former des individus tout en les orientant vers l'Église dont ils dépendent historiquement et socialement.

Tout comme les autres membres de la mouvance évangélique, ces protestants distinguent les chrétiens et les non-chrétiens. Cependant cette distinction ne se fait pas pour eux sur la base de l'appartenance ecclésiale. Il s'agit, en effet, de savoir si l'individu se soumet oui ou non à la seigneurie du Christ et se met à sa suite. Ils exhortent les uns et les autres à suivre Jésus-Christ, au lieu de chercher à préserver une hypothétique pureté doctrinale ou ritualiste de l'Église.

Nous pouvons comparer la façon de concevoir la place de la religion dans cette perspective évangélique à l'image du pèlerin développée par la directrice d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Danièle HERVIEU-LEGER, dans son livre intitulé *Le pèlerin et le converti*. Dans ce livre elle emploie cette image du pèlerin pour expliquer la fluidité des parcours spirituels individuels, qui ne sont pas toujours des trajectoires d'identification religieuse. Elle souligne que cette façon contemporaine de vivre sa foi est caractérisée par la mobilité et l'association temporaire, celles-ci permettant à l'individu de produire lui-même les significations de sa propre existence :

*Précisons tout de suite que cette référence n'implique pas toujours l'adhésion complète à une doctrine religieuse, pas plus que l'incorporation effective dans une communauté, sous le contrôle d'une institution qui fixe les conditions de l'appartenance. Elle s'inscrit beaucoup plus couramment dans des opérations de bricolage qui permettent à l'individu d'ajuster ses croyances aux données de sa propre expérience. Chacun prend en charge, pour son compte personnel, la mise en forme de la référence à la lignée dans laquelle il se reconnaît. Cette « religiosité pèlerine » individuelle se caractérise donc avant tout par la fluidité des contenus de croyance qu'elle élabore, en même temps que par l'incertitude des appartenances communautaires auxquelles elle peut donner lieu<sup>38</sup>.*

Par contraste avec cette position qui cherche à accompagner les convertis dans la réintégration de leur Église, la deuxième orientation de ceux que nous classifions de tendance inclusive est exprimée par un

---

<sup>38</sup> Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 99.

missionnaire évangélique nord-américain, qui estime que c'est mieux que le missionnaire reste « neutre » en ce qui concerne la pratique religieuse :

*Notre raisonnement était fondé sur l'idée que le but de notre mission apostolique n'avait aucun rapport avec l'héritage religieux de l'individu. Si celui que nous étions en train d'évangéliser était catholique pratiquant, qu'il reste catholique. Si un autre individu était non-pratiquant, ce n'était pas grave. Ce qui nous intéressait, c'était d'aider les gens à découvrir Jésus dans la Bible, et ensuite de les aider à bâtir leur vie sur les vérités bibliques.*

Ce même missionnaire explique que leur ministère était basé sur les rapports humains et les liens amicaux, et qu'avant d'adopter une activité ils se posaient deux questions :

*Quels sont les besoins des gens que nous sommes en train de toucher et que pouvons-nous faire pour combler ces besoins ? Ép 4, 29*

*Si nous mettons en marche l'activité que nous sommes en train de considérer, comment cela sera-t-il compris par les amis non-évangélisés des membres de notre mouvement ? 1 Co 9, 19-24*

Pour les protestants évangéliques, adeptes de cette position, le dispositif culturel et les rites en général jouent un rôle insignifiant dans la transmission de la foi.

Nous avons rencontré des évangéliques ayant un schéma théologique de certitudes inclusives dans le mouvement des Navigateurs. Les Navigateurs, en suivant le modèle d'action du fondateur du mouvement, cherchent à stimuler ce qu'ils appellent « la multiplication spirituelle ». Les Navigateurs sont convaincus qu'à long terme, c'est cette sorte de multiplication spirituelle de personne à personne qui constitue le moyen le plus efficace pour accomplir la mission dont Christ a chargé ses disciples. Les membres du mouvement des Navigateurs donnent une priorité absolue à l'expérience personnelle du Christ, et à la subjectivisation de la foi. Cette expérience personnelle est validée et soutenue dans un réseau de militants qui n'accordent que peu d'importance aux institutions et aux rites religieux. Même s'ils assistent à la messe ou au culte en moyenne deux fois par mois, la moitié des personnes que nous avons interviewées ont exprimé leur désir de ne pas se coller une étiquette religieuse.

Il s'agit en fait d'une opération rigoureusement individuelle de la validation du croire. Ces protestants évangéliques, qui prônent une « liberté d'adhésion religieuse », reconnaissent l'existence d'une grande diversité de croyance et de praxis entre les disciples du Christ. Ils cherchent souvent à regrouper leurs

convertis en réseau, réunissant des individus, où sont privilégiés l'échange individuel et le compagnonnage spirituel au sein de cercles intimes d'édification mutuelle.

Pour les protestants évangéliques opérant dans ce but, la conversion ne se mesure pas en termes d'entrée dans telle ou telle Église. Pour ces chrétiens la conversion est comprise comme un changement de direction ou un retournement. Les hommes et les femmes sont en train soit de s'approcher du Christ, soit de s'en éloigner. Être chrétien veut dire se tourner vers, se diriger vers le Christ.

Cette façon de voir reconnaît l'aspect dynamique de la vie chrétienne, et affirme l'événement de la conversion comme le début d'un processus qui se déroule toute la vie. Ainsi, la conversion est vue comme un engagement précis suivi par un processus continu. Chaque choix dans la vie éloigne ou rapproche l'individu du Christ.

De première importance, pour ceux qui tiennent cette position, est le rapport entre l'individu et le Christ, et de seconde importance sont les spiritualités particulières, les rites et symboles religieux, et les positions théologiques. Tout d'abord intervient l'expérience personnelle du Christ, ensuite la compréhension des implications éthiques et religieuses de son enseignement. Dans le domaine de l'autorité ecclésiale la voix de chaque membre de la communauté est entendue, mais seuls ceux qui sont matures dans la foi discernent et jugent. L'Église n'étant pas définie par ses frontières, l'esprit d'exclusivité religieuse apparaît moins.

## **8.5 Conclusions**

Les quatre types de schémas théologiques de certitudes des protestants évangéliques, mises en lumière par cette étude, coexistent en France en produisant leurs fruits. Car, même si la tendance exclusive qui est de nature séparatiste semble bien révolue en raison des évolutions conjuguées de la société et des Églises, elle reste à l'œuvre dans les personnes qui ont été profondément marquées par elle. Cependant, il nous semble réductionniste et déraisonnable de considérer tous les protestants évangéliques en France comme tenant cette position ou développant des doctrines exaltant les sentiments d'adhésion à la véritable Église des élus. En réalité, les positions prises par les protestants évangéliques devant les réalités socio-religieuses en France sont multiples et nuancées.

Dans le chapitre suivant nous présenterons une des hypothèses de notre recherche qui postule qu'un mouvement religieux, qui unit à la fois une distance avec la culture dans laquelle il se trouve, et en même temps un engagement social intense, trouvera un terrain propice à la croissance au sein de la société française contemporaine<sup>39</sup>. Pour tester le bien-fondé de cette hypothèse, nous aurons à mesurer jusqu'à quel point les schémas théologiques de certitudes et les formes multiples de communalisation religieuse mises en œuvre par les évangéliques, sont capables de susciter des espaces sociaux autonomes, dans lesquels les Français peuvent participer à la création d'une microsociété religieuse.

À ce sujet nous avons besoin de mesurer le degré d'imperméabilité des frontières symboliques établies par chaque groupe pour se distinguer de la société environnante. Il sera important aussi pour notre réflexion de considérer la façon dont chaque milieu évangélique légitime l'identité religieuse minoritaire de ses membres par rapport à l'ensemble de la société française. Une autre considération majeure, liée à l'identité religieuse minoritaire des groupes évangéliques, est la façon dont chacun explique et gère les inévitables conflits avec la culture ambiante. Autrement dit, nous devons regarder comment pour chaque type de communalisation religieuse mis en place par les protestants évangéliques en France le fait d'être religieusement minoritaire renforce ou affaiblit la solidarité entre croyants, la mobilisation de leurs ressources, et leur capacité à retenir les nouveaux convertis.

---

<sup>39</sup> Voir C. SMITH, 1998, *op.cit.*, p. 90.

## CHAPITRE 9

# LA VITALITE DES VISIONS DU MONDE DES PROTESTANTS EVANGELIQUES EN FRANCE

Malgré les limites imposées à notre enquête, la diversité des groupes protestants évangéliques français que nous examinons reste considérable. Il y a parmi eux ceux qui partent d'une expérience spirituelle commune et ceux qui partent d'une lecture littéraliste du texte biblique. On y trouve également ceux qui échangent dans des petits groupes ainsi que dans une célébration dominicale et ceux qui ne se retrouvent que dans l'un ou l'autre de ces contextes. Nous pouvons aussi mentionner ceux qui maintiennent des liens étroits avec des évangéliques anglophones et ceux pour qui ces liens sont inexistantes ou inopérants. Puis il y a ceux qui sont guidés par un pasteur et d'autres qui sont accompagnés par des laïcs. Il y a encore ceux qui tiennent à une fidélité manifeste aux doctrines d'une tradition ecclésiale, et ceux qui professent leur « liberté » par rapport à tout héritage ecclésial. Dans le chapitre précédent nous avons formulé une typologie qui nous permet de classer les visions du monde des protestants évangéliques en France, en dépit de leur immense diversité, en croisant l'axe que constituent leurs piétés et l'axe de leurs paradigmes missiologiques. Ceci nous a permis de différencier quatre types de représentations du monde qui organisent la manière dont ces fidèles protestants évangéliques comprennent les rapports entre Dieu et les hommes.

## 9.1 Introduction

Dans ce chapitre de notre thèse nous tenterons de mettre en corrélation la typologie du chapitre précédent avec la vision du monde des protestants évangéliques qui s'est dégagée à travers l'étude de leurs textes majeurs menée dans la première moitié de notre recherche. Nous voulons voir à quel point chacun des quatre types de protestants évangéliques que nous avons identifiés nuance cette perception « officielle » de la réalité. En même temps, parce que nous sommes convaincus que la façon dont ces chrétiens perçoivent et interprètent leur monde influe sur la manière dont ils se situent dans leur milieu de vie, nous mettrons ces observations en relation avec le dynamisme relatif de leurs univers de foi. Dans ce but nous nous appuyerons sur les critères sociologiques de vitalité religieuse développés par Christian SMITH. La question à laquelle nous cherchons une réponse dans cette démarche est de savoir le point auquel les nuances apportées à la vision du monde des protestants évangéliques par leurs piétés diverses et par leurs paradigmes missiologiques influent sur leur identité, leurs comportements, et leur capacité à intégrer des nouveaux adeptes dans leurs univers de foi.

## 9.2 La vision du monde dans les textes et celles des milieux évangéliques en France

Nous procédons avec la conviction que les personnes et leurs perceptions de la réalité sont inséparables. Les gens ne peuvent rien penser, ni dire, ni faire indépendamment du cadre global de sens que composent leurs croyances et convictions fondamentales. Même si la personne est censée croire ou agir d'une certaine façon, ce sont ses valeurs et a priori les plus profondes qui donneront sens à son existence. De ce point de vue il est évident que les textes comme la *Déclaration de Wheaton*, le *Manifeste de Manille 1989*, ou la *Déclaration d'Amsterdam 2000*, ne font qu'exprimer la perception de la réalité de leurs rédacteurs. Cependant, dans la mesure où ces documents sont admis comme étant normatifs ils peuvent servir à définir les contours de la vision du monde de l'ensemble des membres du mouvement.

Cela dit, nous affirmons que cette vision commune est inconsciemment configurée par l'histoire de chaque Église ou mouvement. Et nous pensons qu'en interrogeant les militants de ces milieux protestants évangéliques nous pouvons saisir les nuances que ces derniers apportent à cette vision plus générale. Parce qu'une vision du monde est à la fois personnelle et communautaire et que la mouvance protestante



évangélique telle que nous l'avons rencontrée en France se compose de petits groupes caractérisés par des interactions personnelles suffisamment fortes et profondes pour que chacun puisse être connu par tous et entrer en relation avec eux nous pensons que nous ne trouverons pas une grande diversité d'optiques à l'intérieur de chaque milieu. Cela d'autant plus que ces milieux chrétiens n'accueillent pas facilement les perspectives et croyances divergentes.

### 9.2.1 La classification

Pour les protestants évangéliques, la nouvelle naissance et une décision personnelle de suivre Jésus-Christ sont la base essentielle de l'existence humaine. Leur vision est fondamentalement sotériologique et christocentrique. Elle catégorise la réalité par rapport à Jésus-Christ. D'un côté il y a tous ceux qui sont aliénés de Dieu, dépravés, sujets à la mort depuis leur naissance et incapables de se libérer eux-mêmes de cet état. De l'autre côté il y a ceux qui ont délibérément mis leur foi en Jésus-Christ. Tandis que ce salut est accessible à chaque membre de la race humaine, tous les hommes ne seront pas sauvés. C'est pour l'homme une possibilité tragique de rejeter et même de négliger Jésus-Christ et d'être perdu pour toujours<sup>1</sup>. Le Manifeste de Manille précise :

*Les humains sont pécheurs, et « le monde entier est au pouvoir du Malin » (I Jn 5.19), c'est pourquoi même les personnes le plus pieuses ont besoin d'être rachetées par le Christ. Rien ne nous permet donc d'affirmer que le salut peut se trouver en dehors du Christ et sans une reconnaissance explicite, par la foi, de son œuvre<sup>2</sup>.*

Les protestants évangéliques que nous avons étudiés sont presque unanimes dans leur vision de la nature humaine. Ils croient que, malgré le fait que l'homme a été créé à l'image de Dieu, les êtres humains sont pécheurs et ont besoin de la rédemption offerte par Christ. Aucun de nos répondants n'a soutenu que l'homme est foncièrement bon, et la majorité d'entre eux a affirmé que celui-ci est profondément marqué par le péché. Les réponses à la question : « Croyez-vous que tous les êtres humains seront un jour sauvés par Dieu », indiquent que quatre vingt pour cent de ces évangéliques français croient que Jésus-Christ est le seul chemin qui mène au salut.

---

<sup>1</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, « The Uniqueness of Christ in a Postmodern World and The Challenge of World Religions », Lausanne Occasional Paper No. 31, Pattaya, Thailand, September 29 to October 5, 2004, 2.1.

<sup>2</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 3.

Cependant, nous avons trouvé un certain flottement à ce sujet dans la certitude de ceux qui selon notre classification vivent sous des schémas théologiques de certitudes *œcuméniques* ou *compréhensives*.

L'incertitude au sujet du salut ou non de tous les hommes est la plus marquée dans les groupes évangéliques caractérisés par un schéma théologique de certitudes *inclusives* et qui ont laissé leurs convertis dans le milieu ecclésial où ils les ont trouvés (i.e., *World Partners France*), ou qui ne cherchent pas à les encadrer au niveau doctrinal ou ecclésial (i.e., *Les Navigateurs*). C'est dans le milieu des *Navigateurs* que nous trouvons les seules personnes affirmant le salut de tous les hommes. La première de celles-ci est un enseignant de quarante sept ans qui affirme accorder « une assez grande importance » à la pratique dominicale à la messe :

*Eh bien, quelque part oui ! C'est une question qui est en débat dans ma tête en ce moment. Mais quelque part je le souhaite aussi bien sûr. C'est parce que je le souhaite tellement. J'espère qu'il y aura une autre occasion quand même au ciel de pouvoir réentendre la voix du Christ, et que tout le monde à ce moment-là, confronté devant lui, « tout genou fléchira devant lui ». J'espère que ça se passera ainsi là-bas.*

L'autre personne qui nous a affirmé que tous les hommes seront un jour sauvés par Dieu<sup>3</sup> est un jeune Ingénieur de recherche, marié à une femme catholique très pratiquante, mais qui n'a aucun arrière plan religieux et qui décrit ses rapports actuels avec l'Église en ces termes :

*Je n'y vais pas, moi. Pour moi, le dimanche c'est un jour de repos. C'est le week-end. Mais, je comprends tout à fait que les gens aillent à l'église le dimanche. Pour moi, je sais que pour l'instant je ne peux pas. Peut-être un jour je pourrai, mais... j'en suis encore loin.*

Les deux cas que nous venons de citer sont exceptionnels. La majorité de ceux que nous avons interviewés a exprimé la doctrine évangélique qui affirme que le Christ est le seul et unique sauveur du monde<sup>4</sup>. Voulant regarder plus profondément la croyance de nos interlocuteurs dans ce domaine nous avons posé la question suivante : « Croyez-vous à l'enfer ? » Car la doctrine de la condamnation à la séparation éternelle d'avec Dieu de ceux qui rejettent le Christ fait partie de la perception de la réalité qui se dégage de leurs documents<sup>5</sup>. Or, aucune des personnes que nous avons interviewées n'a nié l'existence de l'enfer,

---

<sup>3</sup> « Oui, je pense, oui. Ils mettront plus ou moins de temps, mais je pense que toute l'humanité est appelée à monter ».

<sup>4</sup> Voir LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989, n. 3.

<sup>5</sup> Voir DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV., n. 3.

même si quelques-unes rejettent une conception physique de celui-ci. Tous les évangéliques français qui ont répondu à nos questions croient que la vie continue après la mort physique et que ce que l'on croit et fait dans la vie présente influe sur l'existence dans l'au-delà.

Le nom propre qui est le plus souvent mentionné dans leur réponse à notre question au sujet de l'enfer est celui de Jésus-Christ. Sans cesse ces croyants disent que le sort des gens est fixé par rapport à leur foi en lui, et non pas par rapport à leur foi en Dieu. Or, si nos interlocuteurs nous avaient parlé d'une foi salvifique en Dieu, cela aurait peut-être indiqué un délaissement de la position exclusiviste et une ouverture aux membres des autres religions déistes. Au lieu de cela, ces croyants nous ont affirmé que si les gens « *ne connaissent pas le Christ ils vont mourir et ils vont aller en enfer. Et ils vont être perdus pour l'éternité* ». Même lorsqu'ils ont de la réticence à utiliser le mot « enfer », ces chrétiens affirment ne pas hésiter à dire aux gens « *qu'ils vont passer l'éternité sans Dieu s'ils ont renié Christ aujourd'hui. Et, s'ils l'acceptent, Christ les acceptera aussi là-haut* ». L'un d'entre eux a donné le témoignage suivant : « *C'est quelque chose qui est rentré en sommeil il y a quelque temps, et auquel je ne pense plus. Au départ c'était très présent, et je me disais que c'était tellement grave que les gens aillent en enfer qu'il fallait absolument se débrouiller pour qu'ils viennent à Jésus-Christ* ».

Les protestants évangéliques que nous avons interrogés emploient les termes comme « ce sera terrible », « ce sera une grande souffrance », « c'est le tourment effroyable », « c'est vraiment de la perte », « c'est vivre dans l'éternité sans Dieu », « c'est une galère », « c'est terrifiant ! » pour décrire le sort de ceux qui rejettent Christ. Et ils affirment y penser assez souvent. Plus de la moitié de ces personnes dit que le sort de ceux qui ne connaissent pas Christ les remplit de compassion et du désir de les évangéliser :

*Ça me donne de la compassion pour eux parce que ma vision de l'enfer me fait dire qu'ils sont perdus. Et, s'il n'y a pas de chrétiens qui interviennent, ils iront dans ce lieu qu'on appelle l'enfer parce qu'il faut bien l'appeler d'une certaine manière. Mon regard sur eux ? Oui, ça me donne de la compassion, encore une fois. Et puis une espèce d'envie de les secouer en fait. De leur dire « attention ! » C'est ça qui doit faire bouger le chrétien, je crois. L'idée de savoir que les gens autour d'eux vont aller en enfer.*

Les seules personnes, encore une fois, qui ne tiennent pas aussi fermement cette perspective traditionnelle sont membres du groupe de *World Partners* France. Ces croyants, autrefois convertis par les missionnaires nord-américains, vivent aujourd'hui leur foi dans des milieux catholiques sans l'accompagnement des évangéliques. « *Je ne sais pas s'il y a le mot enfer dans la Bible. L'enfer est peut-être sur la terre aussi* » dit

une Aide-soignante âgée de 45 ans. « *Ça fait longtemps que je n'avais pas pensé à celui-là. Est-ce que je crois en enfer ? Je n'en suis pas vraiment convaincu* » avoue un ouvrier de 47 ans. « *Oui, je crois qu'il y a un enfer. Je crois qu'il existe déjà ici* » affirme un cadre en milieu catholique âgé de 39 ans.

Malgré ces quelques exemples de flottement doctrinal, les croyances des membres des milieux évangéliques que nous avons étudiés semblent bien refléter la façon dont la vision du monde qui apparaît dans leurs documents les plus représentatifs catégorise la réalité.

## 9.2.2 La personne et le groupe

Les documents les plus représentatifs de la mouvance protestante évangélique ne parlent pas beaucoup de l'Église locale, et quand ils le font c'est pour souligner l'idée qu'elle est une communauté aussi bien rassemblée que dispersée<sup>6</sup> et que les pasteurs « n'ont pas à monopoliser les ministères mais plutôt à les multiplier en encourageant les autres à faire usage de leurs dons et en formant les disciples à en faire d'autres »<sup>7</sup>. Ainsi, s'il est vrai que leur optique est que l'héritage chrétien et la fidélité institutionnelle sont seconds par rapport à l'adhésion personnelle et volontaire à Christ, il est également vrai qu'elle : 1) connaît l'importance de l'insertion de l'individu dans une assemblée locale, et 2) qu'elle souligne l'importance de la formation des laïcs afin que ceux-ci puissent jouer leur rôle dans la communauté chrétienne et dans le monde.

Dans leur ensemble, les évangéliques que nous avons étudiés considèrent qu'il est important de faire partie d'une Église locale, et sont plutôt assidus quant à la pratique dominicale. Soixante quatre pour cent d'entre eux affirment assister au culte du dimanche, ou à la messe catholique. Mais ce chiffre varie énormément d'un groupe à l'autre :

---

<sup>6</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *ibid.*, n. 6.

<sup>7</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 6.

Tableau 9.1 — Pourcentage des adhérents affirmant assister régulièrement au culte dominical ou à la messe

Centre Évangélique Protestant de Montmélian	87,5 %
Église Évangélique Baptiste de La Ciotat	66,6 %
Église Évangélique des Frères de Villeurbanne	80,8 %
Église Évangélique libre (Var)	71,3 %
Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire	83,2 %
Église Protestante Évangélique de Dijon Est	66,6 %
Église Protestante Évangélique de Fontaine D'Ouche	89,4 %
Les Navigateurs	30 %
World Partners France	21,8 %

Notons que les fidèles des groupes qui n'ont pas centré leurs activités religieuses autour du culte dominical comme les Navigateurs, ou la *World Partners* France (qui a encouragé ses militants à pratiquer dans les paroisses catholiques là où ils habitent), n'ont pas réellement intégré cet aspect religieux dans leur piété. Cependant, si la majorité des membres des Navigateurs et de *World Partners* France ne pratiquent pas régulièrement dans les paroisses là où ils habitent, ils restent très actifs dans les réunions organisées par ces deux groupes. Une mère de trois enfants, membre du groupe de *World Partners* France dit l'importance qu'elle accorde à ces réunions hebdomadaires :

*Je pense que ça aide à continuer, à persévérer. La communion ensemble, partager, c'est important parce que tout seul on ne peut pas avoir vraiment une vie chrétienne. Il faut les autres aussi. On se retrouve une fois par semaine avec des personnes qu'on connaît depuis des années, des amis aussi. Je pense qu'on a vraiment une communion fraternelle*

*importante. Quand on est ensemble on chante, on étudie un passage de la Bible et on prie pour les autres, les besoins quoi.*

Un fonctionnaire âgé de 48 ans, membre du même groupe, ajoute que :

*Quand on se rencontre avec les autres chrétiens le mardi soir, ça nous encourage parce qu'on sent l'Esprit Saint à travers les autres. Et ça m'encourage parce que sinon on ne le voit pas beaucoup ailleurs. Donc, j'ai vraiment besoin de ça. J'ai besoin de sentir une communion fraternelle, être les uns avec les autres. On a besoin de ça, oui.*

Les propos d'un employé âgé de 49 ans qui est membre du même groupe et pratiquant assidu à la messe catholique font écho à ceux que nous venons de lire :

*Les autres chrétiens qui m'aident ce sont des chrétiens que je retrouve en dehors de l'église. Ce sont les chrétiens qui continuent à faire partie de notre groupe, qu'on rencontre toutes les semaines et avec qui on prie en Esprit. C'est vrai qu'en réalité je fais partie de deux groupes de chrétiens, l'Église catholique, et puis le groupe de chrétiens nés de nouveau, qui m'apporte énormément dans ma vie de tous les jours. L'Église catholique me frustre un peu dans la mesure où il n'y a pas cette vie par l'Esprit.*

D'autres groupes comme l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne et l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est ont un nombre important de leurs membres qui participent régulièrement à des réunions en semaine en plus du culte de dimanche. Par exemple, ces deux Églises ont ce qu'elles appellent des « cellules de vie » dont le rôle est essentiellement d'être un lieu de partage. Selon le pasteur de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne « *l'on y rit ou pleure ensemble. C'est un lieu où l'on prie les uns pour les autres, l'on s'encourage et l'on y exerce les dons spirituels les uns envers les autres* ». Ces deux Églises ont également des « Groupes de Croissance » composés de deux à quatre personnes. Ici les gens s'engagent à lire la Bible ensemble, puis ils communiquent leurs découvertes et interrogations les uns aux autres. Nous citons ces deux cas parce qu'ils montrent une mobilisation assez exceptionnelle des ressources humaines en semaine.

Cela peut paraître incongru, mais les protestants évangéliques vivant sous ce que nous appelons un schéma théologique de certitudes *exclusives* et un schéma théologique de certitudes *œcuméniques* (qui vivent une piété communautaire et qui opèrent avec un paradigme missionnaire ecclésiocentrique) affirment que les ordonnances comme la Sainte Cène et le baptême n'apportent pas grande chose à leur foi. « *Je ne peux pas dire que ce soit quelque chose de très important et nécessaire pour moi* », dit par exemple une femme âgée de 41 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche. « *Le moment d'adoration peut être aussi fort en dehors du moment de la Sainte Cène* », nous confie un enseignant âgé de 43 ans, et

membre de cette même Église. Si ces individus considèrent que la pratique dominicale est importante c'est pour la joie qu'ils éprouvent de se retrouver avec d'autres chrétiens, mais c'est avant tout dans un souci d'obéissance à Christ. Un seul de nos répondants a décrit le culte dominical ou la Sainte Cène comme un moment privilégié d'intimité avec Dieu. Dans leur perception de la réalité ces fidèles protestants évangéliques ne considèrent pas que Dieu est davantage présent ou actif quand ils se rassemblent que quand ils sont seuls. Ils ont l'impression de vivre une relation directe avec Dieu, de vivre du Christ, sans la médiation de l'Église ou des rites religieux.

Quant à l'importance de la formation des laïcs, tous les milieux évangéliques que nous avons examinés ont le souci de voir leurs membres devenir « disciples de Jésus ». « *Je veux voir des disciples* », affirme le pasteur de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire. « *Donc, je veux voir quelqu'un qui a une relation véritable avec Jésus-Christ. Simplement pousser les gens à se convertir, ça ne m'intéresse pas trop. Je veux voir quelqu'un qui grandit dans sa compréhension, dans son amour, dans son obéissance à Dieu* ». « *Jésus a dit : "Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit"* », avance le pasteur de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est. « *Donc, c'est notre mission* », poursuit-il, « *On veut faire des disciples. Donc, des personnes qui aiment Dieu, qui comprennent l'enseignement de Jésus, qui obéissent à cet enseignement pour porter du fruit* ». Le pasteur de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne explique ce que cela veut dire, pour lui, de former des disciples : « *C'est-à-dire l'affermissement dans la foi. Formation de responsables de manière à ce que l'Église puisse devenir plus stable, plus mûre dans sa compréhension de la Bible* ». Et il ajoute, « *Donc chaque année on a quatre ou cinq formations que l'on propose aux gens de l'Église en fonction de ce qu'ils veulent faire* ».

Cette formation, qui est plus ou moins structurée selon le milieu évangélique, peut viser pratiquement tous les aspects de la vie d'un croyant. Par exemple, ça peut toucher aux capacités (i.e., comment animer une étude biblique, comment donner son témoignage, comment passer un temps quotidien à la prière et à la méditation de la Bible), aux attitudes (i.e., comment vaincre la dépression, comment pardonner, comment gérer la colère), et aux relations (i.e., comment vivre en couple, en famille, au travail, en bon voisinage, les relations d'aide).

### 9.2.3 La causalité

« Nous affirmons notre foi au Dieu éternel et unique, créateur et Seigneur du monde, Père, Fils et Saint Esprit, qui règne sur toutes choses selon le dessein de sa volonté » dit la Déclaration de Lausanne dans son Introduction. Ce texte, tout comme les autres documents de la mouvance évangélique, souligne la transcendance de Dieu, c'est-à-dire le fait qu'il est extrinsèque au monde, distinct et indépendant par rapport à la nature, à l'humanité, au temps et à l'espace. Cette conviction se manifeste dans la vision du monde des fidèles protestants évangéliques de deux façons. Tout d'abord nous la trouvons dans leur certitude que les êtres humains ne peuvent pas entrer en relation avec Dieu par leurs propres moyens. Ils ne peuvent pas se hisser à son niveau en s'efforçant d'accomplir sa loi. L'initiative vient de Dieu. « *De toute façon, c'est Dieu qui travaille les cœurs. Et c'est lui qui permet qu'une personne ou qu'une autre se tourne vers lui ou ne se tourne pas vers lui* », dit une étudiante, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne. « *Dieu a mis en moi la notion d'éternité. Il m'a donné la foi* » déclare un autre membre de cette Église. « *Il a mis en moi un sens nouveau* », explique-t-il, « *Un sixième sens qui me permet de voir d'une manière qui m'échappe totalement. Il me tient. Il m'a saisi !* »

En deuxième lieu, nous voyons cette perception de la réalité transcendante de Dieu dans leur façon de comprendre ses relations avec sa création. Les protestants évangéliques voient le monde qui les entoure comme gouverné par Dieu de façon absolue, parce qu'il l'a créé et qu'il a établi et fixé des lois qui le règlent et le maintiennent en ordre en tant que « causes secondes ». Le monde n'est pas livré à lui-même, c'est Dieu qui le contrôle. En même temps ils considèrent que le monde est « malade » et « dangereux ». « *Ce monde, il est basé sur le mal, sur ce qui est mauvais* », confie une enseignante, âgée de 24 ans, membre de l'Église Protestante de Dijon Est. « *Parfois je trouve que ce monde est tellement malade et qu'on ne peut rien faire* », dit une traductrice âgée de 35 ans, membre de cette même Église. « *Le danger est partout* », affirme un fonctionnaire âgé de 49 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, « *donc, il faut être prudent* » conclut-il. « *Ce monde est séparé de Dieu. (...) Et c'est dommage* », dit un autre membre de cette Église. Le monde est devenu un endroit « dangereux » parce que par la faute des hommes il est



devenu esclave de Satan et du péché, des ténèbres et de la mort<sup>8</sup>. Alors les protestants évangéliques se voient comme étant engagés dans un « combat spirituel » contre les « puissances mauvaises ». « *Je comprends très peu de choses de ce qui m'arrive. Et je n'ai jamais eu aussi fort que ces derniers mois la certitude que je suis entouré d'ennemis. Je crois que le matin si je peux me lever, et faire ma journée, et louer Dieu et avancer, c'est parce que Dieu est une forteresse. Il met ses anges pour garder mes pieds* », dit un étudiant, membre de l'Église de Villeurbanne. Cette vision surnaturelle ressemble à celle exprimée dans les documents protestants évangéliques qui affirment que les chrétiens sont « engagés dans une lutte spirituelle constante contre les principautés et les puissances du mal qui cherchent à renverser l'Église et à l'empêcher d'évangéliser le monde »<sup>9</sup>. Dans la Déclaration de Lausanne nous lisons :

*Nous discernons l'activité de notre ennemi, non seulement dans les fausses idéologies répandues dans le monde, mais encore à l'intérieur même de l'Église, dans les évangiles falsifiés qui tordent le sens des Écritures et qui mettent l'homme à la place de Dieu. Nous avons besoin de vigilance et de discernement pour maintenir l'Évangile biblique<sup>10</sup>.*

La majorité des fidèles protestants évangéliques que nous avons rencontrés est en décalage par rapport à la position que nous venons de lire. Ces croyants estiment qu'ils sont engagés dans une lutte à l'extérieur des Églises, dans le monde, mais ils ne se voient pas comme les protecteurs de l'orthodoxie évangélique. « *Non, je trouve que ce n'est pas important parce qu'en fin de compte on a tous le même centre* », affirme par exemple une aide sociale, membre de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire. Aux yeux de nos interlocuteurs les autres traditions chrétiennes auraient plus tendance à perdre l'Évangile dans leurs rites et observances religieuses qu'à le « falsifier ». C'est pour cette raison qu'en règle générale les évangéliques que nous avons étudiés n'aiment pas trop la religion et ne se voient pas comme étant religieux. Pour justifier leur dégoût de la religion, certains, comme ce jeune étudiant de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, affirment « *que la religion chrétienne s'est beaucoup éloignée de la vie que pouvait en vivre les apôtres* ». D'autres soutiennent que la religion est « trop hiérarchisée » et qu'elle « cache l'essentiel », c'est-à-dire, la relation personnelle avec Dieu.

---

<sup>8</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n.5.

<sup>9</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *op.cit.*, n. 12.

<sup>10</sup> DÉCLARATION D'AMSTERDAM 2000, *ibid.*

Les protestants évangéliques tendent à identifier la religion avec « tout ce qui est rituel », avec les « structures ecclésiales », et avec les « dogmes », qui contraste avec « la foi basée sur les Évangiles ». La religion, qu'elle soit catholique, protestante ou autre, est donc à leurs yeux une création humaine qui s'oppose aux paroles de Jésus, et à une relation personnelle avec Dieu. Les propos d'un jeune fonctionnaire de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est expriment avec force cette conviction, lorsqu'il affirme que la religion n'est autre qu'un « rajout siècle après siècle de pratiques qui me paraissent absolument inutiles. L'on n'a pas besoin de fouiller beaucoup, non plus, pour se rendre compte que ce n'est pas fondé bibliquement ». Ce regard négatif sur la religion est renforcé par l'opinion que la religion se pratique à des moments précis de la semaine, tandis que la vraie foi se vit tout le temps et partout. Ajouté à tout cela, en pensant à la religion, les protestants évangéliques parlent « du poids de la tradition », qu'ils mettent parfois en opposition avec une « foi vivante »<sup>11</sup>. Mais ils ne parlent pas de la falsification de l'Évangile par les autres traditions chrétiennes.

Pour eux, la lutte contre les esprits trompeurs se situe dans le monde, et elle est réelle. Mais cela ne les décourage pas. Car les protestants évangéliques que nous avons rencontrés affirmaient qu'ils peuvent à tout moment puiser, dans leur « communion avec le Dieu du ciel, les ressources spirituelles nécessaires pour remporter la victoire ici bas ! »<sup>12</sup>. Dans ce combat ils estiment que seuls les armes spirituelles sont adéquates, en particulier la Parole de Dieu, avec la prière.

#### **9.2.4 Le temps et l'espace**

Les protestants évangéliques croient que l'histoire spécifique du salut en Jésus-Christ, qui est venu à l'époque où César Auguste était empereur à Rome, leur permet de comprendre le sens de toute l'histoire humaine. Car ils croient que ce même Jésus-Christ reviendra un jour « dans une indicible splendeur, pour

---

<sup>11</sup> Notons, par exemple, les propos de ce jeune étudiant, membre de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est qui distingue les évangéliques des autres protestants en disant : « (*Dans l'évangélicisme*), il s'agit d'un désir de retour aux Écritures, à la Bible, comme base de la foi. Plutôt qu'un enracinement dans les traditions liturgique ou religieuse qui ont sûrement gagné les Églises protestantes, qui à la base étaient aussi un retour aux Écritures, mais... À mon sens, c'est la volonté de toujours rester fidèle à la Bible en se détachant des traditions qui ont trop tendance à prendre le pas sur la foi ».

<sup>12</sup> Franck ALEXANDRE, <http://www.topchretien.com/topmessages/view/6407/victorieux.html>

établir dans sa plénitude son Royaume ». En attendant, le temps qui sépare les deux venues de Jésus est « celui de la mission chrétienne ». Et le Manifeste de Manille précise :

*Il nous a été ordonné d'aller jusqu'aux extrémités de la terre pour y porter l'Évangile, et nous avons la promesse que la fin du monde viendra seulement lorsque nous aurons accompli notre tâche. Les deux fins (de l'espace et du temps) doivent coïncider<sup>13</sup>.*

Alors, en ce qui concerne le temps et l'espace nous pouvons affirmer tout d'abord que les protestants évangéliques tendent à croire que la foi chrétienne se fonde sur l'histoire. C'est-à-dire qu'ils affirment qu'une recherche historique peut établir un fondement rationnel pour la foi chrétienne<sup>14</sup>. Leur approche peut paraître naïve parce que ces croyants rejettent en grande partie ce que les chercheurs contemporains affirment au sujet des auteurs, l'ancienneté, et les formes littéraires des Évangiles. Leur conviction intime est que la Bible, et les événements salvifiques dont elle parle, représentent des « évidences » ou « preuves » qui peuvent convaincre le non croyant. Le Cours ALPHA est marqué par cette optique. Nous la trouvons, par exemple, dans l'enseignement du Cours ALPHA sur le thème : « Qui est Jésus ? » où l'enseignement qui est donné propose des « pièces à conviction » nous permettant d'établir la certitude historique de la résurrection de Jésus-Christ<sup>15</sup>. Certains protestants évangéliques que nous avons rencontrés fonctionnent avec cette même mentalité. Un enseignant âgé de 44 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est dit, par exemple :

*Alors que la personne de Christ, quand on voit ce qu'il a vécu et tout ce qu'il a fait, c'est évident que c'est Dieu. Il y a des preuves qui sont objectives. La Parole de Dieu c'est évident qu'on a assez de preuves qu'elle est authentique, qu'elle est crédible. Par l'archéologie, par les preuves prophétiques qui se sont réalisées à la lettre.*

Mais cette démarche qui cherche à fonder la foi chrétienne sur des « preuves historiques » reste vraiment minoritaire dans les milieux protestants évangéliques que nous avons étudiés. Nous verrons un peu plus loin comment ces croyants « savent » que leurs croyances sont vraies et que leur foi est bien fondée.

Le texte du Manifeste de Manille cité plus haut maintient aussi qu'en attendant le retour du Christ (et même dans un désir de hâter son avènement) les chrétiens doivent porter l'Évangile jusqu'aux extrémités

---

<sup>13</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, Conclusion.

<sup>14</sup> Voir, par exemple : John Warwick MONTGOMERY, *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics*, Newburgh (IN), Trinity Press, 1978.

<sup>15</sup> Voir Annexe 1.

de la terre. Or, même s'ils ne font pas délibérément un lien avec le retour de Jésus-Christ, il est vrai que les protestants évangéliques que nous avons rencontrés ressentent une grande responsabilité en ce qui concerne la communication de l'Évangile, car ils croient que le sort éternel des hommes et des femmes dépend de leur acceptation de Jésus-Christ.

Dans leur grande majorité, les protestants évangéliques que nous avons interviewés affirment qu'il faut un choix délibéré et volontaire en faveur de Jésus-Christ pour être sauvé, et que ce choix ne peut pas être fait sans la connaissance de l'Évangile. Or, les protestants évangéliques se voient mandatés pour porter cet Évangile à leurs contemporains. *« J'annonce l'Évangile aux non-croyants quand Dieu m'ouvre les portes, souvent dans le cadre du travail, quand je peux avoir une conversation sur Jésus-Christ »*, dit un cadre moyen âgé de trente-six ans et membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, *« Je donne aussi mon témoignage personnel »*. *« Quand on voit les gens on doit avoir envie de partager la Parole pour qu'ils puissent aussi connaître le Christ et être sauvés »*, dit une mère de trois enfants que nous avons interrogée. *« Il faut vouloir changer les autres, dans le sens qu'il faut avoir à cœur de partager l'Évangile, pour que les gens puissent comprendre au moins ce que c'est que l'Évangile »* affirme un fonctionnaire, membre du groupe de World Partners France. *« Parce que je pense qu'il y a beaucoup de gens qui n'ont pas entendu parler de l'Évangile, qui n'ont pas compris »*. *« J'aime bien en parler quand quelqu'un me pose une question »*, dit une jeune mère de deux enfants, membre de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire. *« J'aime bien discuter, dire ce que je crois »*. Plus de la moitié des évangéliques que nous avons rencontrés affirment que très souvent ils ont l'occasion de partager leur propre cheminement spirituel auprès des non-croyants. Pour soixante-cinq pour cent de ces personnes ce témoignage a lieu le plus souvent dans le cadre des discussions informelles au sujet de Dieu.

Les documents des protestants évangéliques comme la Déclaration de Lausanne et le Manifeste de Manille communiquent clairement l'idée que la rencontre salvifique avec Jésus-Christ provoque une rupture dans la vie de l'individu. *« A ceux qui se repentent et qui croient au Christ, Dieu accorde de prendre part à sa nouvelle création »*, affirme le Manifeste de Manille (n° 2). C'est ainsi que Dieu leur donne une vie nouvelle en leur pardonnant leurs péchés et en mettant en eux la puissance transformatrice de son Esprit. Il y a un « avant » et un « après ». Avant de rencontrer Jésus-Christ les individus sont « éloignées du Créateur », « des rebelles et des égoïstes incapables d'aimer Dieu » (n° 1). Après cette rencontre l'individu

est « conduit à ressembler au Christ dans l'être et le faire, et envoyé à son tour comme témoin du Christ » (n° 5). Les groupes protestants évangéliques que nous avons étudiés communiquent de façon implicite et explicite cette notion. Cependant, tous les protestants évangéliques que nous avons étudiés n'envisagent pas cette discontinuité dans la vie du croyant de la même façon.

Dans le groupe de *World Partners*, par exemple, où le but des missionnaires évangéliques nord-américains était de « faire des disciples du Christ », les convertis parlent du fait qu'ils ont dû « décider de mieux suivre le Christ ». Ils font référence à des choses qu'ils devaient « mettre en pratique », et du fait qu'ils devaient changer des paramètres pour devenir « conforme, intègre, sincère et honnête ». Les comportements, valeurs et actions de ces convertis ont dû changer, mais ici nous avons une vision de transformation où l'idée de la rupture avec le passé n'est pas très prononcée. Par contraste, certains groupes que nous avons étudiés s'attendent à ce que le nouveau converti rejette pratiquement tout de sa vie ancienne afin de devenir un être nouveau. Les témoignages des convertis de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire, par exemple, tendent à souligner la différence entre leur vie antérieure et celle qu'ils mènent aujourd'hui :

*Ça m'a coûté des amis. Ça m'a coûté une certaine forme de mode de vie. —*  
Fonctionnaire, 52 ans.

*Ça change des choses parce que les mentalités changent, le cœur change, la façon de penser change. La vie change automatiquement, les habitudes aussi. —*  
Policier, 52 ans.

*Moi, il a fallu que j'abandonne beaucoup de choses. Beaucoup de choses que je trouvais bien, mais qui étaient très mal. J'ai encore énormément à faire d'ailleurs. J'étais quand même dans la mauvaise vie avant, il y a eu l'alcool, il y a eu la drogue, et tout ça. Ça c'est la mauvaise vie pour moi. La cigarette, j'ai eu énormément de mal à l'abandonner. Je l'ai demandé de m'aider, et là-dessus il (Dieu) m'a aidé. Il n'y a eu aucun problème, de toute façon, c'était du jour au lendemain. —*  
Ouvrière, 47 ans.

Il est évident que les groupes qui ressemblent à l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche, (que nous avons classés dans le quadrant « schéma théologique de certitudes œcuméniques » de notre typologie), qui conçoivent la conversion beaucoup plus en termes d'un processus continuels que comme une coupure avec le passé, vont mesurer de façon différente les transformations dans les vies des adeptes. Lorsque nous avons posé aux membres de cette Église la question de savoir ce que leur conversion leur a coûté ils ont répondu :

*Moi, ça ne m'a rien coûté, j'ai déjà grandi avec des critères chrétiens. Mes parents m'ont éduquée dans ce sens. Et puis, nous, dans notre vie, passer de catholique à évangélique, ça n'a pas changé notre manière de vivre.— Retraitée, 63 ans.*

*Dans la mesure où je suis devenu chrétien, que je suis né de nouveau, relativement jeune, il n'y a pas eu de changements fondamentaux dans ma façon de vivre.— Enseignant, 43 ans.*

*Moi, je continue à changer ma façon de vivre puisque c'est un chemin avec Christ tous les jours. (...) Les changements se font petit à petit.— Ouvrière, 56 ans.*

Pour ces évangéliques qui soulignent la continuité dans l'expérience de la conversion, les changements dans le comportement du converti semblent être compris comme quelque chose qui a lieu progressivement et continuellement. Le pasteur de cette Église nous a affirmé, par exemple :

*...l'on n'exerce pas de pression d'aucune sorte (sur les membres de base), parce qu'il nous semble que si quelqu'un met en œuvre une mauvaise stratégie dans sa vie, c'est simplement une méconnaissance de Jésus. C'est ça qui est encore fondamental à comprendre. C'est que la relation n'est pas encore suffisamment approfondie. Nous devons nous concentrer sur sa relation avec Jésus. Et ne pas s'arrêter au premier degré, à son comportement immoral ou que sais-je, parce que tout ça révèle simplement une méconnaissance de Jésus. Et donc, ça veut dire que nous avons encore du travail.*

Cela contraste singulièrement avec les pasteurs qui affirment qu'il faut « abandonner les choses pour pouvoir suivre Jésus » ou qu'il faut que le converti « mette sa maison en ordre ». Un des pasteurs que nous avons interviewé nous a dit que s'il reste « des choses de notre vie d'autrefois » dans la vie du converti, « il est très important » que le pasteur « s'adresse à ces choses-là » (bien entendu dans le but de les changer). Tous ces pasteurs ont exprimé leur désir de ne pas tomber dans le légalisme en « substituant à l'Esprit de Dieu un certain nombre de règlements », cependant, ils affirment que la conversion est une délivrance du contrôle et de la puissance du péché dans la vie du converti et que l'Église doit rester vigilante en ce qui concerne le comportement des fidèles. Ainsi nous constatons que même si les exigences des groupes évangéliques sont diverses, tous s'attendent à ce que leurs nouveaux adeptes règlent leur vie selon les valeurs tenues en commun.

### **9.2.5 Les valeurs**

Les protestants évangéliques sont convaincus qu'ils ne peuvent pas se permettre de vivre comme le monde qui les entoure. « L'Évangile authentique doit se manifester par des vies transformées » déclare le Manifeste de Manille (n. 4). Ceci est vrai parce que « le monde nous observe » et « attend avec raison », des

disciples du Christ, « un comportement cohérent avec ce qu'ils disent de lui »<sup>16</sup>. « *Il y a beaucoup de choses, en fait, dans la société qui ne sont pas en adéquation avec la Bible* » affirme une Enseignante âgée de 24 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Dijon Est. « *Les gens maintenant peuvent se marier, divorcer quand ils veulent. On a l'impression maintenant qu'un bon mariage doit se terminer par un divorce, en fait. C'est vraiment passé dans les mœurs* », poursuit-elle. D'autres de nos répondants (18 %) ont l'impression que toutes les normes sont en voie de disparition et qu'il ne reste à la société civile ni boussole ni appui moral. Plus de dix pour cent de nos interlocuteurs mentionnent le rôle que jouent les médias dans l'acceptation de ces nouvelles mœurs. Il y en a qui affirment, comme ce fonctionnaire âgé de 49 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, que cela a été orchestré en quelque sorte :

*L'officialisation de toutes les relations sexuelles, etc., qu'on voit par la télé, par beaucoup de choses. Faire passer pour tout à fait normal comme aller acheter son pain. Ce n'est rien du tout. Et cette banalisation de tout ce qui est péché, finalement. Et on ressent une volonté de faire gober ça aux gens. De toutes les façons. En faisant dire à des enfants dans les téléfilms que c'est très bien quand un papa ou une maman change de catégorie de partenaire. On fait dire ça aux enfants dans les téléfilms. Cela a une grosse influence dans l'éducation des enfants. Ça vient de plus en plus. C'était programmé comme ça pour faire avancer ces choses.*

D'autres problèmes mentionnés par ceux que nous avons interviewés sont ceux de la pauvreté, du matérialisme, et la présence des conflits. Alors, les évangéliques français se sentent-ils démunis devant ce qu'ils considèrent comme étant des problèmes de la société dans laquelle ils sont appelés à vivre ? Autrement dit, ont-ils l'impression d'avoir des réponses à proposer pour corriger ces travers ?

Les deux tiers des évangéliques que nous avons rencontrés n'affirment pas posséder des solutions aux problèmes de la société. Une personne soutient même : « *Je ne pense pas que l'on soit là pour ça ! Je ne pense pas que l'on devient chrétien pour changer le monde* ». Mais dans leur majorité ces individus pensent que Dieu a des solutions nécessaires. Prenons en exemple les paroles de cet étudiant, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne :

*Dieu oui. Mais à partir du moment... si toute la société était chrétienne et voulait suivre Dieu, on irait tous dans la même direction et dans ce cas-là il y aurait... il ne devrait plus y avoir de problèmes en théorie. Nos égoïsmes mis de côté. Mais là, avec une société où les uns sont non chrétiens et les autres sont chrétiens, l'égoïsme des uns et des autres va rester.*

---

<sup>16</sup> LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, *op.cit.*, n. 7.

D'autres suggèrent que leur solution est « *peut-être un peu radicale, mais il n'y a que Dieu qui a des solutions. Et, notre solution, c'est de se mettre à genou et de prier. Pas d'avoir la tête dans le sable. Mais de prier pour que les choses changent. On a des solutions humaines, c'est tout. Mais Dieu a la solution* ». La position de bon nombre de ces croyants est exprimée par les propos d'un fonctionnaire de 49 ans, membre de Église Évangélique des Frères de Villeurbanne :

*Je pense qu'on peut amener les gens à avoir un espoir. Et à leur montrer que finalement les solutions ne sont pas dans le monde. Que même si ça s'améliore il y aura toujours quelque chose, ils ne seront jamais satisfaits entièrement. Donc la vraie satisfaction, c'est de découvrir la relation privilégiée qui nous unit à Christ. Parce que la seule solution, c'est Dieu. Et il n'y en a pas d'autres. Donc, les chrétiens sont là pour témoigner. Ils sont les porte-parole pour informer les autres, pour leur faire accéder à ça. Mais les autres doivent faire leur propre démarche et s'approprier Dieu.*

Le fait que les solutions aux problèmes de la société passent par les choix individuels a été souligné par bon nombre de nos répondants. Nous citons trois de ces personnes :

*Pratiquement, je crois que les solutions sont vraiment individuelles. Les solutions sont pour chaque individu personnellement. Pour chaque cœur humain individuellement. Je crois que la solution est là.*

*Je crois que le message biblique, le message de l'Évangile est vrai. C'est la solution que l'homme soit guéri dans son cœur, ait cette relation avec Dieu. C'est la solution aussi bien de la paix dans le monde... afin éviter les guerres au niveau mondial ou au niveau même de la société, ou entre familles, ou dans la famille.*

*Bien sûr que les chrétiens ont la réponse ! Mais c'est une réponse individuelle. Et, je ne pense pas que pour le moment on ait la possibilité d'avoir une réponse collective. Mais je pense que par une réponse individuelle, oui. Si on a pu amener une personne à changer, et bien, c'est déjà une personne en moins qui va agir mal.*

Une seule personne affirme que les solutions aux maux de la société sont à chercher du côté de la politique. Par contre, plusieurs de nos interlocuteurs, même lorsqu'ils ne pensent pas que les chrétiens possèdent des réponses nécessaires, soutiennent qu'ils peuvent apporter quelque chose de positif :

*Je pense, effectivement que les valeurs qui sont inscrites dans les Écritures, si elles étaient pratiquées, permettraient au monde de tourner beaucoup mieux. Alors, de là à dire que ce serait l'idéal, je ne crois pas. Parce qu'il y a quelque part un peu, malheureusement, cette maladie dans l'homme qui fait que, quelle que soit sa situation et l'époque de l'histoire, il dévie toujours. Il finit toujours par se détourner, par vouloir ne faire qu'à sa tête. Mais je suis sûr que le monde irait beaucoup mieux si on n'acceptait pas un certain nombre de choses. — Enseignant, 43 ans, les Navigateurs*

Ceci étant, la méthode principale employée par les évangéliques pour transformer leur monde est d'exercer une influence là où ils habitent à travers les relations personnelles. « *À mon avis, dans la mesure où le*



*chrétien se sent appelé à partager ses convictions, il faut vraiment entrer dans la vie des gens », déclare un père de quatre enfants, membre du groupe de World Partners France. Il explique que cela doit se faire « d'une manière très respectueuse ». Puis il ajoute, « Mais l'Évangile, il ne peut passer qu'à travers les rapports. Moi, je ne peux pas avoir des rapports avec des gens qui habitent à cent kilomètres de chez-moi. Je peux avoir des rapports avec mes voisins, avec les gens que je côtoie dans mes loisirs. Et c'est dans ce cercle-là, dans ce qu'on appelle l'entourage que se situent les liens et l'annonce ». Le projet des évangéliques n'est pas celui d'exercer un pouvoir politique, prendre la contrôle d'un syndicat, ou chasser de l'espace public ceux qui ne partagent pas leurs opinions. Ils cherchent plutôt à construire des rapports personnels, à impressionner les autres par leur qualité de vie, et ensuite à partager avec ceux qui sont intéressés leurs croyances et convictions. Cette méthode est au cœur de leur façon de se voir et de se situer dans le monde, car elle cherche délibérément à influencer les autres. Elle reflète la théologie de la conversion personnelle et les rapports personnels avec Dieu. Elle soutient les valeurs familiales.*

*« Moi, j'ai beaucoup d'amis non chrétiens. Et je les aime beaucoup », affirme une jeune femme, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne. « Il ne faut surtout pas s'éloigner du monde. Parce qu'on n'est pas chrétien hors du monde. Mais il faut quand même rester vigilants », poursuit-elle. Et pourquoi faut-il que les chrétiens restent vigilants d'après elle ? « Il faut rester vigilant pour ne pas être emporté par le monde, par les concepts du monde, parce que c'est très facile de basculer. C'est très, très facile ». « Moi, je pense que les chrétiens peuvent influencer individuellement, les individus. La société en général, je ne pense pas que l'on puisse la changer et que l'on puisse influencer sur elle. Mais, sur les individus, peut-être, oui » déclare-t-elle. Comment ? « Ils peuvent briller par leur foi. Oui, être brillant quoi. Pas brillant dans le sens compétences, mais briller par leur joie, par leur amour ».*

Nous avons demandé à un homme âgé de 34 ans d'expliquer le type de rapports que les chrétiens devraient entretenir avec le monde qui les entoure. *« D'abord on doit rester ouvert. Donc, à partir de là, je pense qu'il faut être avec le monde sans s'imprégner du monde. Je pense qu'il faut être présent. Il faut avoir des amis. Il faut côtoyer ce monde parce que, sinon, comment sauront-ils ? »* a-t-il répondu. Puis il a ajouté, *« Donc, il faut rester très ouvert. Avec bien sûr les limites qu'on s'impose parce que, étant une nouvelle personne en Jésus-Christ, on ne peut pas se permettre tout et n'importe quoi ». « Nous apportons quelque chose au monde »* poursuit-il, *« On apporte une façon de vivre fidèle aux Écritures et sous l'autorité de Dieu. Donc on*

*apporte cette nouvelle façon de vivre, on apporte ce goût qui manque. Et ça évoque aussi pour moi le fait qu'on doit tenir une position. Il faut être un exemple ». Pourquoi cela est-il nécessaire ? « Comme la Bible dit » répond un étudiant âgé de 32 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, « nous devons être une lettre ouverte de l'Évangile. Qu'à travers notre témoignage, notre vie, on doit refléter les valeurs chrétiennes pour que les gens se posent des questions sur nous et voir que Dieu, quand il vit chez quelqu'un, il y a des fruits. Et ça se voit. Donc c'est donner du piment, justement, à la vie et montrer aux autres qu'il y a une autre alternative à ce qui se fait partout. Savoir qu'on peut être soumis à Dieu et épanoui en même temps ». Après il ajoute, « Moi, je ne pense pas que le chrétien puisse faire ça à grande échelle. Mais au moins à son niveau, auprès de ses amis, ou dans son quartier. Ça peut suffire pour moi ».*

Un professeur âgé de 42 ans, membre des Navigateurs, souligne le fait que nos contemporains ont besoin de trouver de vrais amis :

*Je pense qu'on a besoin de vivre avec la société, et dans la société, tout en affirmant ses convictions. Et les vivre, simplement les vivre. Et je crois que c'est ça qui va peut-être vraiment établir les relations aussi personnelles avec les non-chrétiens, avec les gens qui nous entourent. Et, je dirai se comporter comme des amis pour eux. Et, être des amis pour eux. Je pense que les gens ont vraiment besoin de relations personnelles aujourd'hui. Peut-être plus qu'avant. Parce qu'il y a beaucoup de gens qui sont seuls. Qui n'ont eux-mêmes plus beaucoup de repères, et qui sont donc dans des situations difficiles. Qui sont stressés. Qui se posent plein de questions par rapport à la vie. Et, je crois qu'en étant là, près d'eux, en étant simplement disponibles pour eux, c'est quelque chose qui peut vraiment les aider.*

« Je crois que les solutions aux problèmes du monde sont vraiment individuelles » continue-t-elle. « Les solutions sont pour chaque individu personnellement. Pour chaque cœur humain individuellement ». « Je crois que c'est là où il faut vraiment influencer », dit-elle, « par la prière essentiellement, et par les relations individuelles ».

### **9.3 La vigueur des milieux protestants évangéliques en France selon les critères sociologiques établis par Christian SMITH**

Christian SMITH affirme que les groupes religieux peuvent trouver dans le contexte contemporain en Occident un milieu propice à la croissance s'ils réussissent à se distinguer de la culture environnante tout en maintenant un engagement social intense. Nous ne pouvons pas, dans le cadre de notre étude, débattre du bien fondé, ou non, de sa théorie basée sur une étude des Nord-américains. Ce qui nous intéresse

particulièrement ce sont les dimensions qu'il identifie comme pouvant servir d'indicateurs de la vitalité religieuse. Voulant dépasser l'utilisation de la seule pratique cultuelle comme révélateur de la vigueur religieuse il suggère que l'on peut aussi examiner l'adhésion aux croyances des membres du groupe, l'importance que ceux-ci accordent à la foi, la solidité de leur foi, leur participation à la vie du groupe, leur engagement missionnaire, et la durée de la présence de ceux-ci dans le groupe. Nous avons déjà vu indirectement quelques-uns de ces critères. Ici nous voulons examiner en particulier le critère de la vigueur de la foi, car nous avons suggéré que les milieux protestants évangéliques ont une représentation interne qui organise leurs concepts et actions qui est fondée sur la certitude que ce qu'ils tiennent pour « vrai » est certainement « vrai », et que les rapports qu'ils estiment avoir avec Dieu sont effectivement « réels ».

Dans leur ensemble les évangéliques que nous avons rencontrés expriment une certitude dans leurs croyances, mais tout en évitant de tomber dans l'excès de la naïveté (ce que l'on peut parfois reprocher au monde évangélique nord-américain). Ils remettent assez souvent en question leur engagement chrétien, et la validité de leurs choix de vie, mais sans pour autant jeter le doute sur les fondements de leur foi :

*Mais maintenant il faut faire la différence entre, on va dire « les croyances » au sens où je crois telle ou telle chose. Parce que ça c'est un éternel recommencement où Dieu démolit pour reconstruire sur le roc. Par contre, ma relation personnelle avec lui c'est quelque chose qui est beaucoup plus solide. (...) Mais c'est important de savoir se remettre en cause. Ne serait-ce parce que, justement, si on prétend à l'intégrité quand quelqu'un nous demande, il faut être sincère en disant qu'il y a des doutes. — Ingénieur électromécanique, 39 ans, Les Navigateurs*

Alors, sur quoi se fonde ce manque de doute ? Autrement dit, comment ces protestants évangéliques savent-ils que leurs croyances sont vraies et que leur foi est bien fondée ?

Tout d'abord nous soulignons le fait que leur certitude ne repose pas sur les institutions religieuses, mais s'enracine plutôt dans ce qu'ils ont personnellement vécu : « *Le fait de le vivre confirme que ma foi est bien placée. Ce que le Christ dit se réalise dans ma vie, donc, j'ai toutes les raisons de croire que c'est bien fondé. Alors, ça repose entièrement sur ses paroles et sur le vécu de ses paroles* ». Prenons par exemple cette ouvrière âgée de 47 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire, qui est certaine de ce qu'elle croit tout simplement : « *Parce que je la vis ! Je la vis chaque jour* ». Dans leur grande majorité ces croyants ont à la fois l'impression de pouvoir vivre les paroles de Jésus, et en même temps ils sont convaincus que les paroles de la Bible expliquent et confirment ce qu'ils vivent. Autrement dit, ils ont

l'impression que leurs expériences valident le texte biblique, et à leurs yeux le texte biblique entérine ce qu'ils vivent :

*Je dirai, premièrement, je crois ce que la Bible me dit. Et, surtout j'ai rencontré le Christ. J'ai fait vraiment cette expérience où je lui ai donné ma vie et que je ne peux pas renier. Donc, ça c'est une première expérience. Je dirai, c'est ce que je vis, avec Dieu. Une relation vivante et quelque part ce sont des choses que je vis avec Dieu qui s'ajoutent les unes aux autres et qui construisent cet édifice. Et que je ne peux pas renier. Parce que c'est vraiment du vécu.— Professeur, 42 ans, mère de trois enfants, les Navigateurs.*

« Je sais que ma foi est vraie par rapport à la Bible, et je sais que Dieu ne ment pas », explique un Chauffeur d'engins qualifié âgé de 41 ans, membre du Centre Évangélique Protestant de Montmélian. « Donc, même si parfois dans une fraction de seconde, quelque chose me dit : “Mais s'il n'y avait rien là-haut ?” Puis, dans une fraction de seconde, je dis : “ Mais non ! Dieu existe”, je le sais par rapport à ce qui se passe, par rapport à ce que j'ai vécu ».

Certaines personnes parlent des « effets de la foi » dans leur vie comme preuve de sa légitimité. « J'ai vu dans ma vie que Dieu était là, qu'il répondait à mes prières et j'ai vraiment vu la main de Dieu me guider auprès de certaines personnes dans ma vie professionnelle », affirme un étudiant âgé de 23 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne. « Et comment j'ai changé en deux ans », poursuit-il, « comment Dieu change le cœur. Je pense qu'il n'y a que lui qui puisse faire ça ». « Je dirai ce qu'a dit cette personne qui a été interrogée par les prêtres dans le Temple: “Dieu m'a touché, et j'ai été guéri”», dit un Ingénieur en électromécanique âgé de 39 ans, marié et père de trois enfants, membre du groupe des Navigateurs. « Disons, ce qui me renforce au quotidien dans ma foi, c'est indéniablement, d'abord la perception des faiblesses que je peux avoir et de la façon dont le fait de me tourner vers Dieu au quotidien m'aide ». « Je dirai par la paix que j'ai dans le cœur », répond une étudiante âgée de 22 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne. Puis elle ajoute qu'elle sait que sa foi est bien fondée « Par les réponses aux prières aussi. Dans les petites choses quotidiennes, Dieu est présent, il répond. Dans les changements qu'il fait souvent dans la vie des autres et dans la mienne, les transformations qui ne sont pas très naturelles, en fait au niveau du caractère ».

D'autres membres de ces milieux évangéliques parlent d'une certitude qui n'est pas démontrable. « Il y a quelque part, un petit machin intérieur qui est assez indéfinissable », dit un Enseignant âgé de 43 ans, membre du groupe des Navigateurs. « Enfin parfois ça... je ne dirais pas que ça va jusqu'à une conviction,

*mais on sent que c'est vrai. Alors, est-ce que c'est moi qui projette mes désirs sur la réalité, ou l'inverse? Je n'en sais rien. Mais je suis assez convaincu* », affirme-t-il. « *Ma foi, ma croyance est vraie parce que c'est quelque chose que je ressens à l'intérieur de moi* », proclame un Fonctionnaire âgé de 52 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire. « *Ce n'est pas intellectuel. Et cette foi est alimentée et confirmée par la Parole de Dieu. C'est donc la Bible qui la guide.* » « *C'est une attestation dans mon cœur* » affirme une Infirmière âgée de 52 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche. « *C'est quelque chose, une conviction très forte dans ma vie. Que Dieu a mis, certainement. Le Saint Esprit a mis dans ma vie* », explique-t-elle.

Plusieurs personnes, comme ce fonctionnaire âgé de 49 ans, membre de l'Église Évangélique des Frères de Villeurbanne, nous ont parlé de leur expérience de conversion comme le fondement de leur certitude actuelle : « *Je ne sais pas comment répondre à ça mais je le sais. Parce que je l'ai compris dès ma conversion. C'était un moment qui était très, très intense* ». Une autre personne nous a raconté une expérience de type mystique qui est à la base de sa foi :

*Bien sûr (c'est) par les Écritures (que je sais que ma foi est bien fondée), mais ce n'est pas d'abord ça. C'est d'abord ma conviction personnelle, et vraiment le fait que Dieu parle. (...) J'ai entendu une fois la voix de Dieu. Une seule fois dans ma vie, mais je l'ai entendu. Et je l'entends encore. (...) Un jour j'ai entendu la voix de Dieu qui m'a dit : « Je guérirai Frédéric pour te montrer ma gloire à toi et à toute ta famille ». Bon, j'ai dit : « Allez hop ! Tu es mal réveillée ». J'ai chassé ça de ma pensée. (...) Puis, j'ai entendu à nouveau. Donc, j'ai entendu deux fois la même chose. C'était un peu comme une voix d'ordinateur, monocorde, qui s'est imprimée. Je l'entends encore. Je l'entendrai toute ma vie. Donc, il y a treize ans de ça que j'ai entendu cette voix et l'on est presque arrivé à la réalisation de la promesse.*

Il faut souligner le fait que soixante pour cent de nos répondants ont mentionné la Bible dans leur réponse. Les paroles de ce professeur âgé de 52 ans, membre de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche, expriment le sentiment de bon nombre de ces évangéliques : « *Ma foi n'est pas fondée sur mes sentiments personnels, mais sur ce que dit la Parole, la Parole de Dieu, l'Écriture. Et, c'est la solidité de ma foi* ». Voilà la réponse classique du protestantisme évangélique

En fin de compte nous trouvons que les membres de ces groupes évangéliques montrent un niveau remarquable de confiance dans la validité de leurs croyances. Car, souvenons-nous qu'à cause de celles-ci, bon nombre d'évangéliques ont l'impression que leurs contemporains tournent leur foi en ridicule. Nous pensons aux paroles de cette jeune femme, convertie depuis seulement deux mois quand nous l'avons

interrogée, qui affirmait que ses jeunes frères « *ont dit que la religion, c'est pour les faibles, "On n'en a pas besoin, nous". Tout de suite ils tournent ça en ridicule. Ils en rigolent, quoi* ».

Quelle que soit la nature réelle ou imaginaire de l'opposition de la société qui les entoure quant à leurs croyances et pratiques religieuses, les protestants évangéliques ont souvent l'impression de ne pas être pris au sérieux par les autres à cause de leur foi. Les paroles de ce fonctionnaire âgé de 48 ans, père de trois enfants, issu de l'œuvre missionnaire de *World Partners France*, expriment son sentiment que sa foi évangélique est vue comme « *des bêtises, des fables, et des légendes que ne peuvent croire que des imbéciles et des attardés* » :

*Je crois que le plus difficile à vivre pour un chrétien vis-à-vis des autres français c'est carrément qu'on le met à part, on l'isole, puis on se fout de lui. Il n'a pas d'importance. C'est ce que je ressens en tout cas dans mon entourage. (...) Je pense que je suis peut-être vu plus comme un simplet parce que je suis chrétien. Quand on dit qu'on est chrétien je pense que les autres disent : « Lui, il n'a pas compris grand chose de la vie ». Alors, j'ai l'assurance du contraire, mais bon ! C'est comme ça qu'on est perçu.*

Une autre source d'hostilité des gens a été mentionnée dans nos interviews. Plusieurs personnes ont affirmé que le fait de témoigner de leur engagement pour Christ ouvrait à ceux qui entendaient leur témoignage une autre possibilité sur le sens de la vie qui les remettrait trop en cause au niveau de leur choix à eux. Dans ce cas de figure l'opposition naît du fait de la différenciation qui sort des limites bien définies accordées par le consensus dicté par la société :

*Qu'est-ce que ça veut dire « chrétien » pour les autres Français ? Si c'est avoir un certain comportement religieux ça ne leur pose pas de problème. Par contre, si c'est être vraiment chrétien, et annoncer Jésus, et parler de Jésus, ça leur pose un problème. Parce que ça les remet en question. Et les gens la première fois ils sont tout sourire, la deuxième fois ils changent de trottoir. Parce que vous allez les bousculer dans quelque chose qu'ils n'ont pas envie qu'on bouscule. Et ça m'est arrivé des centaines de fois. Moi, depuis que je suis chrétien je connais ça. — Ouvrier âgé de 41 ans, marié et père de quatre enfants, Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire.*

Alors devant une telle opposition et l'hostilité de la société, les milieux évangéliques pourraient se refermer sur le petit nombre de leurs croyants et éviter autant que possible le contact avec le monde contemporain<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Voir Peter BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City (NY), Anchor Books, 1969) et James D.HUNTER HUNTER, *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandry of Modernity*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1983) qui parlent d'un phénomène « d'identités de résistance » pour décrire un tel mouvement réactionnaire de repli identitaire.

Or, cela n'est pas du tout ce que cherchent les responsables de ces milieux religieux pour qui leurs fidèles devraient :

*...vivre des rapports de passion, d'amour, de service. Parce que Dieu est passionné par l'aventure humaine. (...) Par exemple, dans le domaine de l'environnement, moi je dis que les chrétiens, avec la révélation du Dieu créateur qui est la leur, devraient être à la pointe et engagés sur tous les fronts. — Pasteur de l'Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche*

*...vivre des rapports amicaux, ouverts au dialogue, ouverts à la discussion. Ouverts dans le sens aussi de créer des amitiés avec les gens, parce que sans cette amitié les gens vont complètement ignorer l'Église et ne rien faire avec. Donc, il faut être ouvert. — Pasteur de l'Église Protestante Évangélique de La Ciotat*

*...être engagés. Souvent, c'est quelque chose que je constate chez les évangéliques, on est traité comme une secte parce qu'on est sectaire. Nos vies spirituelles, sociales, tournent autour de nous-mêmes, de nos Églises. Donc, on a peu d'amis qui sont à l'extérieur de l'Église. Pour moi, c'est quelque chose que j'essaie de pousser les gens à aller vers les gens de l'extérieur. Pour moi, on doit être engagé dans la vie de la communauté. C'est très important. — Pasteur de l'Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire*

En fait, devant l'animosité qu'ils ressentent du monde contemporain les protestants évangéliques ne prônent pas la séparation et l'isolation, mais plutôt l'engagement et l'ouverture. « *On est dans ce monde, on ne peut pas s'isoler. Donc, on est obligé de vivre dans ce monde* » affirme le pasteur du Centre Évangélique Protestant de Montmélian, « *Ce qui me semble essentiel, c'est des rapports où l'on est tourné vers les autres. Tourné vers les autres et je dirai d'une façon gratuite, pas avec l'arrière idée de les évangéliser* ». Il poursuit sa pensée en disant, « *Je dirai que ce qui doit caractériser le chrétien, c'est que le chrétien se tourne vers les autres. Et il donne aux autres* ».

## **9.4 Conclusions**

Les protestants évangéliques que nous avons étudiés se laissent guider dans la vie par leurs croyances religieuses. Leurs actions quotidiennes, que celles-ci soient individuelles ou collectives, reflètent leur façon de comprendre le but de l'existence humaine et la nature de la réalité. En se basant sur ce que nous avons trouvé par cette étude nous pensons pouvoir affirmer que le fait d'avoir expérimenté personnellement un cheminement de conversion, d'avoir volontairement rejeté leur vie ancienne et embrassé Christ, fait pénétrer les évangéliques au cœur de cette bonne nouvelle dont ils s'estiment porteurs. D'ores et déjà ils regardent et évaluent tous les autres domaines de leur vie à travers les frontières et contours de cet

engagement. Désormais l'expérience religieuse est au cœur de leur expérience d'homme et de femme, de leur auto compréhension et de leur identité personnelle. Au lieu de se trouver à la périphérie de leurs engagements et de leurs valeurs, l'aspect religio-spirituel de l'expérience humaine en devient la fondation et l'essentiel.

Les protestants évangéliques français que nous avons rencontrés expriment une confiance et une certitude au sujet de leurs croyances religieuses, même s'ils mettent parfois en question leur propre engagement chrétien. Cette assurance s'enracine dans la façon dont ils lisent la Bible et interprètent les événements de leur vie quotidienne. Ils sont convaincus qu'ils sont en train d'actualiser quotidiennement les paroles de Jésus. En même temps ils ont appris à relire les circonstances de leur vie à travers le prisme de l'activité divine telle que celle-ci est révélée dans les Écritures saintes. Pour ces chrétiens Dieu n'est ni lointain, ni silencieux. Ils ont l'impression d'entendre sa voix lorsqu'ils lisent la Bible, de recevoir de lui ce dont ils ont besoin devant les épreuves et péripéties de la vie. Et ils voient sa main à l'œuvre dans leur vie quotidienne.

Leur perspective sur la vie et leur compréhension de la Bible est renforcée par une participation active et assidue aux réunions de leur milieu évangélique. C'est une pratique religieuse qui se fait généralement en couple, voire en famille, et qui n'est pas passive. Les protestants évangéliques se voient comme des acteurs dans leur milieu religieux et dans leurs rapports avec la société qui les entoure. De par leur expérience de la conversion, ils ont compris qu'ils doivent servir Christ et se mettre au service de leurs frères chrétiens. De plus, ils s'estiment mandatés à aller vers les autres qui vivent en dehors de leur milieu religieux afin de briser les murs de l'indifférence et d'apporter un message de vie. Les milieux protestants évangéliques objet de notre étude s'attendent à ce que leurs fidèles soient engagés dans la vie de leur communauté religieuse, et actifs dans la vie des personnes qui « ne connaissent pas Christ ».

L'engagement des fidèles dans la mission de leur milieu évangélique est renforcé par leur conviction que le monde dans lequel ils se trouvent est malade et qu'ils sont porteurs du remède. Ce remède vient, d'après eux, de Dieu et est révélé dans la Bible. Cependant, il passe par les individus qui se convertissent et qui se laissent transformer par Dieu. Il n'est pas question pour ces chrétiens de chercher à construire une société basée sur les principes bibliques ou sur une moralité chrétienne qui serait imposés par la force. Ils ne rêvent pas d'une « France chrétienne ». Ils cherchent à convaincre les individus d'adhérer au Christ et à



influencer le monde qui les entoure là où ils vivent principalement à travers les relations personnelles. C'est pour cette raison qu'ils doivent être partout, dans tous les secteurs de la société civile.

Les membres des milieux protestants évangéliques français s'attendent à ce que ce cheminement de conversion aboutisse à une transformation de la vie de la personne qui en portera des traces visibles. Il s'agit de reconstruire le comportement de l'individu à partir d'un changement interne d'optique et de mentalité. Il faut que le converti apprenne à modeler ses attitudes et à réformer ses actes et ses pensées afin que celles-ci deviennent « conformes à la Parole de Dieu ». Pour réaliser ce projet, les milieux évangéliques mobilisent beaucoup d'énergies, car chaque vie ainsi transformée est salutaire pour l'individu lui-même, et renforce la plausibilité du message dont ils sont porteurs aux yeux de leurs contemporains.

Nous n'avons trouvé que peu d'écarts entre la vision du monde telle que celle-ci est décrite par les textes majeurs du mouvement des protestants évangéliques, et la perception de la réalité des fidèles. Ceci s'explique par la petite taille des groupes que nous avons examinés et par le fait que ces milieux exigent une grande conformité doctrinale de la part de leurs membres. L'homogénéité de ces milieux résulte aussi, sans doute, du cheminement de conversion qu'ils exigent de leurs membres. L'analyse du sens que ces croyants donnent à la conversion indique qu'ils l'ont vécue comme un événement fondateur de leur vie. Nous trouvons dans leurs définitions de la conversion une prédominance des thèmes de la rencontre, du changement, et de la volonté. Tout comme leurs pasteurs, ces convertis voient la conversion principalement comme une rencontre : « *Se convertir, c'est rencontrer Dieu* », « *Oui, vraiment c'est une rencontre* », « *Pour moi, c'est vraiment, je dirai, rencontrer le Christ* ». Cette rencontre provoque une transformation totale de l'orientation de la vie :

*Se convertir veut dire que tout change. Tout s'oriente dans une direction qui va devenir polarisée par la présence de quelqu'un qui n'était pas avant dans la vie. (...) Alors, évidemment ça ne s'oriente pas sans secouer autour. Mais ce recadrage vers un objectif fixe, invariable et unique, ne peut pas se vivre à moitié.— Professeur, 41 ans, World Partners France.*

*Se convertir, pour moi c'est changer totalement de vie. C'est-à-dire de savoir que chaque jour que tu vis tu as accepté le Christ dans ta vie et que ça c'est jusqu'à la mort. Il faut tenir jusqu'à la mort parce que je crois qu'on a fait un serment. Et, ce n'est pas seulement se convertir une seule fois, c'est se convertir chaque jour... vouloir suivre le Christ. C'est ça la conversion.— Assistant social, 31 ans, Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire.*

*Ça veut dire « changer » à mon avis. Moi, j'y mets ce mot-là, « changer ». Je pourrais dire carrément « changer de vie ».—Fonctionnaire, 48 ans, World Partners France.*

*Changer de vie. Faire un retour. Venir à la lumière. Passer des ténèbres à la lumière. Changer complètement.*— Infirmière, 52 ans, Église Protestante Évangélique de Fontaine d'Ouche.

*Pour moi, se convertir c'est changer de référentiels. C'est dire, qu'en fait, j'avais avant une vie avec des principes, des fondements, des conceptions, des croyances. Ça pose un fondement, une sorte de dalle. Et l'image que je donne souvent, c'est comme une maison sur pilotis, et le jour où les fondements bougent, ça s'écroule. Et la conversion en fait, pour moi, c'est vraiment changer de fondement. C'est-à-dire, en fait, que ce n'est plus les fondements de mes conceptions, de mes croyances, ou des conceptions que j'ai forgées au fil du temps. Mais c'est basé sur les conceptions bibliques. Sur ce que Christ a fait, sur ce qu'il a acquis. Et donc, en fait, ça implique un autre mode de pensée, un autre mode de raisonnement. D'autres références. Et aussi, bien forcément, ça implique une autre manière de vivre, avec d'autres choix basés sur d'autres principes.*— Étudiant, 31 ans, Église Évangélique des Frères de Villeurbanne.

Quelques personnes ont affirmé que ce changement d'orientation implique un jugement sévère sur leur passé et un renoncement à leur ancien style de vie :

*Renier tout ce qui a été votre vie jusque là. Changer complètement, à 180° de direction. On tourne le dos complètement à tout ce qui était avant. Oui, quand on parle de « nouvelle naissance », c'est ça ! C'est quelque chose de complètement opposé de tout ce que vous avez vécu jusque là.*— Fonctionnaire, 52 ans, Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire.

*C'est accepter Jésus-Christ et laisser tomber, laisser notre vie passée.*— Employée, 40 ans, Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire.

*C'était reconnaître que toute ma vie n'était faite que d'erreurs et de péchés. Puisque c'est ce qu'on ressent à ce moment-là. Et que si Jésus est venu, il est venu aussi pour me sauver. Donc, il me tend la main, je la prends.*—Fonctionnaire, 49 ans, Église Évangélique des Frères de Villeurbanne.

*Eh bien! Changer de vie. C'est-à-dire abandonner la vie ancienne et puis prendre une vie nouvelle avec Dieu.*— Employée, 47 ans, Église Protestante Évangélique de Cosne sur Loire.

*Accepter Christ. Et accepter Christ, ça veut dire le confesser. Le confesser, ça veut dire reconnaître qu'on mérite la mort, qu'on mérite le jugement de Dieu. Et ensuite, une fois avoir accepté Christ comme l'unique Sauveur et l'unique Seigneur, il y a forcément une démarche de vie, une hygiène de vie, qui vient par la suite. Donc une vie transformée par la suite.*— Handicapé sans profession, 34 ans, Église Évangélique des Frères de Villeurbanne.

En dernier lieu, ces convertis soulignent l'importance de l'engagement de la volonté dans le processus de la conversion : « Vouloir suivre le Christ, c'est ça la conversion », « La conversion, c'est donner sa vie à Christ. C'est d'obéir déjà à la Parole de Dieu et d'essayer de ne pas pécher », « Se convertir c'est faire le choix de se tourner vers Jésus et recevoir son amour », « C'est faire le choix de croire que Jésus est le Fils de Dieu et que

ses commandements sont le meilleur pour nous. Et donc, vouloir les suivre », « Se convertir pour moi, c'est là que j'ai dit à Dieu, "Oui je veux obéir à ce que tu me demandes dans ta Parole. Et je veux être prête à ce que tu me changes aussi" ».

Les seules exceptions à cette vision de la conversion comme une rencontre ponctuelle, transformatrice, et fondatrice de la vie chrétienne, nous viennent des membres de l'Église que nous avons placée dans le quadrant « schéma théologique de certitudes œcuméniques » de notre typologie et dont le pasteur nous a affirmé que :

*Pour moi, la conversion ce n'est pas un événement ponctuel. C'est un processus. C'est un concept qui est galvaudé, surtout dans le milieu évangélique, où on a trop cette tendance à donner le bon Dieu sans confession. Puisque dès lors que la personne a versé quelques larmes, ou a poussé un cri, ou est tombée par terre, ça y est c'est la visitation de Dieu. Pour moi, ce qui est fondamental, c'est de permettre à cette personne de découvrir sa filiation avec le Père. A découvrir cette qualité filiale, cette dépendance vis-à-vis de Dieu. Donc, c'est un processus. Nous ne faisons que d'accompagner un mouvement dont l'initiateur est Dieu. C'est Dieu qui prend l'initiative. Nous, nous sommes simplement là pour encadrer ce mouvement, pour lui donner plus de rigueur, pour atteindre plus de puissance. Mais ce sont des choses que nous pensons que Dieu a déjà préétablies. Et, nous ne sommes pas, en tout cas je ne suis pas, pour l'idée d'une rupture, d'une scission. Où il faille absolument qu'il y ait un avant et un après. Cela l'est par la force des choses, je veux dire, rencontrer Dieu ce n'est pas rien. (...) En aucun cas nous ne devons, nous, définir les étapes de la conversion.*

Les propos de quelques membres de cette Église reflètent l'optique de leur pasteur en ce qui concerne la nature de la conversion :

*Eh bien moi, je suis devenue chrétienne par mes parents. (...) Donc, ma conversion, ça a été, je veux dire... je vais vous donner un exemple. Quand j'ai connu mon mari, il n'y a pas eu de coup de foudre, des choses comme ça. On s'est connu longtemps en copains. On s'est de mieux en mieux connus, jusqu'au jour où l'on s'est aimés. Et je crois que ma rencontre avec Dieu c'est ça. Avec Jésus, je l'ai connu de plus en plus.*

*Dans le milieu protestant, les gens expliquent, ou ils vous cuisinent un peu pour savoir un petit peu votre parcours, « Vous êtes converti quand ? » Pour moi, ce n'est pas vraiment lorsqu'on est entré dans le monde protestant qu'on s'est converti. C'est quand même cette période d'enfance, et puis après d'adulte quand on s'est marié. Se convertir c'est vraiment quand on fait les choses qui ne sont pas toutes mal.*

*La conversion ? C'est un mot qui pour moi traduit vraiment un changement qui est assez radical. C'est pour ça que je ne l'aime pas beaucoup, d'ailleurs. Peut-être parce que, dans mon cas, il n'y avait pas de changement radical. Avec changement de vie, avec une espèce de prise de conscience subite, avec changement de comportement, de route, d'objectif. Je dirai que, dans mon cas, ça a plus été une redécouverte qu'une conversion au sens littéral du mot. Je dirai, conversion, nouvelle relation avec Dieu, puisque la question est donner une définition. Beaucoup l'associent à la nouvelle naissance, évidemment. Oui, ça me gêne beaucoup.*

*C'est un mot que je n'aime pas bien parce que je préfère l'expression « nouvelle naissance ».*

La compréhension de la conversion dans cette Église diffère singulièrement avec celle des autres milieux évangéliques que nous avons étudiés. Et nous voyons un lien entre les sensibilités du pasteur et celles des fidèles de sa communauté.

À une ou deux exceptions près, personne ne nous a affirmé que la conversion lui est arrivée subitement, ou mystérieusement, indépendamment de sa volonté. Aucun des convertis que nous avons interrogés, qu'il soit responsable d'Église ou laïc, n'a parlé de la conversion comme une « entrée en Église ». Personne n'a explicitement fait le lien entre sa démarche individuelle et la foi de l'Église à laquelle il appartient. Pour tous, même lorsque la conversion a eu lieu au milieu d'une assemblée ou en présence d'autres personnes, le converti la conçoit comme une rencontre personnelle entre lui-même et son Dieu.

Notre regard se tourne maintenant au monde catholique en France. Nous commencerons par une présentation des groupes ayant participé à notre recherche. Ensuite nous ferons le même travail de typification de ces milieux que nous avons fait des protestants évangéliques en France. Enfin, au chapitre Douze nous chercherons à mesurer la vitalité de leurs visions du monde.

## CHAPITRE 10

# LA PRESENTATION DES GROUPES CATHOLIQUES PARTICIPANT A NOTRE RECHERCHE

Si dans le monde protestant évangélique nous avons affaire à une seule « famille » ou mouvance composée de groupes ou d'Églises différents, dans le monde catholique nous nous trouvons face à des mouvements ou familles différents au sein de la même Église. Dans les deux cas de figure nous sommes confrontés à un phénomène de différenciation et d'unification. Il ne s'agit pas seulement de « sensibilités » variées qui coexisteraient au sein d'une même perception de la réalité, mais bien des représentations différentes des approches de cette réalité, voire de la réalité elle-même.

### 10.1 Introduction

Lorsqu'on considère le monde catholique français on se rend rapidement compte de l'impossibilité de parler des pratiques et de leurs rationalisations comme s'il s'agissait d'un univers cohérent, homogène, d'un univers de foi unifié de gestes et de rites que les catholiques comprendraient tous de la même façon. Les fidèles catholiques témoignent de cette diversité lorsqu'ils s'identifient et classent leurs coreligionnaires selon leurs approches religieuses différentes. Ainsi, parmi les fidèles du monde catholique français nous trouvons des « chrétiens ordinaires »<sup>1</sup>, des « pratiquants »<sup>2</sup>, des « engagés »<sup>3</sup> ou « militants »<sup>4</sup>, des

---

<sup>1</sup> Robert PLETY, utilise cette expression pour désigner « le grand nombre des membres de l'Église, une masse qui ne cherche pas à se distinguer, ni dans son genre de vie, ni même dans son genre de piété ; masse inscrite dans la vie

« traditionalistes »<sup>5</sup>, des « intégristes »<sup>6</sup>, des « conciliaires »<sup>7</sup>, des « charismatiques »<sup>8</sup>, des « chrétiens de gauche »<sup>9</sup>, et des « progressistes »<sup>10</sup>. Nous pouvons aussi ajouter à cette liste qui n'est pas exhaustive et qui ne prétend pas définir sans recouvrements l'univers des fidèles catholiques les « déparoisialisés »<sup>11</sup>, c'est-à-dire, ceux dont le lien à l'Église, parfois très distendu, ne passe pratiquement plus par la paroisse : « catholiques non pratiquants »<sup>12</sup>, des catholiques « en recherche »<sup>13</sup>, des catholiques « agnostiques »<sup>14</sup>, et

---

quotidienne et dans laquelle les responsables, les gens 'en charge', se fondent volontiers, par fidélité » (*Eglise ordinaire et communautés nouvelles*, Coll. Pascal Thomas, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 16).

<sup>2</sup> Le catholique pratiquant d'aujourd'hui (7 à 10 % de la population qui fréquente encore les églises pour l'office dominical) préfère les valeurs humanistes aux dogmes enseignés par l'institution, il est préoccupé d'unité des peuples et des religions, et tenté par quelques contournements de la loi canonique (MULLER Colette, Jean-René BERTRAND, *Où sont passés les catholiques ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 24-25).

<sup>3</sup> Les catholiques engagés deviennent des laïcs « en responsabilité ». Ils jouent un rôle important dans l'organisation des nouvelles paroisses en France et dans les diocèses. La qualité et l'intensité de l'engagement sont extrêmement variables et souvent se cristallisent autour des groupes de travail, de réflexion ou de prière. (MULLER, *ibid.*).

<sup>4</sup> Le catholique militant est soucieux de réagir face à l'indifférence, au laxisme, à la torpeur, à la routine. (MULLER, *op.cit.*).

<sup>5</sup> Les « Tradis » ou « traditionalistes, ce sont des catholiques qui sont aussi farouchement attachés à leurs traditions que les intégristes, mais qui ont rompu avec Mgr LEFEBVRE au lieu de rompre avec le pape. (Valérie HANOTEL, *Les cathos*, Paris, Editions Omnibus 1995, p. 82).

<sup>6</sup> C'est ainsi que, souvent, on appelle les catholiques qui désirent voir maintenus les usages du culte et des coutumes du corps général du catholicisme tels qu'ils étaient pratiqués avant les réformes qui ont suivi le Concile Vatican II.

<sup>7</sup> Les catholiques « conciliaires » prônent la participation active des fidèles dans la liturgie et dans la vie de l'Église, et ils portent haut la conscience d'être « ouverts au monde ».

<sup>8</sup> On peut reconnaître deux types de « catholiques charismatiques » en France. Le premier, par exemple la communauté des Béatitudes ou la communauté de l'Emmanuel, réactualise et renouvelle les pèlerinages mariaux, les processions, les neuvaines aux saints, et la liturgie exubérante dans l'eucharistie. On trouve la deuxième sorte de catholique « charismatique » dans les petits groupes de prières du Renouveau répandus partout en France. Là, ce qui prime est la recherche de Jésus et la pratique des dons du Saint Esprit dans le cadre de réunions de prières autour d'un "berger". L'oecuménisme et l'unité des chrétiens sont des valeurs très prégnantes. Il n'y a pas ou peu de prières mariales ou de pèlerinages autour de reliques.

<sup>9</sup> Voir, par exemple, *Les chrétiens de gauche*, d'Emmanuel RATIER, (éditions Faits et Documents). Organisés en de multiples associations et collectifs méconnus mais influents, le réseau des chrétiens de gauche s'appuie sur des personnalités médiatiques, comme Mgr Jacques GAILLOT, l'ex-évêque d'Évreux. Il dispose également de nombreux relais dans les médias.

<sup>10</sup> Les catholiques progressistes se distinguent essentiellement par leur tendance à exalter la liberté comme valeur première avec les conséquences que cela entraîne pour les principes qui régissent la vie sociale, politique et religieuse. HANOTEL, *op.cit.*, p. 93.

<sup>11</sup> Pascal THOMAS emploie ce mot pour parler des croyants qui sont devenus chrétiens sans paroisse (Pascal THOMAS, [Collectif], *Que devient la paroisse ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1996).

<sup>12</sup> Les « non-pratiquants » correspondent pour une large part à des « catholiques culturels », c'est-à-dire des personnes qui sont nées dans des familles catholiques mais qui sont éloignées de la croyance et de l'institution.

même des catholiques « athées »<sup>15</sup>. Cette diversité de types indigènes de catholicisme français, bien distincts et souvent opposés entre eux, rend le monde des catholiques difficilement saisissable. Sa réalité est fluctuante, ses contours mal définissables.

## 10.2 Deux « styles paroissiaux »

Dans ce qui suit nous pénétrons dans les perceptions de la réalité qu'ont les membres de cette Église complexe, plurielle, très grande, capable d'accueillir positions et histoires diverses en son propre sein. Nous soutiendrons qu'en dépit de cette énorme diversité, où plusieurs sortes de catholicismes coexistent, il y a toujours une seule et même représentation du monde, même si celle-ci est configurée<sup>16</sup> par des expériences spirituelles et historiques très différentes entre elles. Nous commençons notre étude avec la présentation de deux paroisses dans lesquelles nous avons centré notre recherche. Notre choix se justifie principalement par le fait que l'Église catholique en France est sans doute plus que jamais un univers de pratiques paroissiales. L'ère des « mouvements » dont le cadre de recrutement et d'action était le diocèse, voire le pays tout entier, paraît bien révolue. À ce sujet Jacques LAGROYE, professeur émérite à l'Université Paris 1, précise :

*Certes, on parle aujourd'hui plus volontiers de « secteurs » ou de « zones pastorales » que de paroisses au sens strict et ancien du terme, mais il s'agit bien de circonscriptions territoriales, identifiées matériellement par des églises et des lieux de culte, auxquelles est attaché un prêtre ou une équipe de prêtres, et où certaines tâches sont confiées à un conseil de catholiques actifs résidant en ce même lieu. La paroisse, ainsi entendue, n'a jamais cessé d'être la principale unité de référence dans l'institution, qu'il s'agisse de*

---

<sup>13</sup> Ces personnes ont vécu une véritable distance avec le christianisme, voire une rupture avec lui, mais sont des êtres très exigeants en spiritualité. Elles sont méfiantes vis-à-vis de l'artificialité de certains groupes religieux, et vigilantes à l'égard de leur propre liberté. Voir Henri BOURGEOIS, Catherine CHARLEMAGNE et Marie-Louise GONDAL, *Des recommençants prennent la parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996; et Henri BOURGEOIS, *À l'appel des recommençants : Évaluations et propositions*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2001.

<sup>14</sup> Près de 20 % des Français se disent agnostiques et la religion est, pour eux, souvent aliénante et incompatible avec le bonheur tel qu'ils l'entendent. MULLER, *op.cit.*

<sup>15</sup> Selon un sondage CSA, 2006-2007 : Les catholiques athées (qui ne croient pas en Dieu, catholiques par tradition) représentent environ 9 % de la population française.

<sup>16</sup> Nous employons l'idée de la « configuration » pour souligner la plasticité des relations entre les divers éléments constitutifs de la vision catholique du monde et donc, de faciliter la compréhension des évolutions qui, sans modifier son architecture globale peuvent altérer son sens.

*l'affectation des prêtres, de la collecte des fonds, ou de la mise en pratique des grandes orientations dites « pastorales »*<sup>17</sup>.

Notons également que la majorité des personnes que nous avons interviewé assistent régulièrement à la messe dans l'une ou l'autre de ces deux paroisses même si elles continuent à se ressourcer également dans des mouvements ou milieux différents de l'Église catholique.

### **10.2.1 Présentation de la paroisse de la Visitation**

La Visitation est une paroisse « restructurée » qui regroupe quatre anciennes paroisses dans des villages situées à quelques kilomètres à l'Est de Dijon<sup>18</sup> : Chevigny-Saint-Sauveur avec 10 389 habitants ; Crimolois, 631 habitants ; Quétigny, 9 875 habitants ; et Sennecey-les-Dijon, 2 198 habitants. Composé avant tout de résidences principales 7 884 sur 8 174 logements, ce secteur du « Grand Dijon » est en pleine expansion aussi bien au plan démographique, économique qu'urbanistique et abrite une de ses zones d'activités commerciales les plus importantes. La population du secteur est plutôt jeune : 29,4 pour cent ayant moins de vingt ans, et 59.9 pour cent ayant entre vingt et soixante ans. Les revenus annuels moyens des habitants sont entre seize et vingt-deux mille euros.

L'église où la messe est célébrée a été achevée en 1997 sur un terrain qui se trouve sur la frontière entre deux villages. Circulaire, paré intérieurement de briques, avec des petites fenêtres, et largement éclairé, l'édifice est fonctionnel possédant plusieurs salles de réunion et une cuisine en annexe au sous-sol. Une croix (vide) est suspendue au-dessus de l'autel. Sur le mur à gauche se trouve un bas-relief illustrant l'épisode biblique où la Vierge Marie rend visite à sa cousine Elizabeth après la conception de Jésus et de Jean-Baptiste ; et à droite de l'autel il y a une statue de la Vierge devant laquelle brûlent quelques cierges. Le curé actuel de la paroisse a fait ajouter une icône du Christ en croix sur le mur juste derrière l'autel.

L'assistance, composée de 300 personnes environ, est à l'image de ce que disent les sondages : une bonne moitié de gens âgés de plus de soixante ans, une majorité de femmes, quelques jeunes. Une dizaine de

---

<sup>17</sup> Jacques LAGROYE, *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Editions Belin, 2006, p. 55.

<sup>18</sup> Selon l'analyse de l'Ifop pour *la Croix*, « Le catholicisme en France en 2006 », 60 % des catholiques français vivent en agglomération de Province, comparé à 27 % dans des communes rurales et seulement 13 % en agglomération Parisienne (Selon un échantillon cumulé constitué de 29016 interviews).



couples ayant entre 25 et 45 ans au plus, plusieurs étant accompagnés d'enfants, sont disséminés dans l'église. Les participants à la messe appartiennent manifestement à des catégories moyennes et plutôt cultivées de la population : employés, cadres moyens, professions libérales, commerçants, fonctionnaires – mais pas exclusivement. Le curé de la paroisse décrit ainsi la communauté des fidèles de la Visitation :

*Une communauté, je dirai, très riche. En ce sens qu'il y a des gens dans cette communauté qui ne sont pas des chrétiens, je veux dire de la pratique unique. Ce sont des chrétiens qui ont beaucoup d'engagement un peu partout. Et ces chrétiens ont même une formation. Ils ont suivi la Petite École (de la Bible), des tas de choses. Ils appartiennent... les chrétiens, (il n'y a pas qu'eux, mais ils sont le noyau), ils appartient à des groupes comme l'Équipe des Franciscains, comme l'Équipe de l'ACE, comme l'Équipe de spiritualité, l'Équipe de...*

Les offices se déroulent sobrement malgré les efforts du prêtre qui improvise beaucoup au niveau de l'accueil et dans le déroulement liturgique. Les chants, dont les paroles sont projetées au plafond grâce à un rétroprojecteur et qui sont accompagnés par un synthétiseur, une guitare, un violon, une flûte, un violoncelle, et un tambour sont joyeux, simples, entraînants, et chantés par presque tout le monde.

Le ton adopté par le prêtre au cours des célébrations est familier. Il parle par exemple à chaque occasion de « Dieu, un Papa qui a un cœur de Maman », et de l'Église, « la grande famille des familles ». Son style peu traditionnel reflète sans doute les décennies qu'il a passées comme aumônier, son attachement à la spiritualité de Taizé<sup>19</sup>, et sa conviction qu'en tant que prêtre il est plus au service de ceux qui, selon ses mots : « Ne sont pas de la boutique », qu'au service des chrétiens pratiquants. Son souci des jeunes se manifeste également dans les lectures liturgiques qu'il confie aux enfants de chœur pendant les offices, et dans la manière dont il réunit autour de l'autel avec lui pendant les prières eucharistiques les enfants qui

---

<sup>19</sup> La Communauté de Taizé est une communauté monastique basée à Taizé (Saône-et-Loire) réunissant diverses confessions chrétiennes. La communauté se compose à l'heure actuelle de frères venant d'une trentaine de nations et de diverses origines chrétiennes (dont 70 à Taizé et une trentaine d'autres dans d'autres petites communautés). La communauté n'accepte pour elle-même aucun don. Les frères gagnent leur vie par leur travail : Ils fabriquent des poteries, des bijoux (croix de Taizé en pendentif), des vitraux qu'ils vendent dans une boutique située dans la communauté. Leurs héritages personnels sont offerts aux plus démunis. Selon la règle, ils se sont engagés pour la vie, et ont fait vœu d'obéissance au prieur de la communauté. Les chants de Taizé sont chantés par la communauté priante, avec reprises et traductions en diverses langues. Les célébrations comprennent de longs moments de silence pour la méditation. Des milliers de jeunes du monde entier et de toutes sortes de dénominations religieuses visitent Taizé depuis plusieurs décennies. Taizé leur offre l'hospitalité et ils peuvent s'intégrer à des groupes de réflexion, d'étude biblique et de prière commune.

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Communaut%C3%A9\\_de\\_Taiz%C3%A9](http://fr.wikipedia.org/wiki/Communaut%C3%A9_de_Taiz%C3%A9)

sont présents dans l'assemblée. C'est en citant les paroles du Christ : « Qui accueille en mon nom un enfant, m'accueille moi-même »<sup>20</sup>, et en affirmant que « les enfants sont la gloire de Dieu », une véritable épiphanie « semblable à celle révélée dans la crèche à Noël », qu'il explique ces innovations liturgiques. L'influence de Taizé se sent particulièrement dans son choix de remplacer l'homélie en se mettant à genoux à côté de l'autel, entouré des enfants de l'assemblée chacun avec un cierge allumé, pour un temps de prière silencieuse et de méditation devant la Bible ouverte. On retrouve ce même gestuel lorsqu'à la fin de l'eucharistie il se met à genoux avec les enfants de chœur devant le Saint Sacrement pour un moment de prière silencieuse. Ceci pour dire qu'en ce qui concerne le curé, l'univers des pratiques rituelles et de leurs justifications n'a rien de traditionnel.

En lui-même le style de participation de l'assemblée n'a rien de surprenant, ni de vraiment novateur ; rien de traditionnel non plus, si l'on entend par là des pratiques aujourd'hui désuètes. Nous prenons en exemple le fait qu'ils ne récitent que très rarement le Symbole des Apôtres, ou le Symbole de Nicée-Constantinople. Au lieu de cela ils chantent :

*Je crois en Dieu qui croit en l'homme  
A un seul Dieu pour tous les hommes  
Sa mort nous ouvre un avenir  
Je crois en Dieu, source d'avenir*<sup>21</sup>

Très peu de fidèles font une génuflexion avant de recevoir la communion, et rares sont ceux qui s'abstiennent de prendre l'hostie dans leur main. Le rite du « baiser de paix » est accompli avec entrain, quelques fidèles se déplaçant dans l'église pour embrasser des personnes connues. L'impression générale est celle d'un « entre-soi » agréable, convivial et, pour la plupart des présents, familial.

La méditation du prêtre le dimanche 14 septembre 2008 illustre bien ses convictions les plus profondes. Ce dimanche-là la liturgie de la messe fêtait « la croix glorieuse » et les textes du jour furent Philippiens 2, 6-11 qui décrit la glorification de Jésus après son humiliation sur la croix ; et Jean 3, 13-17 qui relate la conversation entre Jésus et Nicodème où Jésus affirme :

*Nul n'est monté au ciel sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. De même que le serpent de bronze fut élevé par Moïse dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit obtienne par lui la vie éternelle.*

---

<sup>20</sup> Cf. Luc 9,48.

<sup>21</sup> Voir Annexe 2.

*Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique : ainsi tout homme qui croit en lui ne périra pas, mais il obtiendra la vie éternelle. Car Dieu a envoyé son Fils dans le monde, non pas pour juger le monde, mais pour que, par lui, le monde soit sauvé.*

Dans sa méditation le curé de la paroisse exprime sa conviction que dans la croix du Christ nous voyons une définition des limites du mystère de l'amour divin. Il y voit surtout un double mouvement, Christ qui est descendu vers nous afin de nous élever avec lui et nous entraîner avec lui dans « le mystère de l'amour de Dieu ». En fait, le curé parle quatre fois de l'amour de Dieu, cinq fois de notre élévation vers Dieu et deux fois d'être « entraîné » avec Christ<sup>22</sup>. Il est intéressant de voir ce que ce curé souligne dans sa méditation de ce texte à plusieurs titres. Tout d'abord parce que ces versets parlent de ce qui est au cœur de la foi chrétienne. Deuxièmement, parce que nous pouvons comparer l'herméneutique du curé de cette paroisse à celle de la paroisse Saint Michel que nous verrons plus loin, et à celle d'un prêtre qui fut longtemps présent sur la paroisse de la Visitation et aumônier des Scouts de France, le regretté Jean-Marc CHAUVÉAU. Le père CHAUVÉAU expliqua la vie et la mort de Jésus en ces termes :

*Le Christ est venu parmi nous, comme le don de Dieu, pour nous montrer jusqu'à quelle profondeur le cœur humain est capable d'être libre et aimant. Jésus ne nous a pas fait une leçon de morale, il a vécu notre vie, nos contingences, nos limites, il a connu la prison, la torture, la mort, mais en tout cela il a affirmé la puissance de la liberté humaine<sup>23</sup>.*

Le fait que le curé actuel de la paroisse ait souligné le mystère de l'amour de Dieu et l'élévation de l'homme qu'il associe à l'incarnation et à la croix du Christ montre le cœur de sa foi, autant que le choix par le père CHAUVÉAU de mettre la lumière sur la liberté humaine dévoile le sien. Nous trouvons ces mêmes sensibilités exprimées par les fidèles.

Les paroissiens se connaissent, se saluent à la sortie et s'attardent par petits groupes sur le parvis et dans le hall d'entrée. Une dame âgée de 73 ans résume ainsi l'importance de ce temps de rencontre à la sortie de la messe :

*...on rencontre les autres chrétiens sur un plan de l'amitié. Pour moi, c'est vraiment très important. Je me passerai très difficilement de ma messe hebdomadaire. J'en prendrais même plutôt une de plus en semaine si je pouvais. Mais j'ai besoin de ça.*

---

<sup>22</sup> Voir Annexe 3.

<sup>23</sup> Voir Annexe 4.

## 10.2.2 Présentation de la paroisse Saint Michel

La paroisse Saint Michel se situe au cœur de Dijon qui est perçue comme une jolie ville, fleurie, agréable à visiter. Il s'agit d'une cité fière de son patrimoine, relativement bourgeoise, avec un pouvoir d'achat pas aussi élevé qu'on pourrait le supposer ! C'est une ville calme (hormis certains quartiers réputés « chauds ») où il fait bon vivre et où l'on ne connaît pas le stress des grandes métropoles. Les gens y sont relativement décontractés, malgré une mentalité « collet monté » assez difficile à pénétrer. Comme ailleurs, on est méfiant (surtout vis-à-vis des sectes) et surtout distant, en tout cas lors des premières rencontres. Une tranche de la population est un peu « superstitieuse ». En effet, certains Dijonnais n'hésitent pas à faire un détour par la rue de la Chouette pour aller toucher une sculpture en pierre et faire un vœu ! Aux vues du succès de certaines manifestations traditionnelles, on peut dire qu'une partie de la population est « religieuse » et attachée à la tradition de ses ancêtres (même si cet aspect tend à disparaître). Néanmoins, Dijon reste une ville jeune grâce à la présence du pôle universitaire. La ville abrite près de 25 000 étudiants en période scolaire. Les activités culturelles sont donc de plus en plus développées et accessibles à la population (théâtres, cinémas, patinoire, piscines, nombreux espaces verts et clubs de sports...).

L'église dans laquelle cette communauté se rassemble trace ses origines jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle. Le bâtiment actuel, édifié à partir 1499, est un mélange harmonieux de gothique et de Renaissance. Le soubassement est constitué de trois portes dont la voûte en caissons sculptés, peuplés d'anges musiciens, est d'une exceptionnelle richesse. Les vitraux du chœur évoquent les trois archanges, messagers divins auprès des hommes : Raphaël, Gabriel et Michel. Ce dernier, au centre terrasse le diable. À sa droite, Gabriel annonçant à Marie la naissance de Jésus. Le chœur lui-même est orné d'un bois clair, finement sculpté. L'église est également dotée d'un grand orgue, construit en 1699 et classé monument historique, qui accompagne la liturgie.

L'assistance, qui remplit le bâtiment, est inhabituellement jeune. Une trentaine de couples ayant entre 25 et 45 ans au plus, plusieurs étant accompagnés d'enfants, sont disséminés dans l'église. Ils appartiennent manifestement à des catégories aisées de la population, étant à tous égards (tenue vestimentaire, coiffure, maintien) « bon chic bon genre ». Cette observation confirme les propos du curé qui juge que la paroisse possède « une forte proportion de familles plutôt bourgeoises, sinon par la richesse, au moins par la naissance et la culture avec une notable présence de l'aristocratie ». L'office se déroule dans une ambiance

respectueuse et recueillie ; les chants, accompagnés de l'orgue et de la chorale sont sobres, chantés par tous sans ardeur ou entrain. L'entrée en procession du célébrant, accompagné d'une quinzaine d'enfants de chœur, est solennelle ; le rite de préparation pénitentielle très marqué, tous disant ensemble le Confiteor. Le prêtre, âgé de soixante-cinq ans, est l'objet de manifestations insistantes de respect. Il prononce un sermon à tonalité très universitaire et assurée. Les prières universelles soulignent les valeurs de la bonne conscience, de la droiture, de la vérité, du service et de l'accueil de tous dans la communauté. Le rite du « baiser de paix » est accompli avec chaleur. En lui-même le style de participation est traditionnel. Bon nombre de fidèles se mettent à genoux pendant la prière eucharistique, quelques-uns d'entre eux font une génuflexion avant de recevoir la communion, et ceux qui s'abstiennent de prendre l'hostie dans leur main ne sont pas rares. Il y a manifestement adéquation entre le sermon de l'officiant, et les comportements d'une assistance visiblement attachée aux valeurs traditionnelles. Rien n'incite à penser que ce style paroissial ait été imposé par le prêtre, tout suggère au contraire une réelle affinité entre lui et ces fidèles-là.

Le sermon du prêtre le dimanche 14 septembre rappelle aux auditeurs la place de la croix comme un étendard et un signe de reconnaissance dans l'histoire des chrétiens, et en montre la signification comme « signe paradoxal à deux faces : Du côté de l'homme, elle est l'expression de la barbarie terrifiante ; du côté de Dieu, elle est le signe de l'amour le plus parfait, don total de soi au bénéfice de celui qu'on aime et qui n'use jamais de violence ». Le prêtre conclut en soulignant que « Vraiment, quand on a compris cela, on voit que la croix affreuse est, en réalité, la croix glorieuse. Car seul l'amour est digne de foi. Lui seul peut emporter notre consentement ». Rien que de très orthodoxe, donc, mais avec une insistance accusée sur « l'amour suppliant de Dieu qui nous ouvre le cœur »<sup>24</sup>. Le sermon est en consonance avec les pratiques, ici aussi, mais les deux disent autre chose que dans la paroisse précédente.

---

<sup>24</sup> Voir Annexe 5.

### 10.3 Présentation d'Action Catholique des milieux Indépendants (ACI)

Nous ne pouvons faire ici qu'une brève description du mouvement de l'Action catholique des milieux indépendants (ACI) qui n'est qu'une branche de l'Action Catholique<sup>25</sup>, qui est elle-même à la source d'un vrai fleuve littéraire : documents officiels, études théologiques, règlements de travail, journaux et revues innombrables.

Pour comprendre ce qu'est, et ce qu'a voulu être, l'Action catholique nous devons revenir quelques instants à ses origines<sup>26</sup>, L'Action catholique est née dans les années 30 d'une triple prise de conscience de la part de l'Église. Tout d'abord elle a constaté qu'elle avait perdu le contact de toute une partie du monde contemporain<sup>27</sup>. Le père LALANDE constatait, par exemple, que l'ensemble de la « paysannerie française » à cette époque avait cessé « à peu près toute pratique religieuse, en dehors de la Messe traditionnelle du jour des Morts, de Noël et des Rameaux »<sup>28</sup>. Il continue son tour d'horizon avec les étudiants qu'il considère comme « indifférents à la religion », et pour la majorité de ceux qui pratiquent encore, « peu de vie chrétienne sérieuse, mais catholicisme bourgeois, confortable et moralement peu exigeant »<sup>29</sup>. En ce qui concerne la bourgeoisie : « À la pratique à peu près exacte des commandements de l'Église, correspond une négligence à peu près totale des commandements de Dieu »<sup>30</sup>. On peut trouver les propos du père LALANDE sévères, cependant quelques années plus tard l'Épiscopat français réuni en assemblée plénière tiendra des propos similaires :

*La hiérarchie sent très vivement sa responsabilité à l'égard de ces masses d'hommes qui ignorent le message rédempteur du divin Sauveur. Aussi sa tâche missionnaire a-t-elle pour but de rejoindre et d'atteindre les incroyants par la présence et l'action, en ces*

---

<sup>25</sup> Parmi les mouvements spécialisés d'Action Catholique nous pouvons citer : Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC), Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC), Jeunesse Maritime Chrétienne (JMC), Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC), Jeunesse Indépendante Chrétienne (JIC), Action Catholique Ouvrière (ACO), Mouvement des Ingénieurs et Chefs d'Industrie l'Action Catholique (MICIAC), Action Catholique des Enfants (ACE).

<sup>26</sup> M<sup>gr</sup> GARRONE, *L'Action Catholique : son histoire – sa doctrine – son panorama – son destin*, Paris, Fayard, 1958, p. 15.

<sup>27</sup> Joseph COMBLIN, *Échec de l'Action Catholique ?* Paris, Éditions universitaires, 1961, p. 61.

<sup>28</sup> LALANDE R., « Remède à la situation actuelle » in *Doctrine Commune : Mouvements spécialisés de l'A.C.J.F.*, Nevers, Imprimerie Chassaing, sans date, p. 48.

<sup>29</sup> LALANDE, *ibid*, p. 50.

<sup>30</sup> LALANDE, *op.cit.*, p. 50.

*milieux coupés de l'Église, d'un laïcat chrétien solidaire de ce monde, au sein duquel il porte le témoignage de la charité du Christ et remplira de plus en plus la mission d'évangélisation que lui confie l'Église... S'il est vrai que le problème missionnaire se pose avec une acuité particulière dans le monde ouvrier, ce serait une erreur de penser qu'il n'est pas urgent dans d'autres milieux : n'est-il pas en France des régions rurales entièrement étrangères à la foi chrétienne ? L'Action catholique des divers milieux ne constate-t-elle pas, chaque jour, les traces de l'envahissement du paganisme et du laïcisme ambiants ? L'Épiscopat garde la sollicitude de tous. C'est dans tous les milieux qu'il veut que l'Évangile soit annoncé »<sup>31</sup>.*

En même temps elle a « découvert... la valeur propre des réalités terrestres » qu'elle sente dans l'obligation d'animer, d'informer, et de « pénétrer d'esprit chrétien »<sup>32</sup>. D'où venait ce sentiment d'obligation envers les réalités terrestres ? De la conviction que la participation à l'avènement d'une vie plus juste et plus fraternelle pouvait ouvrir les cœurs à l'accueil de Jésus-Christ. Il se justifie par une lecture de l'Incarnation qui souligne le fait que si Dieu n'a rien dédaigné en nous, pour nous unir à Lui par la grâce, nous n'avons rien non plus à dédaigner ou à détruire dans la vie de celui qui agit dans « la richesse, la générosité, la grâce qui, depuis la Résurrection, envahit le monde »<sup>33</sup>. Selon cette logique nous sommes déjà dans le nouveau monde où l'humanité se renouvelle sans cesse à l'image de son Créateur. Rien n'est exclu de ce dynamisme profond<sup>34</sup>. Nous partageons les préoccupations communes à tous les hommes. Avec eux, nous construisons le monde. Nous ne sommes pas, par nature, différents de ceux qui ne partagent pas notre foi<sup>35</sup>. Un militant du Mouvement des Cadres Chrétiens témoigne :

*En vivant au milieu des autres, celui qui était parti semer (la Bonne Nouvelle) découvrait que d'extraordinaires valeurs de fraternité, d'abnégation et de disponibilité se dégageaient du comportement et de l'action des non chrétiens. Il ne lui appartenait plus d'apporter un message de l'extérieur. Ce qui devenait important, c'était de reconnaître Dieu présent dans la vie et dans le combat des autres<sup>36</sup>.*

En même temps que l'Église catholique a pris conscience qu'elle avait perdu contact avec une grande partie du monde contemporain et que les réalités terrestres ont leur propre valeur et peuvent être pénétrées de l'esprit chrétien, elle a aussi pris conscience qu'elle était trop souvent divisée en deux parts : un clergé qui

---

<sup>31</sup> *Documents Catholiques* du 16-5-1954, col. 611.

<sup>32</sup> Pierre THIBERGHEN, *L'Action Catholique : Précisions nouvelles*, Paris, Presses Leclercq, 1949, p. 20.

<sup>33</sup> René GUERRE, Maurice ZINTY, *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1957, p. 40.

<sup>34</sup> Albert HARI, *Printemps d'Église en jeunesse ouvrière*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1971, pp. 13-14.

<sup>35</sup> *Chrétiens dans le Monde Rural, Le mouvement Chrétiens dans le Monde Rural*, Paris, Édition Librarie, 1966.

<sup>36</sup> Henry KLIPFEL, *Cadres et témoins du Christ, un pari impossible ?* Paris, Fayard, 1982, p. 184.

évangélise et des laïques qui se laissent évangéliser<sup>37</sup>. L'Action catholique voulait transformer cette situation en demandant aux laïques de découvrir comment ils pouvaient faire rayonner leur foi dans une société hostile à l'Église<sup>38</sup> en « se dévouant au salut des âmes, sous les ordres de la hiérarchie »<sup>39</sup>. Au-delà de ses méthodes, Action catholique se veut la reconnaissance dans l'âme baptisée d'une capacité apostolique réelle, et le commencement d'une mobilisation systématique de ces ressources »<sup>40</sup>.

Il s'agissait, avant tout, d'un « apostolat du semblable par le semblable » dans lequel l'on « prenait en charge, sous l'autorité de l'évêque, un milieu social à sanctifier par la prière, la parole, l'exemple et l'action apostolique »<sup>41</sup>. Dans son éditorial du *Courrier* 122<sup>42</sup>, « La richesse de la vie partagée et relue ensemble pour y reconnaître les traces de Dieu », la nouvelle Présidente de l'ACI, Micheline POUJOULAT, évoque sa conviction que notre foi est à vivre dans la vie quotidienne ordinaire, là où Dieu nous attend chaque jour et où le Christ nous précède. « Regarder cette vie, la confronter à l'Évangile », dit-elle, « c'est ce qui nous conduit à rencontrer les autres, à entrer en dialogue avec eux. Et c'est avec eux qu'alors le monde se transforme lentement en s'imprégnant de l'Esprit ».

Concrètement, ce mouvement qui regroupe huit mille cinq cents adhérents et qui rejoint environs vingt mille personnes en France, se vit dans des petites équipes ayant un accompagnateur (prêtre ou laïc) et composé de cinq à dix personnes. Au cœur des soirées passées ensemble il y a la méthode de la « révision de vie », devenue pratique courante dans tous les mouvements d'Action Catholique. Une retraitée de 63 ans qui a grandi dans Action Catholique nous a expliqué en quoi consiste cette révision de vie :

---

<sup>37</sup> Pierre BAYART, *L'Action catholique spécialisée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935, pp. 14-15.

<sup>38</sup> LIAGRE « Pour l'Apostolat : connaître le milieu » in *Notion de Milieu : Mouvements spécialisés de l'A.C.J.F.*, Nevers, l'Imprimerie Chassaing, 1937, pp. 85-86.

<sup>39</sup> H. MATHIEU s.j., *L'appel à l'Action Catholique*, Paris, Éditions Spes, 1932, p. 96. Pour le Pape PIE XII, tous les chrétiens, du fait de leur baptême, doivent être apôtres. Les « militants d'A.C. » le sont d'une manière particulière, parce qu'ils « collaborent avec les évêques et les prêtres dans l'apostolat » ; collaboration à laquelle l'A.C. donne une « nouvelle forme et une organisation... pour rendre son exercice meilleur et plus efficace ». Cité dans Émile VAUTHIER, *Initiation à l'Action Catholique : Essai de Théologie pastorale*, Langres, Imprimerie de l'ami du clergé, 1956, pp. 8-9.

<sup>40</sup> GARRONE, *op.cit.*, p. 108.

<sup>41</sup> THIBERGHEN *op.cit.*, p73. Nous n'ignorons ni qu'une longue série de crises, dans les années 60 et 70, a coïncidé avec la perte progressive d'influence de l'Action catholique spécialisée, ni qu'aujourd'hui, ces mouvements, souvent transformés et profondément réorganisés, ne jouent qu'un rôle limité, et n'ont qu'un nombre restreint d'adhérents.

<sup>42</sup> Cet article est paru dans le *Courrier* 23 /mai 2003. Le *Courrier* est la revue destinée à tous les adhérents et sympathisants du mouvement A.C.I.



*En principe, on part de la vie (...). et l'on continue à écrire les Actes des Apôtres, pour dire. Et il y a les trois fameux mots de l'Action Catholique : « Regarder, discerner, transformer »<sup>43</sup>. Donc, à partir de ceci, on regarde nos vies, et l'on discerne Jésus-Christ là-dedans. Qu'est-ce qu'il nous dit ? Qu'est-ce qu'il a à nous dire ? Et puis, après, et qu'est-ce qu'on en fait ? Et le tout, j'allais dire, est « assaisonné » avec une prière à partir d'un texte biblique. C'est ça, une réunion d'ACI. Ça se résume en ça, en général.*

En ce qui concerne cette révision de vie, bon nombre d'équipes trouve difficile à exprimer le lien entre vie et foi. Quand à la notion de l'évangélisation du semblable par le semblable, on demande quelle est sa pertinence aujourd'hui. Au lieu de voir comme des porteurs d'un message pour le monde, il semble que les membres de l'ACI tendent à vouloir plutôt discerner la présence divine déjà active dans le monde. À ce sujet le Courrier, juillet – août – septembre 2004, N° 129, affirme que beaucoup de militants de l'ACI croient que, « depuis que le Fils de Dieu s'est fait l'un de nous, toute réalité humaine peut nous dire quelque chose de Dieu »<sup>44</sup>.

## **10.4 Présentation du Catéchuménat**

Depuis ses origines l'Église a tenu à assurer la véritable conversion de ceux qui cherchaient à entrer en son sein<sup>45</sup>. Mais en France c'est surtout dans le bouillonnement apostolique et théologique des années 45-50 que le catéchuménat diocésain a vu le jour. La constitution du catéchuménat en France, entre 1950 et 1960, résulta d'un double mouvement, celui de la base (quand un prêtre et parfois une religieuse travaillant sur une paroisse ou un secteur tente « quelque chose » pour préparer un baptême mieux que par le passé sans être forcément chargé d'une fonction officielle), celui de l'autorité épiscopale qui s'engagea progressivement (parce qu'un évêque était amené à « fournir » un prêtre pour « suivre » les baptêmes d'adultes et coordonner ce qui se faisait)<sup>46</sup>. Le développement du catéchuménat diocésain en France est passé par plusieurs étapes, pour devenir aujourd'hui « un parcours accompagné vers la foi de l'Église »<sup>47</sup> :

---

<sup>43</sup> Les termes classiquement utilisés par Action catholique sont « voir, juger, agir ».

<sup>44</sup> Courrier, *op.cit.*, p. 19.

<sup>45</sup> Michel DUJARIER, *Le parriarage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962.

<sup>46</sup> Service national du catéchuménat (1992).

<sup>47</sup> Peter BALL, « Le fait actuel de la conversion en Europe », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990 ; Charles PAILLARD, « La conversion et ses étapes dans le catéchuménat », *La Maison Dieu*, n° 71, 1962, p. 127.

une « christianisation des attitudes humaines fondamentales »<sup>48</sup> : un « faire ensemble permettant une conversion progressive à l'Évangile »<sup>49</sup> : un « apprentissage qui conduit progressivement à une signification et à une structuration chrétiennes de la vie »<sup>50</sup> : une « démarche pastorale d'accompagnement des personnes qui découvrent le Christ et l'Église, avec des étapes de découverte et de conversion marquées par des célébrations liturgiques »<sup>51</sup>.

Selon une enquête réalisée par le Service national du catéchuménat en 1993 : il y avait 890 catéchumènes en France en 1976, 8 430 en 1993 et selon un ancien responsable du Service National du Catéchuménat, en 1995 ils dépassent le cap des 10 000<sup>52</sup>. En 2002 ils étaient 9 205 catéchumènes en démarche accompagnés de 10 231 accompagnateurs. Les deux tiers de ces catéchumènes étaient des femmes jeunes – soixante pour cent d'entre elles avaient entre 25 et 40 ans. Ils étaient de tous les milieux : 15 % d'entre eux étaient étudiants, 22 % venaient du milieu ouvrier, 9 % étaient des mères au foyer. Les autres étaient cadres supérieurs, employés ou de professions intermédiaires du public ou du privé, retraités (3 %) ou chômeurs (2 %). Vingt-neuf pour cent d'entre eux vivaient dans les villes moyennes, entre 20 000 et 100 000 habitants, mais ils étaient présents partout. Quarante deux pour cent des catéchumènes étaient célibataires, 39 % étaient mariés et 12 % déclaraient vivre en union libre<sup>53</sup>. Dans son étude des adultes qui viennent demander le baptême en France, Monique HEBRARD constate quelques expériences spirituelles qui mettent les gens sur le chemin du catéchuménat : le sentiment de quelque chose au-delà du visible ; prières d'enfance et le sentiment de dialoguer avec quelqu'un ; le sentiment d'avoir été protégé ou exaucé par Dieu ; expérience mystique où l'on ressent la présence de quelqu'un ; songes ; l'impression de rencontrer Jésus-Christ dans une révélation intérieure très forte<sup>54</sup>.

---

<sup>48</sup> Henri BOURGEOIS, *Théologie catéchuménale*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 38.

<sup>49</sup> Michèle CLAVIER, « Vivre la liturgie au temps du catéchuménat », *Nouvelle Revue Théologique* 122, 2000.

<sup>50</sup> Ernst WERNER, Dietrich ZIMMERMANN, « Questions de la pastorale catéchuménale à l'Église », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, p. 171.

<sup>51</sup> Jean-Bernard DOUSSE, « L'initiation chrétienne catéchuménale », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, p. 88.

<sup>52</sup> Guy CORDONNIER, *Des nouveaux chrétiens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 11.

<sup>53</sup> Statistiques du catéchuménat en France (2002) fournies par le service national du catéchuménat 4, avenue Vavin, 75006 Paris.

<sup>54</sup> Monique HEBRARD, *Les nouveaux convertis : Enquête sur ces adultes qui demandent le baptême*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003.

Si les mouvements d'évangélisation (comme l'Action catholique) vont au collectif, souvent non religieux, et en viennent ensuite aux personnes et parfois à leurs questions spirituelles, les catéchumènes partent des expériences spirituelles et des demandes, le plus souvent individuelles et religieuses et en viennent parfois au collectif et à l'intégration dans une communauté qui va les soutenir. Le chemin habituel du catéchuménat ne va pas, en général, de l'Église à Jésus et à Dieu. Ernst WERNER et Dietrich ZIMMERMANN insistent sur le fait que : « Le point de départ de la pastorale catéchuménale est constitué par les expériences de la vie de chacun. (...) Il s'agit de tenir compte des valeurs que le demandeur porte avec lui, sa vocation à croire et sa manière personnelle de prendre le chemin de la foi »<sup>55</sup>. Son point de départ consiste, selon Peter BALL, à accueillir le chercheur :

*On le reçoit, lui ou elle, et sa demande. On leur donne de l'importance en tant que personnes et l'on reconnaît la valeur de tout ce qu'ils apportent avec eux ; leur enracinement social, leur histoire personnelle, leurs croyances et leurs questions dans l'ordre religieux, quand bien même elles sont étrangères ou informées*<sup>56</sup>.

*DE MEULDER constate que cette attention à la personne, à son histoire, à ses particularités, à son environnement est une des spécificités du catéchuménat en Europe*<sup>57</sup>.

Monseigneur ROUET affirme que l'écoute et la recherche des valeurs communes sont indispensables pour cheminer avec nos contemporains<sup>58</sup>. Henri BOURGEOIS va encore plus loin lorsqu'il avance que dans la voix des catéchumènes, quelque chose de la voix du monde se fait entendre par l'Église : « Dans la voie catéchuménale, certaines voies du monde se trouvent honorées et, parfois même, réexplorées et redécouvertes »<sup>59</sup>. Le Service national du catéchuménat constate que les « nouveaux catéchumènes » ne sont pas exactement les êtres qu'attend le « personnel » ecclésial formé il y a vingt ou trente ans<sup>60</sup>. On les voudrait communautaires et engagés, affirme ce Service, et voici que souvent, ils sont d'abord individuels,

---

<sup>55</sup> Ernst WERNER, Dietrich ZIMMERMANN, « Questions de la pastorale catéchuménale à l'Église », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, p. 171.

<sup>56</sup> Peter BALL, « Le fait actuel de la conversion en Europe », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, p. 28.

<sup>57</sup> DE MEULDER note que face au catéchuménat américain, l'initiation chrétienne en Europe se fait plus au rythme de chaque personne, de la progression personnelle (« Le catéchuménat, un fait Européen » in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990).

<sup>58</sup> Albert ROUET, *La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>59</sup> BOURGEOIS, 1991, *op.cit.*, p. 17.

<sup>60</sup> Service national du catéchuménat, *Pour une mémoire catéchuménale : Petite histoire du catéchuménat français 1950-1992*, Condé-sur-Noireau, Pascal Thomas, 1992.

allergiques aux « communautés », et sans trop d'illusion sur les possibilités de changer la société ou l'Église<sup>61</sup>. Une autre étude, plus récente, qui se base sur une enquête menée entre l'hiver 2001 et le printemps 2002 auprès d'accompagnateurs du catéchuménat et de trente-deux adultes qui se préparaient au baptême ou qui avaient été récemment baptisés confirme cette observation. Et elle laisse apercevoir comment durant les années de catéchuménat, dans le dialogue personnel, avec l'éclairage de l'histoire d'autres catéchumènes, grâce aux rites et à la lumière de la Bible, les catéchumènes trouvent un sens et un avenir<sup>62</sup>.

En fait dans le catéchuménat il s'agit d'un parcours de « formation chrétienne » dans lequel le catéchumène est accompagné vers la foi chrétienne et une initiation à l'Église. Au début de ce parcours on veut avant tout accueillir le chercheur en reconnaissant l'importance de tout ce qu'il apporte avec lui. Ceci semble être le cas surtout en France où selon le regretté Henri Bourgeois, dans la voie catéchuménale, certaines voies du monde se trouvent honorées et, parfois même, réexplorées et redécouvertes<sup>63</sup>. Dans une étude du témoignage de quelques néophytes, c'est-à-dire des personnes qui ont terminé le parcours catéchuménal, Bernard GUILLARD écrit :

*On a l'impression que nos correspondants ont été heureux d'évoquer les valeurs humaines qu'ils ont connues avant leur conversion, et qui souvent leur apparaissent – telles des pierres d'attente – comme une préparation (plus ou moins lointaine) à ce qu'ils devaient découvrir plus tard<sup>64</sup>.*

Si le point de départ du catéchuménat est constitué par les expériences de la vie de chacun, les contenus de la foi, avec au centre la personne de Jésus-Christ, sont développés dans un processus qui conçoit la conversion comme « continuité » plus que comme « rupture »<sup>65</sup>. Guy CORDONNIER, prêtre du diocèse de Versailles, qui a été responsable du Service National du Catéchuménat, décrit ce processus :

*Les catéchumènes demandent : 'qu'est-ce que croire ?' Et la réponse reçue est : 'Qu'est-ce que vivre ?' Ils attendent de la religion qu'elle leur donne une nouvelle espérance. Mais*

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>62</sup> HEBRARD, 2003, *op.cit.*

<sup>63</sup> BOURGEOIS, 1991, *op.cit.* Voir aussi DE MEULDER qui affirme que face au catéchuménat américain, « le catéchuménat européen semble être plus attentif à la personne, à son histoire, à ses particularités, à son environnement. L'initiation chrétienne en Europe se fait plus au rythme de chaque personne, de la progression personnelle » (1990, *op.cit.*, p. 85).

<sup>64</sup> Bernard GUILLARD, « Le Témoignage des Convertis », *La Vie Spirituelle*, n° 518, juillet 1965, p. 21.

<sup>65</sup> WERNER, 1990, *op.cit.*, p. 170.

*cette religion-là, le christianisme, leur dit : 'L'espoir est en vous, fabriquez-le...' Ils avancent, ils tâtonnent, ils cherchent Dieu et parfois se découragent. Ils se demandent pourquoi ils n'arrivent pas à croire jusqu'au jour où, sans cesse ramenés à la vie même, ils reconnaissent ce Dieu, qu'ils croyaient inaccessible, présent au plus près d'eux : ils réalisent soudain que ce Dieu qu'ils cherchaient partout est là, en eux, depuis longtemps, depuis toujours. Qu'il marche avec eux, souffre avec eux, rit avec eux. Jésus était là et ils ne le savaient pas... Saisissante découverte, 'Bonne Nouvelle' qui les plonge dans des abîmes de réflexion mais aussi dans une joie entièrement inédite. Et alors, ils changent... Donc, si Dieu est en eux, la foi aussi. La foi n'est pas un diktat surnaturel qui vous tombe sur la tête, une croyance au goût d'ailleurs dont il faut arriver à se persuader ; elle devient maintenant une décision, un acte de liberté. Il s'agit de faire confiance. De poser un acte volontaire de confiance. De décider de s'en remettre, de s'abandonner à Dieu, et de suivre le Christ. Chacun découvre alors que suivre la voie de Jésus c'est aller vers l'homme, aller vers l'autre<sup>66</sup>.*

Le long approfondissement et mûrissement de cette « conversion dans la continuité » qui permet la découverte progressive de la foi de l'Église catholique constitue pour certains catéchumènes une « seconde » ou une « nouvelle » naissance<sup>67</sup>. Car il conduit progressivement à une compréhension nouvelle des expériences du catéchumène et une restructuration progressive de sa vie. Cependant, dans notre recherche nous avons favorisé le témoignage de ceux qui « accompagnent » les catéchumènes dans leur cheminement vers le baptême plutôt que d'interviewer les catéchumènes et néophytes. Et ceci pour deux raisons : tout d'abord parce que les catéchumènes et néophytes trouvent souvent qu'il leur est encore difficile d'intégrer l'univers de foi catholique. En deuxième lieu nous avons favorisé les accompagnateurs parce que ceux-ci essayent de faire pénétrer dans leur univers de foi, et dans leur lecture de la réalité, les gens qui en sont plus ou moins éloignés. Les tensions qu'ils ressentent dans ce travail sur la frontière entre « ceux de dedans » et « ceux de dehors » nous paraissent révélateurs des éléments importants de leur vision du monde.

## **10.5 Présentation de la Communauté Vie Chrétienne**

La Communauté Vie Chrétienne (CVX) se définit comme un lieu où en petits groupes, à travers la relecture de vie et les exercices spirituels ignatiens<sup>68</sup>, des couples et des célibataires s'entraident à

---

<sup>66</sup> CORDONNIER, 1995, *op.cit.*, pp. 35-36.

<sup>67</sup> HEBRARD, 2003, *op.cit.*, pp. 143 et 211.

<sup>68</sup> Au début du livre des Exercices, Ignace définit ce qu'il entend par la méthode que Dieu lui a inspirée et grâce à laquelle il a pu aider d'autres : « *Par ces mots d'exercices spirituels, on entend toute manière d'examiner sa conscience,*

reconnaître dans leur vie la présence de Dieu et le dynamisme de l'Esprit. Un groupe CVX n'est donc ni un groupe biblique ou théologique, ni un groupe de prière, ni un groupe d'échanges d'idées.

Les membres du CVX comprennent la vie chrétienne comme la réponse appropriée à l'appel de Jésus-Christ qui nous invite à partager son intimité, à être transformé par son Esprit, et à collaborer avec lui dans sa mission qui consiste à annoncer la Bonne Nouvelle et à promouvoir le Règne de Dieu<sup>69</sup>. Leur vocation particulière consiste à s'entraider mutuellement à réorganiser toute leur vie en mettant Jésus au centre<sup>70</sup>. S'inspirant de la spiritualité ignatienne les membres du CVX veulent donc dans toutes les décisions concrètes de leur vie familiale, professionnelle, associative et politique, collaborer à l'œuvre de Dieu. En cela ils prennent Marie comme « inspiratrice et modèle », elle qu'ils voient comme « une présence constante à côté de son Fils » et comme une « médiation »<sup>71</sup>.

En France la CVX regroupe quelque 6000 membres dans 25 régions. Et selon le Comité National, la communauté est en croissance à un rythme qui reste soutenu. Il nous informe également que vingt sept pour cent des membres de la CVX en France<sup>72</sup> ont moins de 40 ans. Presque la moitié des membres laïcs sont en couples dans la Communauté. Il y a environ 66 % de femmes et la moyenne d'âge est de 49 ans.

Composée de 6 à 10 personnes, dont un Responsable et un Accompagnateur spirituel, chaque « communauté locale » vit un temps de partage toutes les trois semaines environ. Chaque rencontre (2 heures environ) se déroule en quatre temps principaux : 1) La prière à partir d'un texte biblique, 2) Un temps de « partage de vie » où chacun exprime aux autres quelque chose de sa vie concrète : relecture d'un ou plusieurs événement(s) vécu(s) au cours des dernières semaines ou d'un secteur de sa vie, 3) Un échange pour prolonger et approfondir le partage mutuel, afin de s'éclairer mutuellement et de soutenir

---

*de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et toute autre activité spirituelle* » (Cf. E.S. 1). Le but recherché est de préparer et disposer l'âme, pour écarter de soi tous les attachements désordonnés, puis, quand on les a écartés, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie, pour le bien de son âme (Cf. CRITERES DE FORMATION DANS LA CVX, I. A. 2. 42).

<sup>69</sup> CRITERES DE FORMATION DANS LA CVX, I. A. 2. 8 & 9.

<sup>70</sup> CRITERES DE FORMATION DANS LA CVX, I. A. 2. 12.

<sup>71</sup> CRITERES DE FORMATION DANS LA CVX, I. A. 2. 21. L'aspect marial du CVX reflète sans doute ses origines dans la Congrégation Mariale, reconnue par le Pape Grégoire XIII en 1584 comme la première communauté de laïcs dans l'Église.

<sup>72</sup> La CVX est présente dans 59 pays répartis sur les 5 continents. Elle est une communauté missionnaire mondiale, disposant à Rome d'un Secrétaire International.

chacun dans ses responsabilités, 4) Un temps d'évaluation pour faire mémoire de ce qui a marqué les participants pendant la réunion.

Une femme de 64 ans exprime de façon poignante l'importance de ce processus dans son cheminement spirituel :

*C'est ce travail en profondeur et ce partage avec les autres en vérité... qu'on n'a pas à la paroisse. On est côte à côte... On n'a pas de lieu de partage par rapport au texte, par rapport à la parole du Christ. Et ce n'est pas ce que je vivais dans ma communauté pendant les célébrations qui m'a permis de rencontrer le Christ comme je l'ai rencontré au CVX. Et heureusement qu'on se rencontre toutes les trois semaines, parce qu'on a un travail de relecture à faire. Et ce travail de prière quotidien, c'est vraiment au CVX ce qui me permet d'être là-dedans. Dans la relecture, dans la prière quotidienne, dans le regard sur ma foi, sur la cohérence entre ma foi et ce que je vis, ça je ne l'ai pas à la paroisse. Enfin, je ne le trouve pas à la paroisse catholique. Et un partage en vérité.*

## **10.6 Présentation des groupes de prière du Nouveau Charismatique**

Les années 1960 ont vu l'émergence du mouvement catholique charismatique en France. Il est né en 1966 quand deux membres laïcs de la faculté de l'université catholique de Duquesne, (à Pittsburgh en Pennsylvanie, fondée au XIXe siècle par les spiritains et dont la devise est « C'est l'Esprit qui donne la vie »), déçus de leurs tentatives apostoliques, ont cherché un moyen par lequel ils pourraient être « remplis des dons du Saint-Esprit comme le firent les premiers apôtres. Ceci les a conduits à participer à plusieurs rencontres de prière pentecôtistes en banlieue de Pittsburgh dans l'espoir qu'ils pourraient apprendre comment recevoir le « baptême dans l'Esprit Saint » (aussi appelé « l'Effusion de l'Esprit »). Après avoir assisté à plusieurs rencontres, 2 des 4 participants catholiques ont demandé qu'on leur impose les mains et alors ils ont commencé à expérimenter le parler en langues pentecôtiste. Cette expérience fut partagée avec une trentaine d'étudiants catholiques en février 1967. À partir de ce groupe fut formé le premier groupe de prière néo-pentecôtiste<sup>73</sup> sur un campus catholique.

---

<sup>73</sup> On a l'habitude de distinguer entre « pentecôtisme » et « néo-pentecôtisme », ce dernier étant appelé aussi « nouveau charismatique ». Le premier terme désigne une fraction du protestantisme et regroupe un certain nombre de d'Églises protestantes différentes des autres et qu'on appelle pour cela pentecôtistes. Quant au néo-pentecôtisme ou nouveau charismatique, il s'agit non pas d'une Église institutionnalisée et bien définie, mais plutôt d'un mouvement qui pénètre à l'heure actuelle la plupart des Églises chrétiennes, aussi bien le catholicisme que le protestantisme.

En 1971 le « renouveau charismatique » atteint l'Europe, et en 1975 le pape PAUL VI reçoit à Rome dix mille membres du mouvement. Il reconnaît en eux l'un des signes du « Printemps de l'Église » annoncé par PIE XII et de cette « nouvelle Pentecôte d'amour » prophétisée par JEAN XXIII<sup>74</sup>. Plus tard, JEAN PAUL II reconnaît à son tour l'importance du mouvement pour l'Église : « Je suis convaincu que ce mouvement est un signe de l'action de l'Esprit, une composante très importante dans le renouvellement total de l'Église. »<sup>75</sup> Pour le 25e anniversaire du Renouveau charismatique, en mars 1992, il dit :

*Je m'unis volontiers à vous dans la louange de Dieu pour les nombreux fruits que celui-ci a portés dans la vie de l'Église. L'émergence du Renouveau qui a suivi le Concile Vatican II a été un don spécial de l'Esprit Saint à l'Église. Ce fut un signe du désir de nombreux catholiques de vivre plus pleinement leur dignité et leur vocation baptismales de fils et de filles adoptifs du Père... Un des résultats les plus importants de ce réveil spirituel a été certainement cette soif grandissante de la sainteté, qui est visible dans la vie des individus et dans l'Église tout entière<sup>76</sup>.*

Aujourd'hui on peut estimer à « soixante-dix millions de catholiques dans deux cents pays qui ont profité d'une manière ou d'une autre des grâces du Renouveau »<sup>77</sup>. En France le mouvement a donné naissance à plusieurs dizaines de communautés de vie, c'est-à-dire à des communautés religieuses dont les membres « se trouvent réunis ensemble par un commun appel de Dieu dans la ligne du charisme; ils vivent une consécration ecclésiale commune originale et une réponse commune, participant à "l'expérience de l'Esprit" vécue et transmise par le fondateur, ainsi qu'à sa mission dans l'Église »<sup>78</sup>. Il s'agit de communautés aussi diverses que le Chemin Neuf qui a bénéficié de l'héritage ignatien ; Fondatio qui met en œuvre des moyens extrêmement modernes d'évangélisation ; Lion de Juda, monastique, très axé sur la guérison ; et l'Emmanuel, a qui ont été confié des grands centres d'accueil et de pèlerinage : Rome, Lourdes, Paray-le-Monial<sup>79</sup>.

---

<sup>74</sup> Thierry BOUTET, « Les 40 ans du Renouveau », 2008. Disponible sur : [http://www.saintantoine.org/messaggero/pagina\\_stamp\\_a.asp?R=&ID=448](http://www.saintantoine.org/messaggero/pagina_stamp_a.asp?R=&ID=448)).

<sup>75</sup> Cité par M<sup>gr</sup> CORDES, Documentation Catholique, 18 octobre 1992, n°2058, p. 888.

<sup>76</sup> Discours de JEAN-PAUL II au Conseil du Bureau international du Renouveau charismatique catholique, Documentation Catholique, 3 mai 1992, n°2049, p. 404.

<sup>77</sup> BOUTET, *op.cit.*

<sup>78</sup> Congrégation pour les instituts de vie consacrée et les sociétés de vie apostolique, *La vie fraternelle en communauté*, « *Congregavit nos in unum Christi amor* », 2 février 1994, n°2, c.

<sup>79</sup> La politologue Christine PINA affirme qu'il existe trois types de « cultures charismatiques » : 1) le modèle de l'absolu communautaire (Béatitudes) présente l'espace social, politique et ecclésial selon un schéma binaire : la communauté, lieu d'élection, est opposée à une société pervertie ; 2) le modèle de l'utopie sociale et communautaire



Nous avons commencé notre recherche en étudiant une de ces nouvelles communautés, la Communauté de l'Épiphanie et de la Croix, située au mont d'Or près de Lyon<sup>80</sup>. Mais très rapidement nous avons décidé de limiter notre analyse au groupe de prière qui se réunit chaque semaine dans la paroisse de la Visitation, car il est représentatif du « terreau du Renouveau charismatique » que sont les groupes de prière qui rassemblent chaque semaine des milliers de personnes<sup>81</sup>. Prière communautaire, prière spontanée, prière de louange surtout : on retrouve dans ce groupe de prière de la Visitation tous les ingrédients du Renouveau, à cette différence près qu'on évite de « prier Marie » parce qu'on est très sensible à l'œcuménisme<sup>82</sup>. Composé d'une dizaine de participants réguliers, âgés de 45 à 60 ans, ce groupe qui se réunit dans l'oratoire de l'église vit une bonne heure de prière qui n'est pas préparée, ni construite à l'avance. Au lieu de cela il cherche à se laisser inspirer et conduire par l'Esprit Saint. Cependant, une réunion de prière typique consiste généralement en des chants de louange et des prières spontanées d'action de grâce, un temps d'écoute de la Parole de Dieu, et un temps de prières d'intercession pour les participants et pour ceux qu'ils fréquentent, et pour l'Église.

La grande importance accordée à la conversion intérieure et à « l'effusion de l'Esprit » par le mouvement du Renouveau se reflète dans ce groupe de prière à travers une série de conférences qu'ils appellent « les Sept semaines ». Pratiquées périodiquement par ce groupe, les Sept semaines ne visent pas d'abord une information ou des connaissances, mais bien une démarche, un engagement de vie qui prépare l'individu à l'effusion de l'Esprit. Si parmi les participants aucun engagement nouveau ne se prend et ne se réalise dans la vie durant ce séminaire, l'objectif n'est pas atteint. Au sujet de cet engagement le Renouveau charismatique catholique en Belgique précise :

---

(Chemin Neuf) fait de l'homme, à l'image de Jésus et conduit par l'Esprit, un acteur de la réalisation de changements, tant dans la société qu'au sein de l'Église ; 3) le modèle du projet personnel (Fondacio) accorde une place centrale à l'individu et à son épanouissement, dont la communauté devient le vecteur. Citée dans Sylvaine GUINLE-LORIENT, *Vers une France sans Dieu*, Toulouse, Éditions Privat, 2002, p. 63.

<sup>80</sup> Vous trouverez une description de cette communauté en Annexe 6.

<sup>81</sup> Monique HEBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après*, Paris, le Centurion, 1987, p. 246.

<sup>82</sup> L'expérience dans ce domaine d'un étudiant « charismatique » qui se dit « ultra catholique pratiquant » est typique d'un grand nombre des membres du Renouveau : « *Je prie beaucoup Marie pour aller vers le Christ. Ça veut dire que j'adresse ma prière à Marie. Ça peut être le chapelet, ça peut être adresser une prière à Marie, mais ça se termine toujours par le Christ. Marie m'aide à progresser toujours en Dieu, à progresser toujours dans le mystère de Dieu. C'est avant tout une expérience personnelle qui me donne cette intuition, cette impression... C'est aussi l'expérience des personnes que je rencontre, qui par Marie, vont toujours plus près du Christ* ».

*Il s'agit de rien de moins qu'une réelle conversion. La même que celle qui s'opère dans le cœur d'hommes ou de femmes adultes qui demandent d'entrer dans l'Église par le baptême.*

*Il s'agit d'accepter, dans le concret de sa vie, Jésus comme Sauveur et Seigneur. D'accepter de remettre à Jésus la maîtrise de notre vie. D'accepter que ce ne soit plus nous-mêmes qui menions notre vie à notre guise, mais que Jésus soit notre guide, notre maître et notre Seigneur. C'est d'une certaine façon donner sa vie à Jésus et, dans la confiance, se laisser conduire par son Esprit.*

*C'est donc une démarche et un engagement très profonds qui entraînent une nouvelle manière de vivre : l'existence chrétienne<sup>83</sup>.*

Nous pensons à ce retraité de 81 ans qui s'est identifié comme « un vieux chrétien, catholique qui a pratiqué toute sa vie » et qui nous a confié : « *C'est le Renouveau qui m'a fait découvrir que j'ai un Jésus vivant... Depuis ma conversion... je pratique non plus par habitude ou routine, mais par conviction, par amour* ». Un des membres du groupe de prière, père de famille âgé d'une cinquantaine d'années, affirme lui aussi que le Renouveau lui a permis de se rapprocher du Christ : « *J'y ai découvert la proximité de la foi et non pas la distance que je pouvais connaître avant. Y compris avec le Christ... Je pense que si je n'avais jamais rencontré le mouvement charismatique... je ne serais pas là au niveau de ma foi* ». Dans son introduction au Renouveau (et le cheminement des 7 semaines), le Père PHILIPPE de la Communauté de la Vigne maintient que ce genre de témoignage il l'a entendu, « non pas une fois, mais des centaines, des milliers de fois ». Il s'agit d'après lui du premier effet du Renouveau :

*L'Esprit fait découvrir la présence, la puissance de Jésus-Christ dans une relation vitale, une relation qui communique la vie. Jésus devient le centre de la vie, des pensées, des préoccupations, et l'on s'engage vis-à-vis de lui d'une nouvelle façon, ou mieux, dans un don de soi-même, qui se veut total, sans ambiguïtés<sup>84</sup>.*

## **10.7 Présentation des Scouts de France**

Le scoutisme français est héritier de l'histoire du scoutisme fondé par BADEN-POWELL en 1907. Les principales phases de l'évolution du mouvement des Scouts de France (créé par Jacques SEVIN en 1920 pour les Scouts de France et en 1923 par Albertine DUHAMEL et Renée DE MONTMORT pour les Guides de

---

<sup>83</sup> Jean SIMONART, "Les 7 semaines" : <http://www.renouveau.be/7semJeanSim.htm> [consulté le 17/09/2008].

<sup>84</sup> P. PHILIPPE o.s.b., *Afin que vous portez beaucoup de fruits*, Bruxelles, Editions Renouveau, 1977, p. 18.

France), ont été largement étudiées<sup>85</sup>. Se voyant comme un mouvement de l'Église catholique, très tôt dans leur histoire les Scouts de France maintenaient que « Le respect de la personne, une foi active en Dieu, la pratique de la charité sous la forme du devoir d'état et du service, un sens très vif de la loyauté et de l'honneur, telles sont les principales valeurs authentiquement chrétiennes qui l'animent (le Scoutisme) »<sup>86</sup>. C'est peut-être en définissant leur vision de l'homme que les Scouts de France précisent le mieux aujourd'hui leur perception de la réalité :

*Notre regard sur l'Homme est inspiré de celui de l'Évangile. Chacun, même le plus faible, y est reconnu dans sa dignité. La confiance de Dieu en chacun est illimitée. L'Évangile nous appelle à devenir responsables de nos actes, à lutter contre nos peurs, à oser croire, à vivre et à accueillir l'autre dans sa différence. Le scoutisme et l'Évangile nous ont appris à ne jamais désespérer de l'humanité. C'est là profondément notre foi et notre spiritualité<sup>87</sup>.*

Le scoutisme des Scouts de France est donc profondément optimiste et confiant dans le regard qu'il porte sur les jeunes : « Parce que chacun, chacune, quel que soit son âge, est pour nous un visage de Dieu »<sup>88</sup>. Et parce qu'il est convaincu que le développement de soi « ne s'obtient que dans la confiance, le regard bienveillant des chefs, cheftaines et animateurs posé sur chacun... »<sup>89</sup>. Il veut permettre à chacun de trouver sa place, de jouer son rôle, de vivre avec les autres, en donnant aux enfants et aux jeunes « des espaces de liberté pour exprimer le meilleur d'eux-mêmes »<sup>90</sup>. Pour réaliser ce projet les 67 000 adhérents des Scouts et Guides de France sont regroupés dans des équipes de 5 à 7 membres composées soit uniquement de garçons, soit uniquement de filles. Seuls les plus âgés majeurs (ou approchant de leur majorité) forment des équipes mixtes. Plusieurs équipes constituent une « unité ».

---

<sup>85</sup> Philippe LANEYRIE, *Les Scouts de France. L'évolution du mouvement des origines aux années quatre-vingt*, Paris, Cerf, 1985 ; Christian GUERIN, *L'Utopie Scouts de France. Histoire d'une identité collective, catholique et sociale, 1920-1995*, Paris, Fayard, 1997 ; Gérard CHOLVY (dir.), *Le scoutisme : un mouvement d'éducation au xxe siècle – dimensions internationales*, Montpellier, PM3, 2003 ; Alain BRELIVET, *Scouts sans frontières*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Françoise ROSART (dir.), Thierry SCAILLET et Sophie WITTEMANS, *Guidisme, Scoutisme et coéducation*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Academia-Bruylant, 2007.

<sup>86</sup> LA MAITRISE ET LES ROUTIERS, *Où va la Route ?* Paris, Éditions du Cerf, 1953, p. 159.

<sup>87</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, *Plan d'orientations 2007 – 2010*. Approuvé le 3 juin lors de l'Assemblée générale des 2 et 3 juin 2007, p. 8.

<sup>88</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, 2007, *ibid.*, p. 4.

<sup>89</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, 2007, *op.cit.*, p. 5.

<sup>90</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, *Le projet éducatif des Scouts et Guides de France*. Direction de la communication des SGDF, Janvier 2008 – 2<sup>e</sup> édition, p. 2.

Les Scouts de France savent qu'ils portent un projet utopique<sup>91</sup>. Ils savent aussi que dans une Église en évolution, traversée de courants divers et parfois opposés, ils restent le premier mouvement de jeunes, et sont considérés comme des acteurs majeurs de la pastorale. Les messes diocésaines organisées à l'occasion du centenaire du scoutisme ont été l'occasion de rappeler la contribution du scoutisme dans la proposition de la foi. Ils inscrivent volontiers leur mission éducative dans la pastorale de l'Église locale, « en communion avec les paroisses, les services d'Église, les mouvements et les diocèses »<sup>92</sup>.

Notre étude des Scouts de France s'est centrée surtout sur les jeunes adultes (âgés de 17 à 25 ans), qui donnent de leur temps pour des filles et des garçons âgés de 6 à 21 ans. Nous avons également interviewé des adultes qui ont grandi dans le scoutisme et encadré des enfants et des jeunes scouts pendant de nombreuses années. Le témoignage d'une mère de cinq enfants qui a vingt-quatre ans d'expériences dans ce mouvement est éloquent :

*...pour moi, servir Dieu, c'est servir les hommes. C'est la même chose. On ne peut pas servir Dieu sans servir les hommes. Je suis certaine qu'après tant d'années de scoutisme ... je me suis approché de Dieu, cet Esprit de Dieu qui passe dans le monde comme un rêve. C'est un appel qui secoue les hommes, qui les réveille et qui les oblige à vivre mieux.*

*Et moi, je disais toujours, que c'est beau et bon de tendre la main à un enfant, à un adulte, à un handicapé, à une personne âgée, à un prêtre pour l'aider, pour l'aimer, ou simplement pour le regarder avec un regard de compréhension. Et je pense qu'en faisant tout ce que j'ai fait je m'approche de Dieu. Cela oblige les hommes à vivre mieux. Moi, ça m'a aidé dans ma vie... Je ne crois pas que dans la vie il faille faire des choses très difficiles. Le service il est tout petit, tout près de moi. Il n'y a qu'à regarder autour de nous. Il y a mille façons de servir. J'ai la mienne, et les autres ont la leur, mais c'est toujours au devant des autres. Pour les autres. Aller vers les autres. Donner de son temps aux autres. Leur apprendre ce que Dieu attend d'eux nous entraîne vers la prière.*

## 10.8 Présentation du Cours Alpha

Le dernier groupe de participants à notre recherche est associé au Cours Alpha. Mais ce groupe n'est pas comme les précédents, car les personnes que nous avons étudiées n'ont pas été configurées dans leur perception de la réalité par le Cours Alpha. Au contraire, ce sont des paroissiens de la paroisse de la Visitation qui ont lancé le Cours Alpha en Côte d'Or, et qui en même temps réagissent devant le schéma théologique de ce parcours d'initiation à la foi chrétienne. C'est justement là que réside l'intérêt du Cours

---

<sup>91</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, 2008, *ibid.*, p. 3.

<sup>92</sup> SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, 2008, *op.cit.*, p. 4.

Alpha pour notre étude. Dans l'introduction du parcours du Cours Alpha, qui vient des milieux anglicans évangéliques, dans la paroisse catholique de la Visitation, nous avons un croisement, (pour ne pas dire un « choc »), de regards sur l'Évangile et sur le monde.

Lancés à Londres par Nicky GUMBLE, (un des membres de l'équipe pastorale de la paroisse anglicane de la Sainte Trinité de Brompton), les Cours Alpha se développent en France<sup>93</sup>. Dans son « Dossier de Presse », l'Association Cours Alpha France définit le parcours Alpha comme : « Un parcours d'introduction à la foi chrétienne en dix soirées, avec un week-end de retraite proposé à mi-parcours. Chaque soirée a un déroulement identique : dîner convivial, exposé sur un des éléments fondamentaux de la foi chrétienne, puis temps d'échange très ouvert, où aucune question ou réaction n'est tabou ». La dimension de rencontre et d'échange est essentielle, et Alpha est conçu pour être accessible à tous. Les exposés qui durent une quarantaine de minutes couvrent les thèmes : Le christianisme : faux, ennuyeux et dépassé ? Qui est Jésus ? Pourquoi est-il mort ? Prier : pourquoi et comment ? Comment être certain de sa foi ? Lire la Bible : pourquoi et comment ? Comment Dieu nous guide-t-il ? Qui est l'Esprit Saint ? Que fait l'Esprit Saint ? Comment être rempli de l'Esprit Saint ? Comment tirer le meilleur parti du reste de ma vie ? Comment résister au mal ? En parler aux autres : pourquoi et comment ? Dieu guérit-il encore aujourd'hui ? Qu'en est-il de l'Église ?

Quelles sont les principales caractéristiques de ces enseignements ? En premier lieu les exposés visent à la simplicité, comportent de nombreuses illustrations et font une large place à l'humour. Leur contenu est d'orientation pentecôtiste mais cherche à s'éloigner de toute trace d'adhésion à une tradition religieuse précise. Les exposés citent pêle-mêle l'Ancien Testament, le Nouveau Testament, Tacite, St Augustin, JEAN PAUL II, Suétone, MOODY, Mère TERESA, Mgr SUENENS, et d'autres, à l'opposé de tout catéchisme confessionnel tel qu'ils se présentent à nous<sup>94</sup>. Le Cours Alpha valorise la rencontre personnelle et directe avec Dieu à travers l'accueil du Saint Esprit. Sa théologie distingue entre la présence de l'Esprit dans la vie

---

<sup>93</sup> C'est sous la houlette de Marc et Florence LEYRITZ, catholiques français expatriés à Londres avant de revenir dans l'Hexagone, qu'Alpha s'est implanté et développé en terre française et catholique il y a onze ans. ASSOCIATION COURS ALPHA FRANCE, Dossier de Presse, « Le Parcours Alpha », Disponible sur : [www.coursalpha.fr](http://www.coursalpha.fr) [consulté le 19/09/2008].

<sup>94</sup> Frank LA BARBE, « Un ethnologue au cours Alpha : Évangélisation et cure d'âme en milieu charismatique – un exemple montpelliérain, *PentecoStudies*, vol.6, n°.1, 2007, p. 150-187.

du croyant et le « baptême » ou « l'effusion de l'Esprit » qui rendrait possible tout service chrétien. Elle souligne également l'importance de la « *heterais glossais* » comme signe de l'effusion de l'Esprit<sup>95</sup>.

Si certaines personnes trouvent les exposés trop « fondamentalistes », les orateurs du parcours à la Visitation ne se sentent pas tenus à suivre mot pour mot les enseignements tel qu'ils sont présentés dans les documents<sup>96</sup>. Cependant, comme nous le verrons plus loin, quelques paroissiens se sentaient « un peu déroutés » au contact de cette vision religieuse particulière.

## 10.9 Conclusions

Quelques observations générales s'imposent avant de progresser avec la typification et l'analyse de la façon dont ces chrétiens comprennent et vivent leur foi. Tout d'abord signalons que quasiment tous les cinquante-deux catholiques que nous avons interviewés viennent de l'Est de la France. Ils s'identifient religieusement tout d'abord comme « catholique » pour cinquante-quatre pour cent d'entre eux, comme « chrétien » pour quarante pour cent d'entre eux, les autres (6 %) comme des « croyants ». Ceux qui se disent « catholiques » ajoutent souvent un qualificatif comme : « pratiquant », « de naissance », « de tradition », « progressiste », « de gauche ». L'âge moyen de ceux que nous avons interviewés est de 59 ans (l'âge moyen de la population est d'environ 39 ans), le plus âgé ayant 81 ans, et le plus jeune 23 ans. Cinquante-cinq pour cent de ceux que nous avons interviewés ont plus de soixante ans, ce qui correspond sensiblement aux chiffres nationaux tandis que cette tranche d'âge représente environ 42 % dans la population totale. Le profil sociologique des catholiques que nous avons interviewés apparaît comme assez proche de celui de la population française dans son ensemble. La proportion de femmes parmi les catholiques au niveau national est un peu supérieur (+ 10 points), mais le nombre d'hommes que nous avons interviewé a été « grossi » du fait que nous avons interrogé des prêtres et autres membres du clergé. La répartition par catégorie socioprofessionnelle est, en revanche, quasi identique.

---

<sup>95</sup> Cf. Actes 2.4.

<sup>96</sup> D'autres paroisses catholiques se donnent la même liberté avec le contenu du parcours. Voir, par exemple « Le Cours Alpha : une expérience pastorale dans les paroisses de la rive droite du Secteur de Corbeil », disponible sur <http://plestang.free.fr/alphanave.htm>, [consulté le 19/09/2008].

Pour de nombreuses raisons, les catholiques que nous avons interviewés se sentent bien dans leur Église. Mais à juger par leurs réponses à nos interrogations ils ne comprennent pas tous le mot « église » de la même façon. Soixante seize pour cent d'entre eux pensent d'abord à l'Église catholique dans son aspect universel et hiérarchique, les autres associent en premier lieu l'Église à leur vécu paroissial<sup>97</sup>. Cela dit, nous verrons que les catholiques français peuvent se sentir très satisfaits de l'Église universelle tout en étant insatisfaits au niveau de la paroisse, ou vice versa.

Notons finalement qu'à une ou deux exceptions près, les catholiques que nous avons rencontrés viennent de familles de tradition catholique. Mais ils ne continuent pas par tradition. Au contraire, ils vivent leur foi avec conviction. S'ils sont « catholiques » ou « chrétiens » aujourd'hui, c'est par choix. C'est qu'ils conçoivent le monde à travers un prisme catholique qui leur permet de trouver un sens à leur existence et d'un espoir dans l'avenir.

---

<sup>97</sup> Une seule personne pensait d'abord à l'Église diocésaine.

## CHAPITRE 11

# VERS UN MODELE D'ANALYSE DES VISIONS DU MONDE DES CATHOLIQUES EN FRANCE

Nous avons procédé dans notre recherche avec la conviction que la façon dont les catholiques comprennent et expliquent leur mission dans le monde révèle leurs perceptions particulières de la réalité, leurs visions du monde. Dans cette perspective, nous avons suggéré, en se basant sur notre étude détaillée des documents majeurs du monde catholique depuis Vatican II, que les éléments qui forment leur vision du monde sont intégrés, expliqués, guidés et soutenus par leur compréhension de l'humanité et de la divinité du Christ et son « incarnation continuée » dans l'Église. Dans ce chapitre nous examinerons les nuances qui sont apportées à cette représentation de la réalité.

### 11.1 Introduction

Il y a quelques mois Henri TINCQ, spécialiste des questions religieuses au 'Monde', a publié un livre dans lequel il propose une typologie pour nous permettre de mieux nous repérer dans les divers courants, mouvements, et manières de penser et de vivre sa foi chez les catholiques en France<sup>1</sup>, Dans sa typologie des « tribus » il identifie : les « traditionalistes » (qui s'accrochent au passé) et les « rebelles » (qui refusent la soumission inconditionnelle au Magistère) qui sont deux pôles opposés de l'Église. Entre ces deux pôles on

---

<sup>1</sup> Henri TINCQ, *Les catholiques*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2008.



trouve les « inspirés » (charismatiques) et les « fantassins » (catholiques issus des communautés non charismatiques). Il identifie également les « engagés » (ceux qui assurent la présence de l'Église dans le monde et administrent les sacrements) ; les « silencieux » (les moines, ermites et autres fidèles qui portent l'Église par leurs prières). Finalement, il y a les « observants » (qui appliquent les formes extérieures de la religion catholique), et les « zappeurs » (des consommateurs de religion qui cherchent à combler leur soif de spiritualité).

Quoi qu'on puisse penser de la catégorisation de TINCQ, force est de constater qu'il se place dans une longue tradition de typification des fidèles catholiques qui va du professeur Gabriel LE BRAS<sup>2</sup> et qui continue jusqu'à nos jours<sup>3</sup>. Bien que notre différenciation des fidèles catholiques ne soit pas basée sur leur communalisation de la foi, mais sur leurs façons de percevoir la réalité, nous pensons que la typification<sup>4</sup> que nous proposons de la galaxie des catholiques français peut apporter de la clarté, sans occulter la complexité du réel<sup>5</sup>.

## 11.2 Deux axes majeurs

Tout comme nous l'avons fait avec les protestants évangéliques français (au chapitre huit de cette étude) notre typification des visions du monde des catholiques se fera en croisant les deux axes majeurs que

---

<sup>2</sup> Agrégé de droit et membre de l'École française de Rome (1925-1926), LE BRAS fut professeur de droit à l'université de Strasbourg puis, en 1931, à l'université de Paris où il occupa la chaire d'histoire du droit canonique. Il fut directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (V<sup>e</sup> section, jusqu'en 1965, et VI<sup>e</sup> section) et doyen de la Faculté de droit de l'université de Paris. Il fut également professeur à l'Institut d'études politiques de Paris. Nous pensons également à Fernand BOULARD, prêtre et sociologue du catholicisme. Lorsqu'il écrit, avec les abbés ACHARD et EMERARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (2 vol., 1945), il montre la nécessité, pour le clergé rural, de connaître la vie sociale de ses paroisses. L'ouvrage *Essor ou déclin du clergé français ?* (1950), qui s'interroge sur le rôle du prêtre, est déjà un ouvrage de sociologie. Entre-temps, Fernand BOULARD était entré en contact avec Gabriel LE BRAS, qui avait, dès 1931, lancé un appel demandant qu'on étudiat la pratique du catholicisme en France. En 1947, avec G. LE BRAS, il établit la Carte religieuse de la France rurale sur la base des données de LE BRAS et de données nouvelles.

<sup>3</sup> Voir par exemple Jean-Marie DONEGANI, *La liberté de choisir*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1993 ; Danièle HERVIEU-LEGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

<sup>4</sup> Nous reprenons ce substantif féminin qui a été employé dans la *Traité de sociologie*, sous la direction de Georges GURVITCH, (Paris, Presses Universitaires de France, 1968, page 376), pour indiquer la transformation, l'organisation en type.

<sup>5</sup> Voir aussi la typification des catholiques selon leurs façons de concevoir l'Église faite par Avery DULLES, *Models of the Church*, New York (NY), Doubleday, 1987 ; et selon leur sens de la mission faite par Jean RIGAL, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1990.

constituent leurs façons de concevoir le chrétien et ses rapports avec Dieu, et leurs façons de comprendre l'œuvre de Dieu dans notre monde. Car ces deux éléments sont au cœur de leur reconstruction mentale de la réalité, comme c'est le cas pour les protestants évangéliques. Cependant, en même temps que nous constatons un certain parallélisme dans les catégories mentales entre ces deux univers de foi nous sommes frappés par les dissimilitudes. Pour cette raison nous ne reprendrons pas les mêmes termes pour qualifier ces deux axes que nous avons utilisés auparavant. Au lieu de cela, nous faisons le choix d'employer des mots de résonance catholique dans la formulation de notre outil analytique.

### 11.2.1 L'axe spirituel

Les catholiques se sont occupés depuis de nombreux siècles de « tout ce qui a rapport à la vie de Dieu dans l'âme de l'être humain ». Déjà au seizième siècle le mot *spiritualité* apparaît en français pour désigner cette relation entre le fidèle et Dieu<sup>6</sup>. Auparavant, on parlait de *mystique*, dès le troisième siècle. À partir du quatrième siècle, l'expression de « théologie mystique » s'impose jusqu'au dix-huitième siècle en théologie catholique. À partir du milieu du dix-septième siècle, la théologie catholique a eu recours à l'expression de « théologie *ascétique* » pour traiter de la vie spirituelle en général<sup>7</sup>.

La spiritualité chrétienne, telle qu'elle est comprise par les catholiques aujourd'hui renvoie à leur façon d'être religieux. Le théologien catholique Richard MCBRIEN affirme qu'elle implique une façon particulière de voir la réalité et de percevoir au cœur des choses leur noyau spirituel. « En ce sens », affirme-t-il, « elle est toujours *sacramentelle* » et « *relationnelle* »<sup>8</sup>. Lorsqu'il parle de la nature sacramentelle de la spiritualité des catholiques il insiste sur l'idée qu'ils voient toute réalité comme imprégnée, à un degré ou un autre, de la présence cachée de Dieu. Nous avons noté dans les chapitres précédents de notre étude que cette « vision sacramentelle » des catholiques est liée à leur compréhension des implications de l'Incarnation du Christ. Nous emploierons le terme « spiritualité eucharistique » pour désigner ceux qui placent au cœur de

---

<sup>6</sup> Raymond DARRICAU et Bernard PEYROUS, *La spiritualité*, coll. Que sais-je ? Paris, P.U.F., 1988, p. 4.

<sup>7</sup> Jacques BUCHOLD, « La spiritualité: du besoin de discernement », in *La Spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Vol. 1, BUCHHOLD Jacques, dir., Meulan : Éditions Excelsis, 1997, p. 14.

<sup>8</sup> Richard P. MCBRIEN, *Être Catholique : Inventaire d'une foi vivante*, Vol. 2, trad. Joseph FEISTHAUER, Paris, Le Centurion, 1984, p. 512.

leur foi l'importance de la présence sacramentelle de Dieu. Ils constituent un des deux pôles de cet axe. À l'autre extrémité de l'axe spirituel nous plaçons ceux dont la spiritualité est relationnelle, c'est-à-dire une *spiritualité de fraternité et de partage évangélique*. La spiritualité de ces fidèles catholiques s'enracine dans la conviction que pour être spirituellement chrétien il faut vivre toujours en relation aux autres : en relation à leurs frères et sœurs dans l'Église, et dans toute la communauté humaine. Nous savons que tous les catholiques possèdent ces deux éléments dans leur spiritualité, mais tous les fidèles de cet univers de foi ne les configurent pas de la même façon. Les uns donnant prééminence à la médiation de la présence cachée de Dieu, et les autres la donnant à la fraternité et au partage évangélique.

### 11.2.1.1 Une spiritualité eucharistique

Cette spiritualité insiste sur la notion que Dieu est présent partout, l'invisible dans le visible, en nous et dans tout l'ordre créé<sup>9</sup>. Mais elle ne s'arrête pas sur le visage de Dieu qui « s'irradie sur la beauté de la création ». Cette spiritualité souligne l'idée que les chrétiens font mieux que contempler la création : ils la consacrent à Dieu :

*Telle est l'une des dimensions de l'eucharistie. Don essentiel du Ressuscité à son Eglise, elle est, à travers l'offrande de tout ce qui constitue la vie de la communauté chrétienne, l'offrande même par l'humanité de l'univers au Dieu vivant (...) Dans le sacrement, la matière elle-même est transfigurée : « La lourde, opaque et dangereuse matière a cessé d'écraser nos espoirs. Sous nos yeux, elle se spiritualise, elle s'évanouit en son Créateur, elle passe à Dieu comme l'humanité elle-même ; et finalement, c'est par elle que nous passons à Dieu. »<sup>10</sup>*

Même lorsqu'ils ne poussent pas aussi loin leurs réflexions sacramentelles que ne le fait le théologien que nous venons de citer, les fidèles catholiques que nous associons à la spiritualité eucharistique voient dans les sacrements une présence « irremplaçable » du Christ. Ce sont, pour employer les mots d'un prêtre que nous avons interviewé : « ...une action de Dieu et un dialogue avec moi ». Et en ce qui concerne l'Eucharistie il ajoute : « ...c'est le moment de la grande rencontre ». Par ces mots il exprime la conviction profonde de cette spiritualité eucharistique que le lieu privilégié de la rencontre avec Christ est dans les

---

<sup>9</sup> Cette perspective n'a sans doute pas trouvé meilleure porte parole que Teilhard DE CHARDIN (mort en 1955). Plus ce jésuite pénétrait avant dans la connaissance du monde, plus il avait l'impression que Dieu lui était proche. Tout l'univers est un unique « milieu divin » (Voir *Le milieu divin*, Paris, Éditions du Seuil, 1957).

<sup>10</sup> René COSTE citant JEAN PAUL II, *L'Église et les défis du monde*, Paris, Nouvelle cité, 1986, p. 76.

sacrements. C'est le Christ qui est présent et actif dans toute célébration sacramentelle selon cette optique. Alors, tout en affirmant la nature collective et communautaire de cette rencontre, cette spiritualité souligne avant tout la notion que de même que Dieu nous a atteints à travers le fini (dans l'Incarnation), de même nous atteignons le divin à travers le fini (dans le sacrement).

Ce lien entre le visible et l'invisible se manifeste donc avant tout, selon cette spiritualité, dans l'institution de l'Église terrestre, entendue dans la totalité de ses formes visibles. Quand l'Église célèbre les actions liturgiques, c'est le Christ qui est là « présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre »<sup>11</sup>. Sous les signes sensibles du prêtre et des sacrements cette spiritualité reconnaît Jésus-Christ « personnellement présent, corporellement présent »<sup>12</sup>. Cette spiritualité définit la communauté chrétienne par rapport à Dieu, au ciel et à l'invisibilité, et par rapport au ministre qui seul a le pouvoir d'accomplir certains gestes sacramentels.

### **11.2.1.2 Une spiritualité de fraternité et de partage évangélique**

Les catholiques qui vivent de cette spiritualité rencontrent Dieu avant tout dans un petit groupe fraternel de partage et de solidarité où ils apprennent ensemble à croire. Ils affirment que le message fondamental du Nouveau Testament est que l'homme nouveau n'est pas l'individu. Il est « une réalité sociale concrète visible et palpable : les communautés chrétiennes »<sup>13</sup>. Selon cette spiritualité la communauté chrétienne n'est pas un pur phénomène sociologique. Au contraire, elle incarne la rencontre entre Dieu et l'être humain. Et cela indépendamment des rites liturgiques ou des sacrements. Nous pensons, par exemple, aux paroles d'un homme âgé d'une soixantaine d'années qui nous disait : « *J'irai même jusqu'à dire que quand on se réunit à plusieurs, et pour le coup c'est au nom de Dieu, c'est aussi un sacrement quelque part. Dieu est au milieu de nous* ». Les paroles d'un étudiant soulignent l'importance de cette spiritualité dans sa vie :

*Je me trouve avec d'autres chrétiens tous les jours. Pour prier en groupe. Et après, pour parler de sa foi, je préfère le faire individuellement. J'aime beaucoup ce qui est témoignage de foi et sentir, justement, comment la personne vit sa foi. Donc, je préfère des témoignages en petites communautés, où l'on peut vraiment parler de sa foi sans que*

---

<sup>11</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Déc. *Sacrosanctum Concilium*, n. 7.

<sup>12</sup> REY-MERMET, *Croire : Vivre la foi dans les sacrements*, Limoges, Droguet & Ardant, 1977, p. 49.

<sup>13</sup> Joseph COMBLIN, *Anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1991, p. 17.

*ça reste un discours trop intellectuel. Ça me permet d'approfondir toujours plus le mystère de Dieu, et donc le l'aimer de plus en plus en vérité.*

Dans cette spiritualité les liens de fraternité et de partage évangélique sont non territoriaux. Ce sont des liens d'affinité, qui présentent une forte homogénéité. Elle donne la priorité à l'Évangile, car c'est lui qui rassemble, qui fait vivre et qui nourrit le fidèle<sup>14</sup>. Pour ces fidèles catholiques le dispositif institutionnel classique ne semble pas correspondre à leur besoin de rencontrer Dieu dans un rassemblement, à taille humaine, moins formel et décléricalisé. C'est dans le libre partage évangélique entre croyants qu'ils expérimentent la proximité de Dieu.

### **11.2.2 L'axe apostolique**

Lorsqu'on lit la littérature catholique française qui traite la question de l'apostolat de l'Église, on rencontre des expressions comme : « l'apostolat direct » et « l'apostolat indirect », « l'apostolat individuel » et « l'apostolat collectif », « l'apostolat des laïcs » et « l'apostolat de la hiérarchie », « l'apostolat qui vise directement le Règne de Dieu », « l'apostolat social » ou « l'apostolat caritatif ». Pour éviter toute équivoque, nous voudrions tout au début de cette étude préciser un point de vocabulaire. Il est bien connu que dans le Nouveau Testament le mot « apôtre » a un sens précis et presque technique<sup>15</sup>, Il désigne ceux qui ont été témoins oculaires du Christ ressuscité et qui ont reçu de lui la charge missionnaire. Toutefois, il suffirait de faire remarquer que dans le Nouveau Testament nous trouvons à côté de cet emploi restrictif du terme, un emploi élargi et dérivé pour désigner les collaborateurs de l'apôtre dans l'œuvre missionnaire (cf. Romains 16, 17).

Cela étant, les catholiques emploient souvent le mot « apostolat », au sens « d'une invitation à venir partager l'expérience que nous avons faite de la Bonne Nouvelle »<sup>16</sup>, Pour HAMMAN : « L'apostolat, c'est la rédemption étendue aux hommes par leurs semblables » ou bien, « L'apostolat est moins un métier qu'un comportement, il est une ouverture d'âme, une volonté de contact qui catalyse toutes les occasions et se

---

<sup>14</sup> Henri DENIS, *L'avenir en face*, Paris, Desclée, 2002, p. 221.

<sup>15</sup> Aldabert HAMMAN, o.f.m., *Apostolat du Chrétien : Réflexion sur les données bibliques*, Paris, Librairie Plon, 1956, p. 30 ; Joseph THOMAS, *L'Apostolat de l'Église: interrogations actuelles*, Paris, Centurion, 1966., p. 19 ; Henri-Pierre DE LAGNEAU, *Apostolat des premiers Chrétiens*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1957, p. 7.

<sup>16</sup> THOMAS, 1966, *ibid.*, p. 52.

sert de toutes les rencontres » et encore, « L'apostolat est un charisme de Dieu, reçu par l'intermédiaire du Christ et de l'Église, pour témoigner de la Résurrection jusqu'au rassemblement universel »<sup>17</sup>. LOEW, quant à lui, définit l'apostolat de la façon suivante : « L'apôtre, c'est celui qui fait profession de guider les hommes vers l'invisible...d'apprendre aux hommes à éclairer leur vie par la Parole divine »<sup>18</sup>. Dans son livre sur l'engagement chrétien, Paul-Émile ROY écrit que : « Être apôtre, c'est être tellement plein du Christ qu'Il transparaisse à travers soi et atteigne le prochain, c'est être possédé par le Christ au point qu'en nous voyant on sache que le Christ est en nous et que c'est en Lui qu'est le salut »<sup>19</sup>. Ces paroles font penser à celles du Cardinal SUHARD qui disait : « Être témoin, ce n'est pas faire de la propagande, ni même faire choc. C'est faire mystère. C'est vivre de telle façon que la vie soit inexplicable si Dieu n'existe pas »<sup>20</sup>. R. TAMISIER nous propose de définir l'apostolat comme : « L'activité humaine qui collabore avec Dieu pour établir son règne sur toute la terre » ou, « On pourrait dire encore : l'envoi pour la prédication de la Parole, en vue d'établir le Règne de Dieu »<sup>21</sup>. Ces citations laissent apparaître que le terme « apostolat » a un sens beaucoup plus vaste que le mot « évangélisation » et englobe toutes les conséquences de ce dernier. Ainsi, par le terme « apostolique », employé comme adjectif, nous indiquons tout ce qui vise à répandre la foi chrétienne et à faire de nouveaux adeptes.

Selon Jean RIGAL, prêtre, docteur en théologie et professeur à l'Institut catholique de Toulouse, le monde catholique voit deux dimensions dissociables dans leur action apostolique : confesser la foi et imprégner le monde de l'Évangile<sup>22</sup>. Nous voyons dans ces deux dimensions apostoliques deux pôles qui se trouvent aux deux extrémités d'un continuum sur lequel peuvent se placer tous les catholiques en France.

---

<sup>17</sup> HAMMAN, *op .cit.* pp. 9, 58, 84.

<sup>18</sup> Jacques LOEW, *Comme s'il voyait l'invisible : un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, pp. 14,16.

<sup>19</sup> Paul-Émile ROY c.s.c., *L'engagement chrétien*, Montréal, Fides, 1961, p. 142.

<sup>20</sup> Jean VINATIER, *Le cardinal Lienart et la Mission de France*, Paris, Centurion, 1978, pp. 29-30.

<sup>21</sup> R. TAMISIER TAMISIER, p.s.s., « Mission et apostolat dans l'Écriture », in *Étapes de l'apostolat*, Collection : Sacerdoce et Laïcat, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1961, p. 11.

<sup>22</sup> Jean RIGAL, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 38-43.

### 11.2.2.1 Le pôle confession de foi

Ces catholiques voient l'acte apostolique avant tout comme la proposition d'un cheminement dans la foi chrétienne qui passe forcément par la communauté de l'Église. Le chemin vers Dieu n'est pas à inventer, il est à emprunter, tel qu'il est. De plus, les catholiques se trouvant à cette extrémité de l'axe apostolique sont hautement sensibles au fait que chez nous, en France, la foi est de moins en moins transmise comme un héritage familial ou social. Ils sont convaincus qu'elle l'est et le sera de plus en plus sous la forme d'une annonce. Nous prenons en exemple les propos d'une femme âgée de 60 ans qui nous a confié : « *C'est vrai que la Parole, on ne la dit peut-être pas assez non plus. Et puis, quand on regarde les premiers chrétiens, ils allaient annoncer. Quand on voit Paul comme il voyageait. (...) Et nous, je pense qu'on n'annonce pas assez, peut-être* ». Nous pensons aussi aux paroles de cet homme retraité, âgé de 64 ans qui a suggéré que peut-être aujourd'hui la priorité pour les chrétiens devrait être d'annoncer l'Évangile. Un fonctionnaire âgé d'une soixantaine d'années exprime la même conviction lorsqu'il déclare :

*C'est vrai qu'il y a quelques années on aurait dit, évangéliser c'est aller en Afrique, aller en Asie, où les gens ne connaissent pas, n'avaient jamais entendu parler de Jésus-Christ. Aujourd'hui, l'évangélisation est à faire dans notre monde-là. Parce que notre monde n'est plus un monde qui est évangélisé. (...) Donc, objectivement je crois que la nouvelle évangélisation c'est nos voisins. Mais sûrement pas de la même manière qu'on aurait pu penser quand on était jeune.*

### 11.2.2.2 Le pôle transformation du monde

Dans cette perspective, l'action apostolique est moins un apport, une transmission qu'un témoignage fondé sur la conviction qu'il y a la présence de Jésus-Christ au cœur de la vie des hommes. Nous pensons au témoignage de ce fonctionnaire retraité :

*Il y a eu une époque peut-être dans l'immédiat après-guerre où l'on disait, « on va évangéliser l'Europe, la France ». Et donc, on est sorti dans les rues proclamer l'Évangile à haute voix dans les rues. Non, non ! Ce n'est pas ça. Il y en a qui ont cru un peu, mais ça ne marche pas. Par contre, je pense que c'est le témoignage. Dans mon travail, par exemple, le témoignage était être juste. Et que les gens le reconnaissent.*

Selon cette optique l'apostolat des chrétiens est plus implicite qu'explicite. Il est plus de l'ordre de l'accueil que de l'annonce. Il se situe, selon un prêtre que nous avons interviewé, dans le reflet « *du Christ qui ne condamne pas, qui ne juge pas* ». « *Le sens de l'évangélisation* », disait-il, « *c'est d'être accueillant à la vie* ».

Selon cette optique les chrétiens sont là pour révéler à l'homme sa véritable identité. Pour les catholiques qui vivent sous ce modèle apostolique, dans l'engagement des chrétiens pour l'humanisation du monde, c'est le sens de Dieu qui est en jeu. Défendre l'homme, c'est défendre l'image de Dieu en lui. Nous pensons aux paroles de ce père de famille âgée de 62 ans qui soutenait : « *Pour moi un croyant c'est celui qui devrait faire progresser l'humanité. Chaque geste, chaque parole, chaque engagement qui fait progresser l'être humain, c'est ça que devraient être les chrétiens* ».

Pour ces fidèles catholiques le service de la valeur unique de l'homme est une dimension constitutive de l'identité chrétienne et de la mission apostolique du peuple de Dieu tout entier. Selon cette perspective le souci de l'homme, de la justice, de la liberté, est une manière d'annoncer l'Évangile. C'est comme cela qu'un autre prêtre que nous avons rencontré explique l'idée que les chrétiens doivent être le « sel » et la « lumière » du monde :

*C'est ça, c'est-à-dire, le sel et la lumière c'est garder le sens de la vie. Pas seulement de la vie à naître, aussi de la vie en général. Garder la grandeur de la vie, l'enthousiasme de vivre. Défendre la dignité des hommes. Rappeler, oui rappeler à l'homme sa dignité, qui est une dignité infinie puisqu'il est fait pour la divinisation. Il n'est pas fait pour être, comme ça, un cadavre. Militer pour la justice, pour le respect de l'homme, les droits de l'homme, etc. Je pense que c'est ça être le sel de la terre. C'est-à-dire maintenir dans le monde tout ce qui est valeur positive qui donne du goût de vivre, et de la grandeur... du sens de sa grandeur personnelle.*

Les fidèles catholiques donnant prééminence à ce pôle de l'axe apostolique soutiennent avec force que le chrétien est appelé avant tout à être toujours attentif aux exigences de la justice, de la paix, des droits de l'homme, et à ne jamais se fermer, ou être indifférent, aux besoins et aux cris des pauvres et des opprimés.

### **11.3 Un modèle d'analyse des visions du monde des catholiques en France**

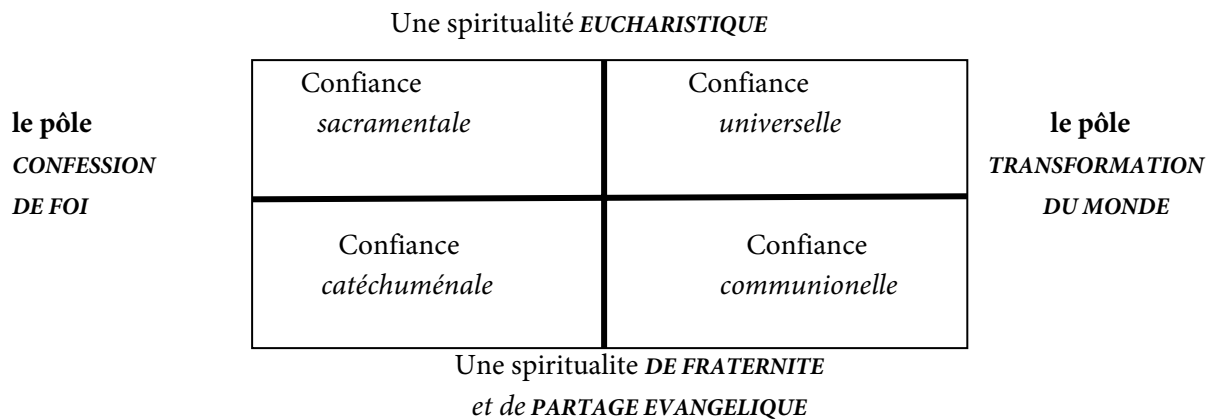
Maintenant que nous avons opposé les deux paires dichotomiques de spiritualité et d'approche apostolique, il nous importe de les rassembler afin de former notre outil analytique. Mais avant de procéder nous voulons assurer notre lecteur que comme c'était le cas dans la formation d'un modèle d'analyse des visions du monde des protestants évangéliques au chapitre huit de notre étude, nous cherchons ici à éviter l'agrégation, quelque peu artificielle, de témoignages épars, dont le rapprochement dessinerait une figure assez cohérente de ce que nous appelons des schémas théologique de confiance qui



résulteraient ainsi d'un tri arbitraire et légitimement contestable. Cependant, le fait que le monde catholique français englobe et embrasse une riche diversité théologique, doctrinale, spirituelle, liturgique, canonique, institutionnelle, et sociale, et que cette grande dissemblance se fait ressentir au sein même de chaque paroisse et de chaque groupe que nous avons étudié, rendent notre tâche extrêmement délicate. Cette réalité impose que nous n'essayons pas de localiser les fidèles catholiques que nous avons rencontrés dans les quadrants de notre modèle selon leurs regroupements ecclésiaux, mais plutôt selon l'ensemble de croyances fondamentales à travers lequel ils voient l'action de Dieu et l'activité des chrétiens dans le monde. Nous chercherons à éviter une lecture trop simple et réductionniste, et par conséquent erronée, de leurs a priori fondamentaux en ce qui concerne la nature de la réalité.

Dans l'analyse qui suit nous chercherons aussi à éviter toute tentation de nous instituer « porte-parole » des personnes ou des groupes que nous examinons. Nous reconnaissons que notre proximité de chercheur avec ceux que nous tentons de comprendre peut constituer un piège dans ce sens. Il se trouve, pour tout dire, que nous participons régulièrement aux activités de la paroisse de la Visitation et connaissons bon nombre des personnes que nous avons interviewées. Cela pourrait nous inciter, mais nous ne nous l'autorisons pas, à parler pour eux en sollicitant indûment les propos qu'ils nous ont tenus et les gestes que nous avons pu observer en les regardant agir. Tout au plus, bénéficiant de cette forme de savoir partiel que donnent l'intersubjectivité et la proximité, pourrions-nous choisir les propos tenus lors des interviews qui correspondent le mieux avec l'ensemble des réalités que nous avons observées. Dans ce processus d'analyse nous nous efforcerons à ne rien dire qui trahisse leurs conceptions de la foi chrétienne et de l'Église.

Figure 11.1 — Modèle analytique des visions du monde des catholiques en France



L'application de ce modèle n'a pas pour but de réduire la perception du monde des catholiques français à un croquis composé de quatre quadrants, mais plutôt de rendre possible la comparaison entre leurs façons de nuancer la vision du monde qui apparaît à travers l'étude que nous avons faite de leurs documents les plus importants.

### 11.3.1 Un schéma théologique de confiance

Par l'expression « schéma théologique de confiance » nous voulons signifier une articulation des éléments de la foi chrétienne qui se base sur une double conviction : 1) que la vérité est Jésus-Christ, « vrai visage » de Dieu et donc qu'accéder à la vérité, c'est accéder à cette personne et non pas à un ensemble de savoirs révélés ; et, 2) que la connaissance de Jésus-Christ, conçue comme une expérience, se réalise et s'approfondit toujours dans une communauté de foi donnée. Elle n'est donc « certitude » que « par la foi ». Nous voyons ce schéma théologique de confiance, par exemple, dans les propos de cette mère de quatre enfants qui est âgée de 51 ans :

*La foi est importante à mes yeux parce qu'on ne pourra jamais me l'arracher. Quelles que soient les circonstances. Elle est fondamentale à ma vie, elle m'apporte tout. Ce n'est pas une certitude, c'est une confiance, de la même façon qu'avec mon mari je suis dans la confiance.*

Si nous menons une investigation philologique des propos tenus pendant les 53 entretiens que nous avons eus avec les catholiques français, il en ressort qu'ils n'emploient que rarement un vocabulaire exprimant leurs convictions religieuses en termes d'évidences. Par exemple, parmi tous ceux que nous avons interviewés, il n'y a qu'un prêtre pour affirmer systématiquement que le fondement de ses convictions est la « vérité » (13 fois) ou « vrai » (11 fois). Et lorsque les autres fidèles catholiques que nous avons interviewés emploient le mot « vrai » c'est presque toujours dans une phrase comme : « *Je ne sais pas si ma foi est vraie* », « *J'espère que c'est vrai !* » ou, « *C'est vrai que je ne peux pas vous assurer* ». Même l'adverbe « vraiment » ne revient pas souvent dans la formulation de leurs réponses. Dans la même ligne de pensée nous remarquons que nos répondants ne parlent pas de leurs croyances en termes d'un savoir, ou d'une connaissance. Nous avons souvent recueilli des phrases comme : « *Je n'en sais rien* », ou « *Je ne connais*

*pas... ».* Un homme allait jusqu'à contraster un cheminement religieux qu'il avait fait plus jeune basé sur la connaissance et un cheminement plus « vrai » dans « la foi » : « *On a pu me donner un peu... de la connaissance, et non pas au niveau de la foi qui est tout à fait autre chose* ». Une autre personne nous a expliqué que pour elle : « *Ce n'est pas tellement la connaissance, c'est la rencontre – la rencontre avec Jésus-Christ* ».

Le mot qui revient le plus souvent dans le vocabulaire de ces fidèles catholiques est celui de la « foi » (787 fois), suivi de « l'Église » (622 fois), et « les autres » (481 fois). Ce qui relie ces trois termes les uns aux autres dans l'optique de ces chrétiens c'est la confiance. Nous étayons cette affirmation avec les propos d'un paroissien que nous avons rencontré : « *Avoir la foi... pour moi fondamentalement, ça veut dire... c'est le mot 'foi', fides, 'confiance'. C'est-à-dire que j'ai confiance* ». Pour ces fidèles qui disent « croire » (379 fois), le doute fait partie intégrante de la foi : « *Je crois que le doute fait partie de la foi. Le jour où je ne douterai plus, c'est que j'aurais des certitudes. Et Dieu, pour moi, n'est pas une certitude* ». Les propos d'un père de famille âgé de 61 ans résumant bien l'optique des fidèles catholiques :

*Avoir la foi, c'est croire sans preuves. C'est croire sans avoir vu. C'est se laisser porter, en fait, parce que c'est vrai que moi j'aime beaucoup dire que Dieu ne nous prouve rien. Parce qu'il nous aime, justement, il ne nous prouve rien. S'il nous prouvait son existence, on n'aurait pas le choix d'y croire ou pas. Alors, voilà, Il nous aime tellement qu'il nous donne ce choix de croire ou de ne pas croire. Et donc, pour moi, la foi, c'est vraiment croire sans avoir vu.*

Mais comme nous le constaterons dans l'analyse qui suit, cette confiance des catholiques que nous avons rencontrés se repose sur des éléments divers. Pour les uns il s'agit principalement d'une confiance qui s'enracine dans le contexte de l'Église avec ses sacrements et sa foi explicitée dans le credo. Pour d'autres, il s'agit d'une confiance qui se fonde avant tout sur la notion de la sacramentalité de l'Église et l'accent sur sa mission au service du monde. D'autres encore enracinent leur confiance avant tout dans ce que l'Église enseigne au nom de Dieu et dans la notion que la foi est un processus, un devenir, qui trouve son épanouissement dans le partage avec un petit groupe d'autres croyants. Finalement, il y a des fidèles catholiques que nous avons rencontrés qui font confiance avant tout à la voix de Dieu qui les interpelle à travers les cris des pauvres et des opprimés. Leur confiance est nourrie dans le partage avec d'autres dans des groupes fraternels qui sont activement engagés au service d'un Dieu qu'ils voient en train de recréer le monde.

### 11.3.1.1 Un schéma théologique de confiance *sacramentale* : Eucharistie et confession de foi

Les catholiques français se trouvant dans ce quadrant de notre outil d'analyse se reconnaissent dans les propos d'un jeune étudiant que nous avons interviewé : « *Je pense que j'ai cette grâce de faire confiance à l'Église. Mon parcours se base beaucoup sur la confiance. Et donc je fais complètement confiance à l'Église.* » Comme ce jeune homme, ces fidèles catholiques s'en remettent complètement à l'Église dans leurs convictions, confiance et engagement. La confiance sereine de ces individus se base, au moins en partie dans leur conviction profonde que Dieu emploie les autres pour nous aider à cheminer vers lui. Aussitôt que le jeune homme que nous venons de citer a terminé de nous parler de sa confiance dans l'Église, il a ajouté :

*Je veux ajouter quelques remarques sur la place de Marie. Elle a pour moi une place, un rôle important. Je pense que c'est un canal vers le Christ. Le Christ nous a donné le salut, plus qu'il n'en faut, maintenant il faut des canaux pour aller vers la source. Je pense que Marie nous emmène droit vers lui. C'est le meilleur raccourci que Dieu ait trouvé. D'ailleurs, il est passé par elle pour nous donner Jésus. Et donc, inversement, je pense qu'on peut passer par elle pour aller droit vers Jésus. Et donc, c'est comme ça que je le vis. Je prie beaucoup Marie pour aller vers le Christ. Ça veut dire que j'adresse ma prière à Marie. Ça peut être le chapelet, ça peut être adresser une prière à Marie, mais ça se termine toujours par le Christ. Marie m'aide à progresser toujours en Dieu, à progresser toujours dans le mystère de Dieu. C'est avant tout une expérience personnelle qui me donne cette intuition, cette impression. Théologiquement je serais incapable de vous en parler. C'est aussi l'expérience des personnes que je rencontre, qui par Marie, vont toujours plus près du Christ.*

Ces croyants perçoivent Dieu comme accessible et exerçant son action sur leurs vies par l'intermédiaire de causes secondes, l'Église et la Vierge Marie en tête.

Nous avons rencontré des catholiques ayant cette représentation interne de confiance *sacramentale* dans la paroisse Saint Michel. Prenons, par exemple les propos de ce paroissien, cadre moyen âgé de 47 ans : « *Je n'ai pas de problème avec l'Église. Je veux dire, l'Église est ma mère. Je n'ai pas de problème avec elle* ». Et puis il ajoute : « *L'Église est fondatrice... enfin, elle est le socle sur lequel on peut s'appuyer dans la vie* ». Un autre paroissien ajoute qu'il est en train de comprendre, en faisant confiance aux prêtres, que les sacrements nourrissent et fortifient sa foi :

*J'ai découvert l'eucharistie en théorie. Donc je sais que c'est là où ça se passe, et je sais que c'est central. Donc, à nouveau il y a une confiance faite dans l'Église, dans les prêtres, qui disent que l'eucharistie est au centre de tout. Donc, par cette confiance, je suis passé d'une pratique d'abord de chaque dimanche à de temps en temps en semaine, à maintenant*

*tous les jours. Pour faire l'expérience de l'eucharistie dans ma vie. Pour l'instant, ça germe.*

Les fidèles catholiques qui vivent sous ce schéma théologique cherchent avant tout à créer des lieux d'Église visibles et signifiants, susceptibles de trouver leur place au sein même de notre société. Car ils sont convaincus que l'Église possède des solutions aux problèmes du monde et aux maux de la société. « *Moi, je pense que l'Église en soi est maîtresse, et a effectivement énormément de réponses aux maux de la société* », nous a confié un paroissien père de cinq enfants. « *C'est clair !* » affirme-t-il, « *En tout ce qui concerne la vie, son but, sa fin, la façon de gérer les biens. Je pense que l'Église a des réponses à tout ce qui concerne la vie d'un homme en soi. Tout ce qui fait qu'un homme peut s'accomplir* ».

Il s'agit d'une vision du monde centrée sur l'Église et fortement centripète. Ces fidèles catholiques s'interrogent sur les manières d'éveiller la foi dans une société qui ne sait pas toujours comment recevoir le message de l'Église. Le curé de la paroisse pense, par exemple, que la société française a une perception ambiguë de l'Église.

*À la fois, ils (les chrétiens) sont regardés, la parole de l'Eglise est écoutée, même si elle n'est pas suivie mais elle est écoutée. Quelquefois elle est souhaitée, par exemple dans des comités d'éthiques les choses comme ça. Parce qu'on sait qu'elle a tout un arrière plan et un, comment dire?... une base de réflexion qui est solide. Et puis aussi un refus, au moins en France, qui tient à la laïcité militante. C'est-à-dire que les catholiques sont toujours regardés avec un peu de suspicion. Parce qu'on estime qu'ils peuvent toujours prendre un peu de pouvoir.*

Puis il ajoute :

*Mais dans la société française il y a toujours un peu, oui, la position ambiguë qui dit : « On les aime, on ne les aime pas. On a besoin d'eux. Ils sont utiles, mais attention, méfions-nous ! » Et puis, il y a de temps en temps des bouffées du laïcisme qui disent : « Attention ! Ils viennent de parler de ça, alors c'est la même chose. On a déjà entendu ça. Il faut s'en méfier parce qu'ils ne sont pas modernes ».*

Privilégiant la prière et la vie sacramentelle, donnant de l'importance à l'accueil, ces fidèles catholiques n'omettent pas d'en souligner la dimension intrinsèquement confessante de l'existence chrétienne. Ils lient de façon forte et visible l'eucharistie et l'annonce kérygmaticque parce qu'à leurs yeux la foi a un contenu. Il y a des vérités à appréhender et dont il faut se convaincre. Pour le curé de la paroisse sa mission consiste « *au sens profond du terme, dans un service de la vérité : la vérité sur l'homme et sur Dieu* ». Les paroissiens démontrent aussi un réel désir de réfléchir sur le contenu de la foi. Une dame âgée de soixante ans nous a confié, par instance, que dans la messe ce qui l'intéresse le plus « *c'est la partie de la Parole. C'est cet aspect*

*un peu formation qui nous fait grandir un peu, nous fait évoluer dans la foi ». Puis elle ajoute, « ...il m'est arrivé de prendre des notes pendant une homélie. Ce qui ne se fait pas normalement, mais ça m'est égal. »*

En somme, nous pouvons dire que ces fidèles catholiques perçoivent le rôle de l'évangélisation comme une éducation dans la foi qui conduit la personne à vivre les sacrements comme « des moments privilégiés avec le Seigneur », et comme « une nourriture pour la vie chrétienne ».

### **11.3.1.2 Un schéma théologique de confiance *universelle* : Eucharistie et transformation du monde**

Les catholiques qui se trouvent fortement influencés par la spiritualité qui insiste sur la notion que l'Église est à la fois signe et moyen de l'union intime avec Dieu, et qui vivent leur action apostolique comme un témoignage fondé sur la conviction qu'il y a la présence de Jésus-Christ au cœur de la vie des hommes sont classés dans ce quadrant de notre modèle. Ces fidèles catholiques possèdent une optique qui est fortement christologique, sacramentelle, et optimiste. Nous trouvons ces trois éléments dans le témoignage d'une veuve, âgée de 62 ans, qui affirmait que la pratique dominicale est très importante dans sa vie parce que, disait-elle : « *On a besoin de venir se ressourcer pour repartir regonflé pour la semaine* ». En répondant à nos questions elle a également avancé que pour elle : « *...avoir la foi, ça veut dire que je connaisse une grâce, je n'y suis pour rien, je pense que c'est Jésus qui m'a fait signe. Qui ne m'a pas laissé tomber. Qui a voulu que je le suive. Je n'y suis pour rien du tout. Je pense que j'ai pas choisi d'avoir la foi* ».

Nous avons rencontré dans la paroisse de la Visitation d'autres catholiques ayant un schéma théologique de confiance *universelle*. Leur confiance repose sur l'idée que l'Église est le signe que Dieu sauve notre monde par Jésus-Christ :

*Quand on croit à un Dieu infiniment bon... Quand on a des enfants on ne peut pas leur vouloir du mal. C'est impossible. Et je ne crois pas au jugement de Dieu. (...) Je crois que le bonheur éternel, la vie éternelle, elle est déjà commencée. Le paradis est déjà commencé, c'est à nous de le construire. Et il sera la projection de ce qu'on a déjà préparé. Mais le jugement de Dieu, non, je n'y crois pas.*

*Dieu ne nous jugera pas. Dieu ne juge pas. Enfin, l'Évangile du Fils prodigue, c'est quand même la plus belle histoire que Jésus nous ait racontée. Et c'est le Fils qui s'est jugé : « Je ne suis pas digne d'être appelé ton fils ». Et non, bien sûr que non. J'ai cru, bien sûr, en étant enfant. Mais un Dieu d'amour comme celui dans lequel on croit, ne peut pas vouloir notre malheur.*

Pour ces fidèles catholiques la foi chrétienne n'est pas autant l'adhésion à un credo ou à des doctrines que croire à des valeurs humaines. Prenons par exemple les propos de cette paroissienne âgée de 73 ans pour qui être chrétien signifie au fond : « ...c'est croire en Dieu et croire aux autres. Croire à un projet ». Pour une autre paroissienne, âgée de 31 ans, « avoir la foi » chrétienne signifie :

*C'est croire à des valeurs, et puis... avoir vraiment une espérance. On croit en la vie. On croit qu'il y a un lendemain. On croit à des choses positives. Qu'il y a une issue, qu'il y a une vie après la mort. Qu'il y a quelque chose de plus grand : l'espérance.*

Une autre paroissienne, âgée de cinquante-cinq ans avance que ce qui différencie les chrétiens des autres c'est le fait qu'ils ont le privilège de pouvoir identifier Dieu :

*Ceci dit, quelqu'un qui ne croit pas, qui n'a pas la foi, et qui croit en l'Homme (avec un grand « H »). En fait, c'est quelqu'un qui va vivre comme nous, mais qui ne va pas mettre le mot de « Dieu » dessus. Je ne sais pas. C'est pour moi toujours une interrogation. En disant qu'est-ce qui fait que cet homme va vivre un petit peu dans la même optique que nous, mais qu'il ne mettra pas le même nom ? Ça a toujours été mon interrogation, je dirais, un peu émerveillée. Dans le sens où moi je mets un nom, j'ai la chance de pouvoir mettre un nom. Et l'autre ne peut pas mettre de nom, et... je ne sais pas.*

Pour les fidèles catholiques ayant un schéma théologique de confiance *universelle* ce qui devrait les distinguer des non chrétiens c'est l'intensité avec laquelle ils vivent les valeurs comme la charité (pour 47 % d'entre eux), l'espérance (pour 31 % d'entre eux), la joie (pour 15 % d'entre eux), et la générosité (pour 7 % d'entre eux). Même si quelques-uns de nos répondants ne pensaient pas que les chrétiens devraient se distinguer des autres, pour la plupart d'entre eux les chrétiens doivent « ...montrer quand même qu'il y a d'autres valeurs que la recherche du pouvoir, de l'argent, de la jouissance, etc. Qu'il y a d'autres choses dans la vie que ça ».

### **11.3.1.3 Un schéma théologique de confiance *catéchuménale* : Fraternité et confession de foi**

Il existe également des catholiques qui voient l'acte apostolique avant tout comme la proposition d'un cheminement dans la foi chrétienne qui passe forcément par la communauté de l'Église. Ces gens qui ont une représentation interne de convictions théologiques que nous appelons *catéchuménale* insistent sur l'annonce kérygmatique et explicite du Christ, le seul sauveur des hommes. Pour ces catholiques le « qui

sommes-nous » ou le « de qui témoignons-nous » précède le « vers qui allons nous »<sup>23</sup>. Ils lient une recherche identitaire à l'expérience de petites communautés de soutien qui seraient des pôles d'affirmation de l'Église, où l'on peut exister ensemble comme chrétiens, sans crainte d'affirmer son originalité de croyant.

Nous avons rencontré des catholiques ayant un schéma de confiance *catéchuménale* dans plusieurs mouvements que nous avons étudiés, et en particulier dans le catéchuménat. Une des choses qui nous frappent en écoutant le témoignage de ces fidèles catholiques c'est la souffrance qu'ils éprouvent devant les situations concrètes des gens qui se trouvent en marge de l'Église. Quelques personnes affirment, comme cette mère de famille âgée de 60 ans qui avec son mari accompagne les catéchumènes, que ce qui lui plaît dans l'Église c'est quand elle « ...*accepte tout homme à n'importe quel âge, à n'importe quel moment de sa vie. Elle l'accueille et dit : 'Viens cheminer avec nous. Découvre Jésus-Christ. Et là, tu peux adhérer à ce qu'on croit.'* » Mais elle constate, à son grand chagrin, que l'Église n'accepte pas tout le monde. « *Avec les personnes qui sont divorcées, remariées* », dit-elle, « *l'Église n'accepte pas tout le monde* ». Une autre accompagnatrice de catéchumènes nous disait :

*Je souffre personnellement, et surtout au service du catéchuménat, des situations dans lesquelles sont certaines personnes qui se trouvent, par exemple, des cas difficiles : je pense au baptême, aux divorcés-remariés, les homosexuels, ces gens-là.*

En dépit de cette association étroite aux souffrances de ceux qui se trouvent exclus de l'Église, ces fidèles catholiques ne cherchent pas autant un ancrage en l'humanité qu'un approfondissement de la spécificité chrétienne. Pour réaliser ce projet ils invitent les personnes qu'ils accompagnent à discerner dans leur vie les appels de Dieu, et à orienter leur vie en fonction de ces appels afin d'entrer progressivement dans « la suite de Jésus ». Un père de famille, âgé de 64 ans, nous parle de ce cheminement :

*Alors, c'est vrai que pendant longtemps, évangéliser pour moi c'était construire un monde plus humain, plus juste. C'était cet aspect-là. Et que je me disais que le fait que je fasse ça, et que je dis que je suis chrétien, ça va témoigner et du coup ça va amener des gens. Et puis, en fait, peut-être avant de chercher à bâtir un monde plus juste on doit déjà se convertir soi-même. Et puis, après, bon, pouvoir parler de Jésus et de Dieu et pouvoir témoigner de ce que ça nous a apportés, et ce que ça nous a fait vivre. Mais ce n'est pas facile des fois on risque de choquer. Bon, ce n'est pas facile dans le monde contemporain. Et en même temps avec les catéchumènes, c'est quelque chose que j'aime bien. C'est*

---

<sup>23</sup> M<sup>gr</sup> PANAFIEU, *Mission sans frontières*, Paris, Centurion, 1982, p. 54.



*justement les amener à découvrir petit à petit le Christ et comment le Christ s'est comporté. Et comment il les appelle à changer aussi.*

« Témoigner de ce qui nous porte », « rayonner ce qui nous habite », « partager avec d'autres ce qui me fait vivre », « essayer de transmettre notre façon de voir la vie, et puis son aboutissement » : voici dans quels termes ces fidèles catholiques expliquent leur tâche apostolique. Il ne s'agit pas autant de la communication d'un credo ou des doctrines que d'une espérance, d'une confiance en Jésus-Christ qu'il faut « nourrir et faire évoluer petit à petit dans le temps ».

Les fidèles catholiques ayant un schéma théologique de confiance *catéchuménale* voient la vie d'Église en termes de relations profondes, intimes avec d'autres. Ils se voient, comme le dit ce père de quatre enfants âgé de 64 ans, dans un ensemble de relations qui les portent dans la vie : « Je suis dans un réseau. Et c'est important ce réseau. Sans doute qu'il m'a porté, qu'il me porte ». En réponse à notre question : « Qu'est-ce que vous perdriez si un jour vous perdez la foi ? » une jeune femme que nous avons citée plus haut ajoute :

*Je crois que ma foi me donne de pouvoir vivre au niveau relationnel avec les gens des choses extraordinaires. Et j'aurais très peur de perdre ça. Plus que la relation au divin. C'est plus dans l'application de ce que la foi me donne, dans la relation avec les autres que j'aurais peur de perdre quelque chose. De perdre un état d'esprit qui me permet, justement, de vivre des choses sur un certain registre avec les gens.*

C'est peut-être à cause de l'importance accordée au relationnel dans le vécu religieux de ces fidèles catholiques qu'ils croient fermement que l'avenir du christianisme dépend de la naissance incessante de petites communautés de fraternité et de partage évangélique<sup>24</sup>.

#### **11.3.1.4 Un schéma théologique de confiance *communienne* : Fraternité et transformation du monde**

Ce schéma théologique repose sur une double conviction forte : 1) que l'être humain est fondamentalement bon dans le sens où il évoluera positivement s'il suit son instinct qui a été renouvelé en Jésus-Christ ; et, 2) que l'Esprit de Dieu précède les chrétiens et agit dans le cœur des hommes. Il s'agit sans doute d'un parti pris d'espérance étayé par la constitution pastorale *Gaudium et Spes* : « Le Christ, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit » (G.S. 38,1). Les personnes ayant un schéma théologique de confiance

---

<sup>24</sup> Marcel LEGAUT, *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1975, p. 134.

*communione*lle prie Dieu non de se faire voir tel qu'il est en lui-même, mais de nous donner de le voir en tout homme.

Encore plus, selon la perspective du schéma théologique de confiance *communione*lle pour trouver Dieu il nous faut nous trouver nous-mêmes. Mais on ne saurait se trouver soi-même en s'isolant du reste de l'humanité. Selon cette optique c'est précisément en restaurant notre union avec nos frères que nous pouvons discerner la présence de Dieu qui pénètre nos âmes. Nous avons rencontré des fidèles catholiques ayant un schéma théologique de confiance *communione*lle dans le mouvement d'Action catholique. Pour ces fidèles catholiques, tout événement heureux ou malheureux, toute situation personnelle ou collective, tout choix réfléchi où l'on engage sa conscience et sa liberté, peut être le lieu d'une rencontre personnelle ou communautaire avec Dieu. Nous pensons aux paroles de cet homme âgé de 61 ans qui nous a expliqué que les non chrétiens, comme les chrétiens, quand ils « *vivent de l'amour... ils sont Jésus-Christ aujourd'hui* ». Puis il a ajouté :

*Et tous ceux... c'est ce qui me motive. Je veux dire que quand on témoigne, quand on fait des actes d'amour, de partage, des actes du découvert du beau, des actes de rencontre, des actes de justice, pas quelque chose qui est une fois pour toutes, mais quelque chose qui grignote dans la vie quotidienne, j'aurais tendance à dire qu'on est une étincelle de Jésus aujourd'hui. Une parcelle, quoi. Et que l'Action Catholique nous a aidés à la fois à tenter de comprendre que oui, c'est ça le peuple de Dieu, il est encore aujourd'hui. Il est noyé. Et en plus, quelquefois, j'ai tendance à penser qu'il n'y a pas que les chrétiens qui sont le peuple de Dieu. C'est-à-dire que quelqu'un qui ne sait pas, mais qui se défonce dans le boulot, etc., il est une part de Dieu, lui aussi, sans le savoir.*

Un autre membre du mouvement exprime la même perspective lorsqu'il atteste :

*Je reconnais tout à fait qu'il y a des gens qui disent ne pas avoir la foi mais qui vivent très largement... Et c'est peut-être qu'ils témoignent plus que nous. D'ailleurs on est en train de revenir un petit peu sur la vision de ça. Parce que... c'est une conviction que j'ai assez, c'est que je pense que Dieu agit dans les hommes. Même quelquefois à leur insu. Et qu'on peut voir l'œuvre de Dieu chez les gens qui disent : « Je n'ai pas la foi ».*

Cette vision de la vie, soutenue par la réflexion en groupe de chrétiens, a deux manières différentes de comprendre la conversion : la conversion des mentalités des croyants, et la transformation de la société. En ce qui concerne la conversion des mentalités des croyants, les personnes que nous avons interrogées la définissent comme une mise en cause personnelle qui devrait être renouvelée tous les jours : « *Se convertir on a à le faire en permanence. (...) Je dirai, la conversion, on a à la faire. Mais on a à la faire à l'égard de nos relations avec nos enfants, avec nos voisins, etc. Les gens avec qui ce n'est pas facile, etc.* » La conversion

comprise comme une transformation de la société s'enracine dans un optimisme sur la capacité des hommes de se transformer eux-mêmes. Un de nos répondants explique que c'est l'Évangile qui lui a appris à poser un tel regard sur les hommes :

*On croit fortement et fermement que dans tout homme il y a du positif. Ça pour nous c'est ancré. Et quel que soit le parcours de la personne, elle est capable de changer. Et notre expérience professionnelle et personnelle fait que ça c'est arrivé de nombreuses fois. Et le fait de faire confiance aux gens, de les écouter, de prendre du temps avec eux, je pense que les gens sont capables d'avancer. Pour moi, Jésus-Christ m'a enseigné cette vérité-là. (...) Et que plus on donnera de l'amour autour de nous, plus notre monde ira mieux. Ça, pour moi, on ne peut pas le changer. C'est le message de Jésus-Christ.*

Selon cette perspective il y a plus que la réalité visible. Dieu est présent au monde comme la puissance d'amour qui ne demande qu'à se partager.

Les individus qui vivent sous le schéma théologique de confiance *communienne* voient l'Église avant tout comme une communauté qui naît et grandit dans la vie des hommes à travers un effort de discernement spirituel et, par conséquent, une relecture en groupe de chrétiens. Cette relecture (dénommée parfois « révision de vie ») cherche à rendre attentif à tout ce qui peut être en consonance avec la Parole de Dieu ou, au contraire, fermeture à ses appels.

Les fidèles catholiques ayant ce schéma théologique de confiance *communienne* expriment avec beaucoup de conviction l'idée que les chrétiens doivent être présents et actifs dans le monde. Les paroles d'une femme âgée de 63 ans manifestent leur croyance :

*Ils devraient être dans le monde qui les entoure. Et vivre au milieu, être à l'écoute de tout ce qui se passe, de tout ce qui se dit, comme chacun. Je crois vraiment que c'est comme tout un chacun. Tout le monde, c'est ça l'idéal. Pour que l'homme devienne homme, il faudrait qu'il soit dans le monde qui l'entoure. Pour moi, c'est ça.*

## **11.4 Conclusions**

La pluralité des systèmes de représentations et de schémas théologiques de confiance que l'enquête à laquelle nous avons procédé a permis de révéler à quel point les catholiques français divergent dans leurs visions du monde. Pour les uns l'accent est mis sur la relation avec Dieu dans la fidélité à l'enseignement de l'Église et dans les sacrements. Pour d'autres, cette relation se vit avant tout dans la communion fraternelle, en petit groupe de croyants. D'autres encore enracinent leur confiance dans les actions qu'ils peuvent mener dans le monde où ils rencontrent Dieu dans les autres.

Dans le chapitre suivant de notre étude nous tenterons de mettre en corrélation la typologie que nous venons de formuler avec la vision du monde des catholiques qui s'est dégagée à travers l'étude de leurs textes majeurs menée dans la première moitié de notre recherche. Nous chercherons à voir à quel point chacun des quatre types de catholiques que nous avons identifiés nuance cette perception « officielle » de la réalité. Puis nous reprendrons quelques éléments de l'outil d'analyse formulé par Christian SMITH pour mesurer la vitalité religieuse des protestants évangéliques en France. Autrement dit, nous voudrions regarder comment chaque schéma de confiance, chaque vision du monde catholique, renforce ou affaiblit la solidarité entre croyants, et la mobilisation de leurs ressources.

## CHAPITRE 12

# LA VITALITE DES VISIONS DU MONDE DES CATHOLIQUES EN FRANCE

Les observateurs du catholicisme en France reconnaissent que celui-ci connaît des difficultés importantes : la baisse de la pratique, le vieillissement des prêtres et des militants et le non remplacement de ceux qui partent ou meurent. Ces faits, liés au déclin du nombre de baptisés et surtout de catéchisés, font que les catholiques français admettent aisément que leur Église traverse des temps particulièrement difficiles. Nous sommes bien loin des jours où les fidèles catholiques étaient lancés à la reconquête du monde au nom de l'Église. Aujourd'hui ils posent plutôt la question : Quel avenir pour l'Église ?<sup>1</sup> Est-ce que le déclin que connaît l'Église catholique en France conduira celle-ci jusqu'à sa fin ?<sup>2</sup>

### 12.1 Introduction

Dans un tel contexte que voulons-nous mesurer lorsque nous examinerons la « vitalité » des univers de foi des catholiques en France ? Il est évident que les fidèles catholiques ont conscience de cette situation

---

<sup>1</sup> Christoph SCHÖNBORN, *Quel avenir pour l'Église ?* Paris, Presses de la Renaissance, 2001 ; Guy GILBERT, Paul TIHON, Armand VEILLEUX, et Hilde KIEBOON, *Quel avenir pour les catholiques et leur Église ?* Namur, Editions Fidélité, 2006 ; Luc FERRY, Philippe BARBARIN, *Quel avenir pour le christianisme ?* Paris, Editions Salvator, 2009.

<sup>2</sup> André MANARANCHE, *Déclin ou sursaut de la foi ?* Paris, Le Sarment, 2002, p. 125.

difficile et qu'ils la vivent souvent comme une sorte de « crise »<sup>3</sup>, et une souffrance. Étant donné la « fragilité » en France de l'Église catholique instituée<sup>4</sup>, cela peut paraître incongru que dans notre étude nous cherchions à mesurer la vitalité de cet univers de foi. Nous répondons donc aux objections éventuelles en affirmant tout d'abord que ce que nous tentons de mesurer avant tout c'est la vitalité de la vision du monde des catholiques en France. Puisqu'une vision du monde est une lecture partagée de certains événements, une manière de comprendre, ou d'interpréter, ce qui se passe, elle peut montrer des signes de santé et de vie même dans des contextes où la pratique religieuse est plutôt morose. D'autre part, la construction intellectuelle de la réalité est une activité continue qui résulte pour une part de ce que les fidèles catholiques français sont aptes à dire des faits et des événements qui les affectent. Mais cette lecture collective de la réalité configure également la façon dont ces fidèles catholiques réagissent dans leur monde. Ces réactions et comportements incluent à la fois leurs rites sacrés et leurs actions éthiques quotidiennes. Alors, même dans un contexte où l'abandon de la religion catholique semble s'accroître au point que quelques observateurs se demandent si les Français sont encore catholiques, nous estimons qu'il n'est pas inapproprié de regarder ces éléments afin de faire une analyse de la vitalité des visions du monde de cet univers de foi.

## **12.2 La vision du monde dans les textes et celles des milieux catholiques en France**

Notre étude des documents majeurs des catholiques a mis en évidence la manière dont depuis le milieu des années 1960 leur Église a remis en valeur la responsabilité fondamentale de tous les baptisés à rendre visible et significatif par leurs actes et leurs paroles le salut réalisé par Jésus-Christ. Il s'agissait sans doute de l'adoption d'une attitude existentielle nouvelle pour les catholiques Français : une nouvelle conscience de ce qu'est l'Église et de la manière de vivre et d'exprimer la communion des chrétiens entre eux et leur présence dans le monde contemporain. Leur nouvelle conscience de la nature de l'Église « sacrement universel de salut »<sup>5</sup> renforce leur compréhension théologique fondamentale de son instrumentalité. Leur

---

<sup>3</sup> Gérard LECLERC, *L'Église catholique : Crise et renouveau 1962-1986*, Paris, Editions Denoël, 1986.

<sup>4</sup> Albert ROUET Mgr., *La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001.

<sup>5</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, n° 48.

nouvelle conscience de la nature de l'Église comme « peuple de Dieu »<sup>6</sup> souligne la solidarité de grâce qui dans leur esprit unit dans l'Église ceux qui partagent une même foi et un même baptême, et, invisiblement, tous ceux qui, sous l'action mystérieuse de l'Esprit, « cherchent Dieu avec droiture ». Même si l'Église a toujours mis en œuvre ces deux dimensions, mais avec des différences d'accentuation selon les époques et les lieux, le mouvement de rééquilibrage qui s'est dessiné depuis Vatican II implique une transformation de la vision du monde des catholiques Français. Au lieu de comprendre la foi chrétienne comme fidélité à un passé, ou la défense d'un héritage ou d'un patrimoine, cette nouvelle optique la voit comme l'adhésion à une présence active de Dieu au cœur d'un monde qui est en transformation pour devenir le royaume de Dieu. Selon cette nouvelle perception de la réalité le fidèle catholique se sait responsable d'« humaniser » et de « diviniser » le monde en accord avec l'Évangile de Jésus Christ.

Dans ce chapitre de notre thèse nous chercherons à identifier et à mesurer l'impact des nuances apportées à cette nouvelle vision du monde par les divers milieux catholiques en France que nous avons étudiés. Nous tenons encore à rappeler que les fidèles que nous avons interviewés ne sont pas forcément représentatifs de l'ensemble des catholiques en France. Ce sont des personnes engagées, militantes, qui se trouvent dans une Église multitudiniste<sup>7</sup> où les modes d'appartenance sont très divers. Nous avons déjà vu qu'il s'agit d'un milieu religieux qui cherche à rassembler plus qu'à exclure, à embrasser en même temps la stabilité et le changement, l'unité et la diversité. Cependant en dépit du pluralisme interne du catholicisme français nous pensons que l'étude des perceptions qu'ont nos interlocuteurs de leur monde nous permettra de dégager les traits majeurs des nuances que les univers de foi dans lesquels ils vivent apportent à cette conscience catholique officielle.

---

<sup>6</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, Chapitre II.

<sup>7</sup> Est « multitudiniste » toute Église qui accepte comme membres tous ceux qui en manifestent le désir, qui se déclare catholiques (ou protestants) parce qu'ils ont été baptisés ou appartiennent à cette tradition. On distingue des Églises « multitudinistes » et celles qui sont de « professants », c'est-à-dire celles qui exigent de leurs membres une profession personnelle de leur foi. Les Églises de multitude sont des Églises témoins de l'époque de la chrétienté, où l'on était chrétien par naissance.

### 12.2.1 La classification

L'Église catholique répète sans cesse qu'en Dieu il n'y a pas de partialité et que Dieu n'aime pas les chrétiens plus que les autres<sup>8</sup>. À partir de là, les fidèles catholiques que nous avons interrogés comprennent que Dieu ne sauve pas les chrétiens seuls, en laissant tomber les autres. « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés », disent-ils (1 Tim 2,4). Alors c'est « pour le monde », pour tout le monde, et non pour un groupe de privilégiés, que « le Père a donné son Fils unique » (Jn 3,16). Jésus est « l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29). Il est, lui, « victime d'expiation pour nos péchés ; et pas seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier » (1 Jn 2,2). Voici donc le premier élément marquant de la façon dont les catholiques français catégorisent la réalité. Selon leur optique, dans un monde d'amour il n'y a pas de privilèges ; tout est pour tous. Les chrétiens partagent la vie des hommes au milieu desquels ils sont dispersés. Ils sont affrontés aux mêmes difficultés et se réjouissent des mêmes joies. Comme les autres ils ont besoin de se convertir sans cesse parce qu'ils sont pécheurs, et avec les autres ils bénéficient de la grâce de Dieu, dans laquelle s'exprime son amour pour tout homme. Avec l'humanité entière ils portent un « visage humain et divin »<sup>9</sup>.

Les catholiques que nous avons interrogés expriment presque unanimement cette vision de la nature humaine. Ils ne voient pas les chrétiens comme étant différents, ou « mieux » que les autres. Ce qui les distingue des autres c'est avant tout qu'ils ont eu « *la chance de croire en Jésus-Christ* ». « *Il y a des gens superbes qui n'ont pas la foi, qui ne pratiquent pas, qui ne croient en rien* », nous a confié une militante d'Action catholique âgée de 63 ans. Nous avons rencontré cette conviction partout dans nos interviews. Aucun de nos répondants n'a soutenu que l'homme est pécheur, et la majorité d'entre eux a affirmé que les non chrétiens partagent les mêmes valeurs que les chrétiens. « *C'est vrai qu'il y en a qui ne sont pas chrétiens parce qu'ils n'ont pas eu des parents chrétiens, ils n'ont pas eu cette chance, cette possibilité* », reconnaît une jeune militante du mouvement CVX. Cependant, elle affirme que ces personnes « *ont une manière de vivre selon le plan humain qui est tellement généreuse, tellement ouverte, qu'on les sent vraiment remplies de cette humanité au sens plein* ». « *Alors* », affirme-t-elle, « *On dit (de) cet homme (que) pour*

---

<sup>8</sup> Voir, par exemple, le CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992, n° 605.

<sup>9</sup> CATÉCHÈSE FONDAMENTALE : *La foi des catholiques*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 324.



*nous, il vit en chrétien* ». « *Je ne sais pas qui a dit ça* », poursuit-elle avant d'avancer : « *Croire en Dieu, c'est croire en l'homme . C'est-à-dire, croire quand même que l'homme a une certaine capacité à faire le bien* ».

Lorsque les catholiques qui ont répondu à nos questions regardent les gens qui les entourent ils les voient avant tout comme des personnes qui sont aimées de Dieu. « *Dieu aime chaque homme* » affirme un père de famille âgé de 64 ans et membre de la Communauté Vie Chrétienne. « *Chaque homme répond ou ne répond pas à cet amour de Dieu. (...) Mais en même temps (...) même s'il ne connaît pas Dieu – cette capacité d'aimer les autres est en lui, je pense qu'elle vient de Dieu* » poursuit-il. Dans leurs réponses à nos interrogations ils ne mentionnent jamais le péché. Au lieu de cela ils parlent des gens qui par ignorance ou mauvaise éducation « refusent l'amour de Dieu ». Leurs réponses à la question : « *Croyez-vous que tous les êtres humains seront un jour sauvés par Dieu ?* » indiquent que quatre vingt onze pour cent de nos répondants croient que Dieu sauvera tout le monde. Certains, comme cet homme âgé de 61 ans qui exerce une responsabilité pastorale dans la paroisse de la Visitation, estiment que ce salut est réservé « *pour celui qui a vécu l'amour* ». Un homme qui accompagne les catéchumènes depuis trois ans précise :

*Dans l'Évangile il y a la parabole du Jugement dernier, il y a le récit du Jugement dernier : « J'étais malade, tu m'as visité ». Donc c'est le fait d'être sauvé. Le terme « sauver » est un terme que je n'emploie pas beaucoup parce que... ou si je l'emploierais ce n'est pas dans le sens où beaucoup de chrétiens l'emploient. Je redis autrement la question : « Est-ce que tous les hommes seront admis dans la vie divine ? » Alors, première chose, ce n'est pas lié à la religion. Il y a plusieurs endroits dans l'Évangile où c'est très clair, ce ne sont pas ceux qui disent « Seigneur, Seigneur », mais ceux qui font la volonté de mon Père. Et puis, il y a ce jugement très clair. Donc, c'est en fonction des choix que les gens ont fait dans leur vie. Il y a des gens qui, dans leur vie, font le choix de l'amour, du service des autres, du dévouement, du partage. Et ce choix il est basique...*

Une conviction largement répandue parmi nos répondants est que chacun sera jugé par Dieu selon l'amour dont il aurait été capable pendant sa vie : « *Enfin, je pense que chaque homme pourra vivre dans l'au-delà avec l'amour qu'il aura manifesté ici sur terre* », déclare un membre de Communauté Vie Chrétienne. Puis il ajoute : « *Si on n'a pas manifesté beaucoup d'amour on n'aura pas beaucoup de joie dans l'au-delà* ». Ces fidèles catholiques voient Dieu comme essentiellement un Dieu-amour, et le Christ lui-même est davantage le ressuscité gage d'espérance que le rédempteur sacrificiel des péchés. C'est peut-être pour cette raison que dans les réponses données à nos questions au sujet du salut, et de l'enfer, ces fidèles catholiques n'ont pas mentionné le nom de Jésus-Christ. Dans leurs pensées tout dépend de l'amour divin et non de l'acceptation ou du rejet de la personne du Christ.

Quant à la question de l'existence ou non de l'enfer, soixante douze pour cent de nos interlocuteurs nient sa réalité<sup>10</sup>. Et pour la grande majorité de ceux que nous avons interviewés, si l'enfer existe, il est avant tout un état de vie. Les propos d'une paroissienne de la paroisse de la Visitation expriment leur optique :

*Je crois que l'enfer on se le construit soi-même quand on vit dans... quand on considère tous les autres comme des agresseurs. D'abord quand on ne s'aime pas. Quand on n'aime plus les autres, c'est ça l'enfer. Il n'y a pas besoin d'aller chercher... et le paradis c'est aussi sur terre. Quand on vit des moments d'amour, c'est une image du paradis. Ce sera sans Dieu mais ce sera déjà ça. On vit déjà une ébauche de la vie qui continue au-delà de la mort. Et on le vit en plénitude après.*

La question du salut des autres « n'est pas mon problème » nous dit une enseignante, membre du groupe de Renouveau charismatique. Puis elle explique : « Pour moi, mon travail c'est arriver vraiment à vivre de la miséricorde de Dieu. Et puis, en vivre et la donner autour de moi. Après, ce qu'il fera avec les autres êtres humains, ce n'est pas mon souci. Ça lui regarde, lui. Je ne suis pas Dieu. Moi, j'ai à découvrir sa miséricorde (...) Le reste, ce n'est pas mon souci ». Remarquons que ces paroles sortent de la bouche d'une personne qui n'a pas perdu le sens du surnaturel puisqu'il s'agit d'une militante du Renouveau charismatique. En fait tous les catholiques qui ont répondu à nos questions croient que la vie continue après la mort physique et que ce qu'on vit dans la vie présente influe sur l'existence dans l'au-delà. Mais ils semblent minimiser l'importance de cette croyance et affirment n'y penser que très rarement.

Ici nous sommes loin de l'enseignement officiel de l'Église catholique au sujet du jugement particulier de chaque homme après sa mort<sup>11</sup>, et qui affirme l'existence de l'enfer et son éternité<sup>12</sup>. Nous ne retrouvons pas non plus dans les propos de nos interlocuteurs le Christocentrisme explicite que nous trouvons dans la réflexion de l'Église catholique pour qui : dans le *Symbole des Apôtres*, « ... il (Jésus-Christ) reviendra pour juger les vivants et les morts... » ; le *Symbole de Nicée* (325), « Il (Jésus-Christ) est monté aux cieux et il reviendra juger pour juger les vivants et les morts... » ; le *Symbole de Nicée-Constantinople* (381), « Il

---

<sup>10</sup> Ceci correspond au changement de mentalités que le sociologue Yves LAMBERT avait déjà constaté il y a plus de vingt ans en France : « L'économie du salut n'a pas échappé aux vents du changement. Que ce soit à travers la catéchèse, la prédication, le bulletin paroissial, etc., il n'est plus question d'enfer, de purgatoire ou de péchés mortels. (...) L'enfer, au diable... l'expiation, pas besoin... le salut, sans peine... l'au-delà, peut-être... Dieu, sans doute... et surtout, le bonheur ici et maintenant, voilà en effet les slogans qui pourraient baliser (de façon, bien sûr, schématique) le sens de cette mutation des mentalités » (« L'Église : un stand à la kermesse » in *La scène catholique*, Dir. Michel CRÉPU et Bruno TILLIETTE, Autrement, N° 75, décembre 1985, pp. 67-68).

<sup>11</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 1022.

<sup>12</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 1035.

(Jésus-Christ) reviendra en gloire pour juger les vivants et les morts... » ; le *Symbole dit de saint Athanase* (fin du V<sup>e</sup> siècle), « ...il (Jésus-Christ) viendra pour juger les vivants et les morts » ; le *quatrième concile du Latran* (1215), qui ajoute les mots : « et pour rendre à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus » ; le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992), « C'est face au Christ qui est la Vérité que sera définitivement mise à nu la vérité sur la relation de chaque homme à Dieu (...) Le message du Jugement dernier appelle à la conversion pendant que Dieu donne encore aux hommes " le temps favorable, le temps du salut" (2 Co 6,2) »<sup>13</sup>.

Nous pensons que nos interlocuteurs catholiques sont, en réalité, très Christocentriques. Seulement à leurs yeux, en Jésus-Christ Dieu a franchi les frontières et a cassé les murs de séparation. Nous bénéficions d'une Alliance Nouvelle et définitive avec l'humanité que Dieu aurait accomplie en nous envoyant son Fils, et à travers laquelle il embrasse et récapitule la totalité des réalités et des attentes humaines. Cette perspective, hautement Christocentrique, affirme que Jésus porte en lui-même le destin de l'humanité. Ce destin, c'est la vie, la victoire définitive sur la mort. En Jésus ressuscité s'incorpore l'humanité entière de tous les temps et de tous les lieux. Le destin de l'humanité est la réconciliation de toutes les oppositions et dans la solidarité d'une alliance éternelle. Pour cette raison les fidèles catholiques français que nous avons interviewés soulignent l'union intime des hommes avec Dieu et cherchent à démolir les frontières qui divisent et qui séparent les hommes entre eux. Pour eux, vivre en chrétien, portés par la foi en l'amour de Dieu pour tous les hommes, c'est être relais de fraternité et d'amour.

### **12.2.2 La personne et le groupe**

Nous avons vu au chapitre précédent que la vision du monde des catholiques est structurée par ce que nous avons appelé « un schéma théologique de confiance ». Par cette expression nous avons voulu signifier que pour le catholicisme catholique toute connaissance expérientielle de Jésus-Christ au niveau personnel, ou même à l'intérieur des communautés concrètes, dépend de la foi de l'Église qui déborde toutes les

---

<sup>13</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 1039, 1041.

communautés<sup>14</sup>. La primauté de cette attitude de confiance est exprimée dans le fait que le catholicisme définit la foi comme croire en Dieu et à tout ce « que la Sainte Église nous propose à croire »<sup>15</sup>.

Parce que les catholiques français vivent sous un schéma théologique de confiance, il nous paraît important d'examiner à nouveau les fondements de cette assentiment. Au chapitre dernier de notre étude nous avons avancé l'hypothèse que cette confiance des catholiques que nous avons rencontrés repose sur des éléments divers. Pour les uns il s'agit essentiellement d'une confiance qui s'enracine dans le contexte socioreligieux dans lequel ils ont grandi. Certaines personnes que nous avons rencontrées dans la paroisse de la Visitation entrent dans ce cas de figure. La formule : « *Nous croyons – je crois* » exprime la logique de leur confiance. Il s'agit de gens qui ont été élevés dans un milieu très catholique et ayant reçu une éducation religieuse. « *Je suis catholique d'origine* », nous a affirmé une paroissienne qui s'identifie religieusement comme « *croyante, aveuglement* ». Puis elle continue : « *Avec une culture, une éducation. Et ce sont des valeurs dans lesquelles je crois beaucoup, y compris ma confiance dans le pape* ». Et elle explique que « *...c'est dans les paroisses, par la lecture, les relations, que je nourris ma foi* ».

Si cette dame place sa confiance dans son histoire et son contexte religieux, d'autres personnes mettent leur confiance dans la notion de la sacramentalité de l'Église et dans ce qu'elle enseigne au nom de Dieu. Nous pouvons exprimer leur confiance par la formule : « *Elle croit... je crois* ». Nous pensons aux propos de l'étudiant, paroissien à St Michel, que nous avons déjà cité : « *Je pense que j'ai cette grâce de faire confiance à l'Église. Mon parcours se base beaucoup sur la confiance. Et donc je fais complètement confiance à l'Église.* » Comme ce jeune homme, ces fidèles catholiques s'en remettent complètement à l'Église dans leurs convictions, confiance et engagement.

Pour d'autres, il s'agit d'une confiance qui fondée avant tout sur le partage en petit groupe fraternel. Leur confiance s'exprime dans la formule : « *Ils croient... je crois* ». « *Le doute ne m'empêche pas de dormir* », nous a confié un paroissien de la Visitation âgé de 51 ans. « *J'ai la chance d'être en équipe CMR (Chrétiens dans le Monde Rural) et c'est vrai que ces équipes de réflexion nous permettent d'avancer. Et si on a des doutes on peut en parler en équipe* », explique-t-il. Une jeune femme, membre du mouvement de l'Action

---

<sup>14</sup> Le CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE insiste qu'aucun individu ni aucune communauté, ne peut s'annoncer à lui-même l'Évangile, *op.cit.*, n° 875.

<sup>15</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 1814.

Catholique explique : « *Douter que ma croyance soit bien fondée ? Doubter qu'il y a une vie après la mort ? Doubter que l'eucharistie c'est Jésus ? (...) Oui, ça m'arrive de douter* ». Alors elle raconte comment elle fait quand elle doute :

*Je crois que là, l'Action Catholique a un rôle. Parce que je dis, en fin du compte quand même pour moi la foi c'est beaucoup une communauté. Donc, en ayant ce lien à la communauté je passe outre des questions qui temps en temps peuvent me dire : « Il n'y a peut-être pas ça. Peut-être que... ». Et alors ? N'empêche que je partage au quotidien ma foi avec d'autres. C'est peut-être ça qui fait que les doutes passent, ou ne sont pas perturbants.*

Puis, il y a des fidèles catholiques qui mettent leur confiance dans la pérennité de l'Église. La confiance de ces croyants peut être résumée par la formule : « *Ils ont cru... je crois* ». « *Je me rattache, en fait, à une histoire. Une histoire de vingt siècles* », nous disait un homme retraité âgé de 64 ans. Puis il précise : « *...il y a toute cette histoire, toutes ces générations qui nous ont transmis ce dépôt de la foi, pour reprendre une expression. (...) Il y a toute cette histoire (...) de tous ces martyrs, tous ces saints, tous ces gens qui ont accepté de mourir pour leur foi* ». La confiance de ces fidèles catholiques français est mise avant tout dans le témoignage de certaines personnes qui les précèdent dans l'expérience d'une rédemption et d'une libération en Jésus-Christ. Nous pensons aussi au témoignage de cet accompagnateur catéchuménal : « *On n'est jamais sûr que ce n'est pas une illusion. Simplement, il y a d'autres gens qui ont vécu la même chose, qui eux ont su transmettre. Il y a des mystiques qui ont su écrire ce qu'ils ont vécu et ça nous parle* ». Une jeune femme, membre du mouvement ignacien Communauté Vie Chrétienne disait même :

*Avoir la foi, c'est avoir la certitude (...) qu'on ne peut pas démontrer », une certitude implicite, (...) que notre pèlerinage sur terre se fait avec Dieu. Et pas seulement avec lui, mais je crois à la Vierge et à la communion des saints. Et avoir la foi, c'est aussi croire à cette présence de tous ces saints qui nous précèdent et qui peuvent nous aider au quotidien.*

Ainsi c'est dans une sorte d'union avec les frères et sœurs qui les ont précédés dans la foi que ces croyants catholiques trouvent un appui pour leur conviction aujourd'hui.

Nous avons également rencontré des fidèles catholiques qui placent leur confiance avant tout dans leurs propres expériences spirituelles. La formule qui pourrait résumer leur confiance est : « *J'ai vécu... je crois* ». Nous avons découvert ces croyants principalement dans le Renouveau charismatique et dans la Communauté Vie Chrétienne. La jeune femme que nous venons de citer, par exemple, lorsqu'elle doute, trouve un ressourcement dans « l'adoration » : « *J'essaie de trouver du temps, consacrer un moment à Dieu,*

*qu'il me ressource », dit-elle. « Pour moi, c'est une rencontre. C'est Jésus dans le tabernacle qui nous attend. Et c'est vrai que Dieu se tient à notre disposition en permanence, vingt-quatre heures sur vingt-quatre »,* continue-t-elle. Puis elle témoigne :

*Mais Dieu existe, je ressens qu'il y a quelqu'un. Mais ça c'est énorme dans l'adoration du Saint Sacrement, on ressent quelqu'un. C'est vrai qu'on se retrouve vraiment devant quelqu'un. Il y a vraiment quelqu'un qui est présent. On ressent dans l'hostie quelqu'un qui est présent, qui nous remplit de la tête aux pieds. On se sent vraiment remplie de quelque chose. Et qui n'est pas quelque chose qui nous habite en permanence. On ressent quelque chose qui descend et qui nous habite. Donc, il y a ça. Et une fois avec un père dominicain je suis tombée dans le repos dans l'Esprit. C'est une expérience qui est assez impressionnante. Et sur le plan humain... on ne peut pas. Ce prêtre nous imposait les reliques, et l'on tombait. On tombait, mais vraiment, littéralement. Et on ne pouvait pas rester debout. On ne pouvait pas s'empêcher de tomber. On tombait dans le repos dans l'Esprit. On était dans un profond sommeil, et c'était vraiment comme si Dieu nous tenait dans ses bras.*

Dans le Renouveau charismatique nous trouvons des gens qui ont une confiance qui est fortement ancrée dans les expériences. « *Je le sais intérieurement* », nous répondait un membre du Renouveau lorsque nous lui avons demandé comment elle sait que sa croyance est vraie et sa foi bien fondée. « *Ça me suffit !* » poursuit-elle, « *C'est une certitude intérieure. Et les expériences que j'ai pu accumuler depuis une bonne vingtaine d'années font que je sais... je sais que c'est vrai. Et voilà, c'est tout ! Ça ne se prouve pas. Non, je le sais intérieurement* ». Une autre personne du Renouveau nous a confié : « *Je suis habitée par quelqu'un... enfin, j'ai une relation... je parle au Seigneur. (...) Pour moi, c'est ça la foi. Ce n'est pas du sentiment. Je pense que c'est plus profond que le sentiment* ». Si dans les cas précédents nous interlocuteurs ont une confiance plutôt communautaire, ici nous avons affaire à une confiance qui est beaucoup plus individuelle. Ces catholiques mettent leur confiance dans des relations directes et intimes avec Dieu. Ils voient la foi comme quelque chose d'extrêmement personnel, même s'ils n'hésitent pas à faire des liens avec les déclarations du magistère et leur participation aux sacrements.

Mais dans tous les cas de figure que nous avons rencontrés, les fidèles catholiques insistaient sur l'idée que la foi n'est pas une certitude, mais une confiance qui n'exclut pas les doutes. Il nous semble que sur ce point l'outil d'analyse de Christian SMITH est mal adapté pour mesurer le dynamisme religieux des catholiques. Il est indéniable que dans un univers de « certitudes », comme celui des protestants évangéliques, une foi robuste s'exprime avec force et conviction. Mais dans l'univers de « confiance » des catholiques en France, une foi robuste assimile le doute au lieu de l'exclure. De plus, dans le catholicisme

français une foi vigoureuse se manifeste avant tout dans les liens avec d'autres qui s'efforcent de se soutenir mutuellement dans la vie quotidienne, et qui se rassemblent pour une célébration commune régulière ou occasionnelle. Pour ces croyants la rencontre avec autrui qui se nourrit déjà du Christ et dont la vie a été modifiée par sa présence, induit la confiance.

### 12.2.3 La causalité

« Tous les chemins de l'Église mènent à l'homme », disait le pape JEAN PAUL II dans sa première encyclique *Redemptor hominis*<sup>16</sup>. Dans le catholicisme l'identification de l'expérience humaine avec l'expérience religieuse place le surnaturel dans la nature humaine. Cette vision va de pair avec la conviction que Dieu remplit toute sa création de sa présence vivifiante et la reconduit vers son Créateur. Les chrétiens « discernent quelque chose de la présence mystérieuse de Dieu dans le monde qu'il crée et qu'il aime » affirment Les évêques de France dans le *Catéchisme pour adultes* (1991, n. 644). C'est ainsi qu'ils s'efforcent de dire la nature profonde de toute la création soutenue par Dieu qui la fait ce qu'elle est, et qui la remplit de sa présence :

*Mû par la foi, se sachant conduit par l'Esprit du Seigneur qui remplit l'univers, le peuple de Dieu s'efforce de discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps, auxquels il participe avec les autres hommes, quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu*<sup>17</sup>.

À travers ses enseignements l'Église catholique soutient donc que Dieu se rend accessible aux hommes à travers l'ordre créé. Autrement dit, ils soulignent l'immanence de Dieu et sa présence sacramentelle dans des choses temporelles. Cela est surtout vrai dans les sacrements qu'ils voient comme « moyens privilégiés pour permettre aux croyants de le (Christ) rencontrer et de vivre de sa vie »<sup>18</sup>.

Dans l'optique officielle les sacrements « rayonnent sur l'ensemble de la vie du croyant » et ne doivent pas « être isolés de l'ensemble de l'existence et de l'agir chrétiens »<sup>19</sup>. Mais qu'en est-il en réalité ? Est-ce qu'ils vivent chaque jour de la semaine « sous le rayonnement puissant de l'eucharistie dominicale »<sup>20</sup> ?

---

<sup>16</sup> JEAN-PAUL II, *Le Rédempteur de l'homme*, Paris, Cerf, 1979.

<sup>17</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 11.

<sup>18</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991, n° 372.

<sup>19</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *ibid.*, 382-383.

<sup>20</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *ibid.*

Dans leur ensemble, les catholiques que nous avons étudiés sont plutôt assidus quant à la pratique dominicale. Quatre vingt sept pour cent d'entre eux disent qu'ils assistent à la messe régulièrement, au moins quatre fois par mois. Mais ce chiffre varie énormément d'un groupe à l'autre :

### 12.1 — Pourcentage des membres que nous avons interviewés affirmant assister régulièrement à la messe dominicale

Action Catholique des milieux Indépendants	100 %
Catéchuménat	33 %
Communauté Vie Chrétienne	100 %
Paroisse de la Visitation	75 %
Paroisse Saint Michel	100 %
Renouveau charismatique	100 %
Scoutisme	66 %

Notons tout d'abord que bon nombre de nos interlocuteurs ont affirmé que la pratique dominicale est importante, mais pas « obligatoire » dans leur façon de vivre leur foi. Un animateur liturgique dans la paroisse de la Visitation nous a confié que si lorsqu'il était enfant la messe était « obligatoire », aujourd'hui : « ...*Je suis libre, bien sûr la messe n'est pas obligatoire, elle est tout simplement indispensable. On ne peut pas ne pas vivre de la Parole de Dieu. On ne peut pas ne pas vivre, pour nous catholiques, également, du Corps du Christ. On ne peut pas vivre sans ça. On ne peut pas vivre sa foi si on ne se nourrit pas* ». « *C'est une façon d'avoir un lien. C'est un moment de prière, et puis on est là, disponible pour une rencontre avec Dieu* », nous a confié une paroissienne de la Visitation, chercheuse à l'INRA. « *Mais, à mon avis, on ne doit pas aller à la Messe tous les dimanches* », poursuit-elle, « *Si je n'y vais pas, c'est peut-être parce que je fais quelque chose d'autre dans la vie qui à mes yeux vaut autant que la Messe. Je ne pense pas que Dieu a un système de jetons* ». Un accompagnateur catéchuménal témoigne : « *C'est important, mais on n'en a pas fait quelque chose maintenant d'obligé* ». Alors, tout en se sentant libres de ne pas pratiquer, ces fidèles catholiques disent qu'à leurs yeux la messe dominicale joue un rôle « énorme », « capital »,



« *fondamental* » dans leur vie. Pour certains, comme ce paroissien de Saint Michel, il s'agit d'un rendez-vous à ne pas manquer. « *C'est un rendez-vous d'amour* », nous disait-il, « *Un moment privilégié avec le Seigneur* ».

Dans leur ensemble les fidèles catholiques que nous avons rencontrés disent être satisfaits de leur Église, même s'ils n'hésitent pas à parler des façons dont elle les fait parfois souffrir. Voici la liste des éléments que ces croyants disent apprécier dans leur Église :

Tableau 12.2 — Raisons de satisfaction avec l'Église catholique

Le partage communautaire en paroisse ou en petit groupe	20 %
L'ouverture à tout homme, l'accueil	13 %
La diversité qu'elle incorpore	9 %
Sa parole publique	9 %
Son service aux plus démunis	7 %
Son humilité actuelle, sa capacité de demander pardon	7 %
Ses mouvements	5 %
Ses spiritualités diverses	5 %
Son attachement à la Parole de Dieu	4 %
Son message d'espérance	3 %
Sa fidélité à l'Évangile	3 %
Sa révélation de Jésus-Christ	3 %
Sa liturgie	3 %
Son universalité	3 %
L'ambiance chaleureuse de la messe	3 %
L'ancrage dans une tradition/ l'héritage religieux	3 %

L'élément sacramental est totalement absent de cette liste. On peut s'en étonner car aujourd'hui pour l'Église catholique, « les sacrements se présentent comme des armatures de la vie des chrétiens et comme les vertèbres de l'Église. Sans eux, l'Église ne tiendrait pas debout »<sup>21</sup>. Voulant en savoir davantage, nous avons demandé à nos répondants ce que les sacrements apportent à leur foi, et quels sont à leurs yeux les sacrements qui ont le plus d'importance. L'idée de la nourriture est celle qui apparaît le plus souvent dans leurs réponses à ces questions. Vingt pour cent des fidèles catholiques que nous avons interviewés affirment que les sacrements, et plus particulièrement l'eucharistie, « nourrissent » leur foi. Mais ils ne peuvent pas expliquer comment, ou de quelle façon les sacrements jouent ce rôle. Un seul de nos répondants, un ouvrier âgé de 46 ans et membre de la paroisse de la Visitation, faisait un lien avec « la présence réelle » dans l'eucharistie en dépit du fait que cette notion est souvent réitérée dans le Catéchisme de l'Église Catholique<sup>22</sup>. Prenons par exemple l'article numéro 1392 du Catéchisme :

*Ce que l'aliment matériel produit dans notre vie corporelle, la communion le réalise de façon admirable dans notre vie spirituelle. La communion à la Chair du Christ ressuscité, « vivifiée par l'Esprit Saint et vivifiante », conserve, accroît et renouvelle la vie de grâce reçue au Baptême. Cette croissance de la vie chrétienne a besoin d'être nourrie par la communion eucharistique, pain de notre pèlerinage, jusqu'au moment de la mort, où il nous sera donné comme viatique.*

L'article numéro 1394 du Catéchisme affirme que « comme la nourriture corporelle sert à restaurer la perte des forces, l'Eucharistie fortifie la charité qui, dans la vie quotidienne, tend à s'affaiblir ». Bon nombre des fidèles catholiques que nous avons interviewés assure que les sacrements jouent ce rôle dans leur vie et les « aident à avancer ». « *L'eucharistie, pour moi, me donne un peu les forces* », soutient un membre de l'Action Catholique. Puis cette personne ajoute : « *Si je ne me sens pas bien, là je me sens en paix. Ça m'apaise, et me permet de mieux repartir* ». Un autre membre du même mouvement parle d'un « coup de starter ». Une paroissienne de la paroisse de la Visitation explique :

*Les sacrements ? Pour moi, l'eucharistie c'est le centre... c'est notre nourriture. C'est ma nourriture, autant que la Parole. L'un va avec l'autre. Je suis quelqu'un de rural, très concret. Je me dis : « On mange tous les jours, on essaie d'avoir une nourriture correcte, équilibrée. On ne voit pas forcément les effets que ça fait dans l'immédiat, mais à long*

---

<sup>21</sup> CATÉCHÈSE FONDAMENTALE : *La foi des catholiques*, Paris, Le Centurion, 1984, p. 635.

<sup>22</sup> Voir aussi CATÉCHÈSE FONDAMENTALE : *La foi des catholiques*, *ibid.*, les articles n°s. 728, 948, 1003, 1020, 1335, 1355, 1426, 1436 qui affirment que les fidèles sont nourris du Corps du Christ dans l'Eucharistie.

*terme ». On ne peut pas fréquenter le Corps du Christ sans qu'il y ait quelque chose qui change.*

D'autres personnes que nous avons rencontrées voient les sacrements plutôt comme des rites qui renforcent les liens entre les croyants. Le mari de la paroissienne que nous venons de citer avoue que quand il était jeune les sacrements le mettaient mal à l'aise. « *Je comprends mieux maintenant* », dit-il, « *On est des humains. Donc, on est physiquement engagé. Et on ne peut pas faire autrement que d'avoir un certain rituel pour vivre ensemble* ». Un jeune père de famille, membre du mouvement d'Action Catholique affirme que les sacrements « *sont importants pour avoir le sentiment de vivre ensemble, pour être lié à une communauté paroissiale* ». « *Avec l'eucharistie j'ai l'impression vraiment de partager avec eux* », dit-il. Dans sa réponse à cette question un chercheur à l'université, membre du mouvement CVX souligne l'idée que c'est Christ qui, dans les sacrements rassemble la communauté. « *Le sacrement de l'eucharistie c'est vraiment le sacrement du Christ qui fait communauté* », affirme-t-il, « *À la fois on le reçoit en tant que personne, et à la fois on le reçoit en tant que communauté* ». Un des paroissiens de la paroisse Saint Michel insiste sur le fait que pour lui l'eucharistie « *...n'est pas la présence réelle. Ce n'est pas ça. Mais c'est le fait qu'il faut penser un peu aux autres. Et puis constituer une communauté* ». Un ouvrier âgé de 46 ans, membre de la paroisse de la Visitation affirme le contraire : « *Je suis un bon catholique, finalement. Parce que je crois à la présence réelle dans l'eucharistie, et à la force du Christ manifestée dans les sacrements* ». Nous ne savons pas si cet ouvrier a raison de se voir comme un « bon catholique » à cause de sa foi eucharistique. Il n'y a, en fait, aucune uniformité dans les réponses à cette question même à l'intérieur de chaque groupe que nous avons étudié. On peut noter qu'à peu près la moitié des adhérents des groupes comme le Renouveau charismatique, que nous plaçons dans le quadrant que nous appelons : « Un schéma théologique de confiance catéchuménale : Fraternité et confession de foi », avouent expérimenter un certain malaise sacramentel. « *Qu'est-ce que les sacrements apportent à ma foi ? Ça a toujours été une question pour moi* », dit, par exemple un retraité militaire, membre de ce mouvement. Puis il ajoute : « *Pourtant on les a souvent expliqués plus ou moins. Je crois que le sacrement c'est un lien qui renforce notre appartenance à Jésus. Mais c'est vrai que c'est quelque chose que je perçois mal* ». Une mère de famille âgée de 51 ans explique : « *C'est une grande question les sacrements, parce que nous avons été élevés dedans, et dans la conviction qu'ils nous apportaient quelque chose. Donc on veut bien y croire* ». « *Mais* », elle précise qu'elle vit les sacrements « *dans la foi et dans la confiance* ». Un autre membre du Renouveau

charismatique affirme simplement à ce sujet : « *De toute façon, j'ai mis ma foi dans la religion catholique parce que, bon, j'y trouve aussi mon épanouissement* ».

Nous sommes incapables de dire jusqu'à quel point dans leur histoire les catholiques français ont vraiment assimilé la vision sacramentelle qui apparaît dans les textes officiels de leur Église. Aujourd'hui nous retrouvons dans les propos des uns et des autres que nous avons interviewés quelques-uns des éléments constitutifs de cette perception, mais pas tous. Dans leur ensemble ils semblent avoir bien intégré l'idée que dans l'Eucharistie Christ se fait nourriture, et qu'en tant que telle son action fondamentale et permanente est de fortifier les croyants et les rassembler en communauté d'Église. Mais plus de quatre vingt pour cent de nos répondants disent avoir du mal à entrer dans les autres sacrements, et en particulier celui de la réconciliation (aussi appelé la pénitence). Ces fidèles catholiques ne perçoivent apparemment pas l'Église comme lieu, pouvoir et instrument de la rémission des péchés. Les paroles d'un responsable du catéchuménat résument le sentiment de bon nombre de nos répondants à ce sujet : « *Le sacrement du pardon... on n'est pas très proche. Alors que je reconnais que le pardon peut apporter quelque chose d'important* ». Un membre du mouvement CVX témoigne : « *Je ne confesse pas. Je bloque par rapport à ça. J'avais décidé cette année de faire le pas. Je ne l'ai toujours pas fait* ». Pour un homme âgé de 61 ans membre du même mouvement « *le sacrement de pénitence... du pardon, c'est quelque chose de difficile* ». Nous terminons avec le témoignage d'une paroissienne de la paroisse de la Visitation âgée de 72 ans qui avoue que « *le sacrement de pénitence est le sacrement qui me gêne le plus* ».

#### **12.2.4 Le temps et l'espace**

Le cheminement progressif et irrésistible de toute la création vers son accomplissement en Dieu, grâce à la restauration en Jésus-Christ de tout ce qui avait été perdu par le péché d'Adam, indique une vision du temps dans sa continuité :

*Car le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toute choses en lui. Le Seigneur est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations. C'est lui que le Père a ressuscité d'entre les morts, a exalté et a fait siéger à sa droite, le constituant juge des vivants et des morts. Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine qui correspond pleinement à*

*son dessein d'amour : " Ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre" (Ép 1,10)<sup>23</sup>.*

Au chapitre quatre de notre thèse nous avons montré comment la compréhension catholique de la conversion souligne elle aussi la notion de la continuité. Pour les catholiques la conversion commence avec la proclamation du salut et continue tout au long de la vie du croyant. « *Je me rends compte qu'on sera toujours en phase de conversion* » dit un membre du mouvement Action Catholique. « *Se convertir, on a à le faire en permanence* » affirme un autre membre de ce mouvement. C'est également la conviction d'un Ingénieur agronome, accompagnateur catéchuménal depuis trois ans : « *Il y a la conversion, je dirai, quotidienne. On a toujours tendance à s'éloigner un petit peu de ce que Dieu attend de nous, et il faut en permanence y revenir. Alors moi, je crois que la conversion on a à la faire tous les jours* ». Nous pourrions multiplier les propos des gens que nous avons interviewés qui vont dans ce même sens. Ce que nous voulons souligner par cette démonstration est le fait que la vision du monde de ces fidèles catholiques conçoit la vie chrétienne comme une séquence ininterrompue d'ajustements dans une trajectoire qui va toujours dans un même mouvement continu vers l'avant. Il s'agit d'un prolongement de « *ce qu'on a toujours été* » nous disait une jeune femme, membre du mouvement d'Action Catholique.

### **12.2.5 Les valeurs**

L'Église catholique enseigne que suivre Jésus-Christ c'est aimer l'autre, travailler à son bien. « Le moindre de nos actes fait dans la charité », déclare le Catéchisme de l'Église catholique, « retentit au profit de tous, dans cette solidarité avec tous les hommes, vivants ou morts, qui se fonde sur la communion des saints »<sup>24</sup>. La fraternité humaine, et la solidarité charitable envers tous les hommes sont donc des valeurs fondamentales des catholiques<sup>25</sup>.

Nous pouvons nous demander en quoi le fait d'avoir grandi dans le catholicisme français caractérisé par des formes progressives de conversion religieuse permet aux catholiques de se construire comme acteurs dans leur Église et dans leur monde. Nous répondons à cette interrogation en affirmant que le

---

<sup>23</sup> CONC. ŒCUM. VAT. II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 45, § 1 et 2.

<sup>24</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 953.

<sup>25</sup> CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, *op.cit.*, n° 1939.

cheminement religieux des catholiques que nous avons interrogés en France produit une ouverture aux autres et un engagement important dans la vie civile et religieuse. Nous étayons cette affirmation en soulignant tout d'abord le fait que l'ouverture et l'accueil figurent en deuxième place dans la liste des choses que ces militants apprécient dans leur Église. Cette qualité qu'ils apprécient tant dans leur Église, ces fidèles catholiques essaient de la vivre dans leur vie quotidienne. Nous pensons aux paroles de cette militante d'Action Catholique : « *Tous les jours depuis que je suis à la retraite j'essaie d'avoir une action proche des gens. J'essaie de rendre visite aux personnes âgées, à des malades, et les coups de fil* ». « *Si l'on applique le commandement d'amour, c'est une force considérable* », affirme un autre militant d'Action Catholique qui est âgé de 68 ans. « *Si l'on prend conscience que son frère est dans la misère* », poursuit-il, « *je ne peux pas le laisser* ». Même ceux qui par tempérament ont du mal à aller vers les autres possèdent ce souci de « *rayonner ce qui nous habite* ». C'est dans leur « *partage, générosité et accueil* » que les chrétiens devraient se distinguer des autres nous disait une paroissienne de la Visitation. « *Quelle position avoir avec le monde aujourd'hui ?* » demande un autre paroissien âgé de 60 ans, avant de répondre : « *Une capacité d'accueil, je crois* ». D'autres fidèles catholiques insistent sur l'action des chrétiens dans la société : « *...En France (...) il y a un monde associatif qui bouillonne. C'est un monde de générosité, un monde de solidarité. Là où le chrétien devait naturellement être* ».

Nos interlocuteurs catholiques en France soutiennent que les chrétiens doivent avoir un sens aigu des besoins des autres. Ils se sentent dans l'obligation d'être altruistes et généreux dans leurs rapports avec ceux qui les entourent. Ces chrétiens sont profondément troublés par toutes les injustices sociales qu'ils voient dans la société actuelle. En tête de liste des réalités sociétales qui troublent ces chrétiens vient la pauvreté (pour 35 % d'entre eux) suivie par l'inégalité dans la répartition des richesses (pour 15 % d'entre eux), l'exclusion et la discrimination (pour 15 % d'entre eux), la misère (pour 12 % d'entre eux), et le matérialisme (pour 12 % d'entre eux). D'autres fidèles catholiques ont mentionné un monde fortement inégalitaire avec le développement de la précarité et le chômage. Puis venaient dans leurs réponses les questions éthiques et l'évolution des mœurs. Mais avant tout, pour eux, : « *C'est le problème de pauvreté* ». Un paroissien de la Visitation affirme : « *Les chrétiens devraient être plus appelés à agir contre les causes des problèmes de pauvreté. Mais alors, c'est compliqué* », poursuit-il : « *Mais il faut aller là où il faut aller. Il*

*faut mettre les mains dans le cambouis. Ça veut dire qu'il faut faire des choses, des petits bouts de chemin avec d'autres avec lesquels on n'est pas forcément d'accord. Ce n'est pas facile ».*

Nos interlocuteurs catholiques se voient donc comme inextricablement liés aux non chrétiens dans leurs luttes pour la justice et le partage des biens. Cette vision de la réalité est ancrée dans la conviction que Dieu est mêlé à l'histoire humaine de sorte que Jésus-Christ est venu sauver l'humanité, et non pas seulement sauver des hommes et des femmes. « *On se définit comme chrétien en reconnaissant le message de Jésus-Christ qui est venu sauver l'humanité* » explique un fonctionnaire, paroissien de la Visitation. Jésus-Christ est « *venu proposer son amour à tout le monde et son pardon* », continue-t-il, « *Et dans cet acte fondamental il y a eu une organisation humaine qui s'est faite jour. (...) Jésus-Christ est venu sauver l'humanité et prouver son amour à tout le monde* ». Un autre de nos répondants exprimait le lien entre Jésus-Christ et ses engagements sociétaux en ces termes : « *Si tu annonces Jésus-Christ, tu annonces un certain mode de vie, un certain mode de relations avec les autres* ». « *Automatiquement* », affirme-t-il, « *ça doit avoir des répercussions sur la vie quotidienne. Sur la vie du couple, sur la vie avec les enfants, sur la vie au niveau du quartier, du travail, la vie politique, etc.* ». Il est évident alors que selon cette perspective le fait d'être chrétien implique un engagement en faveur de la personne humaine créée à l'image de Dieu et le souci de promouvoir le bien commun au service de cette dignité. C'est pour cette raison que ces fidèles catholiques se voient lancés dans la bataille pour la rédemption de l'humanité et sa libération à l'égard de toute situation oppressive. Ils ne peuvent pas dissocier leur confiance personnelle dans l'amour de Dieu et la transformation du monde à leur échelle.

### **12.3 La vigueur des milieux catholiques en France selon les critères sociologiques établis par Christian SMITH**

Un des critères employés par Christian SMITH pour mesurer la vitalité d'une tradition religieuse est sa capacité à mobiliser ses membres dans son engagement missionnaire. Or, nous trouvons les fidèles catholiques que nous avons rencontrés bien peu vigoureux dans ce domaine. Les catholiques que nous avons rencontrés en France semblent être convaincus qu'il ne faut pas essayer de convaincre le non croyant de la véracité de la foi chrétienne. Ils ont bien assimilé la conviction que le mieux qu'ils puissent faire c'est de « proposer la foi » par leur façon de se comporter dans la vie. Pour certains individus ceci est

le cas parce qu'ils se méfient de la raison humaine dans sa tendance à se substituer à la foi véritable. Pour ces fidèles catholiques, tout effort de « prouver » l'historicité de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ, est contraire à une démarche de confiance. Pour d'autres personnes le problème est encore plus profond. Ces fidèles catholiques ne se voient pas comme ayant un rôle actif à jouer dans l'annonce explicite du Christ.

« *On est insatisfait de l'Église* », nous disait une jeune mère de quatre enfants, membre de l'Action Catholique, « *parce qu'il n'y a pas beaucoup de monde. Quand on va à la messe et qu'on est dix personnes, ce n'est pas très motivant et joyeux* ». D'autres personnes nous parlaient de leur insatisfaction devant « *tous ces jeunes qu'on ne retrouve pas à l'église* ». D'autres estiment que leur Église est trop « *frileuse* » ou « *renfermée sur les questions de boutique, c'est-à-dire toutes les choses qu'on fait à l'intérieur de l'Église, et pas assez ouverte sur le monde* ». En fait soixante-cinq pour cent de nos répondants trouvent que leur Église n'est pas une Église évangélisatrice, même si le mot « *église* » n'évoque pas la même chose pour tout le monde (certains pensant d'abord à la paroisse, et d'autres à l'institution romaine), et qu'ils ne définissent pas « *évangélisatrice* » de la même façon.

« *On n'a pas des vertus évangélisatrices* », avoue une paroissienne de la Visitation âgée de 31 ans. « *Jean Paul II a mis l'accent sur l'évangélisation. Mais on a du travail à faire* » affirme un membre du Mouvement Vie Chrétienne. « *Et je trouve qu'on est un peu timide* », poursuit-elle, « *Mais je pense qu'il y a une volonté d'évangéliser parce qu'on se dit : "On va disparaître peut-être"* ». « *Est-ce qu'en tant que chrétien on est capable d'évangéliser ?* » se demandait un de nos interlocuteurs, père de quatre enfants. « *A priori* », répond-il, « *je dirai "non" !* »

Bon nombre de nos interlocuteurs reconnaissent qu'ils ne savent pas transmettre leur foi à d'autres. Mais cela ne veut pas dire qu'ils n'en possèdent pas le désir. C'est précisément le souci d'évangéliser, d'annoncer avec d'autres la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ qui a poussé quelques dizaines d'individus à s'impliquer dans l'équipe qui propose le Cours ALPHA dans la paroisse de la Visitation. « *Un soir, quelqu'un est venu présenter le Cours Alpha* », nous expliquait un paroissien de la Visitation. « *Et, en fait ce que j'ai trouvé, c'est que ça rejoignait un petit peu ce que j'étais en train de chercher* », poursuit-il. « *C'est-à-dire, j'étais en train de chercher comment, moi, maintenant, transmettre en réalité ma foi* ». « *Et* », explique-t-il, « *je suis d'autant plus sensible que mes trois garçons, mes trois enfants, mes trois jeunes-là, n'ont pas cette dimension-*



*là. (...) Donc, j'allais dire que j'ai cette sensibilité-là. Parce que je vois, quand même tout ce que la foi m'a apporté dans ma vie. Et puis, l'âge avançant, plus on avance dans la vie, plus on souhaite transmettre aux jeunes générations, un peu, ce qui nous paraît le plus important dans la vie ».*

Cet homme témoigne d'une difficile transmission de sa foi au niveau de ses enfants qui le blesse profondément. Cette situation difficile, nous l'avons souvent rencontrée dans nos interviews. *« Ça n'a pas toujours été simple à ce niveau-là. Justement au niveau de la transmission avec nos quatre enfants. On n'a pas du tout la même approche par rapport à ça »*, nous a confié un instituteur spécialisé, âgé de 64 ans qui est membre du mouvement CVX.

Un père chagriné, paroissien à Saint Michel, nous a confié : *« Quand je discute un tout petit peu avec mes fils, ce n'est pas si évident que ça. Parce que je n'ai pas transmis la foi. Je le sais. (...) J'ai une foi héritée, et que j'aimerais transmettre. Ça c'est très, très important pour moi. »* Mais en dehors du cadre familial nous n'avons pas rencontré beaucoup de catholiques français qui cherchent réellement à communiquer leur foi aux autres. *« Je n'ai pas du tout envie d'évangéliser ! »* avoue une jeune mère de famille, membre d'Action Catholique. *« C'est-à-dire d'être missionnaire »*, continue-t-elle, *« En tout cas, je ne me sens pas du tout obligée d'apporter la Bonne Nouvelle aux autres »*. *« On n'a pas à faire du prosélytisme ou de l'évangélisation militante active »*, nous a affirmé un paroissien de la Visitation, âgé de 46 ans. *« Je ne me vois pas évangéliser, porter la Parole de Dieu spontanément, comme ça »*, avoue un membre d'Action Catholique. *« D'ailleurs »*, poursuit-il, *« j'ai l'image des évangélistes qui me hérissent quelque part »*. Un peu plus tard dans notre entretien cet homme exprime son étonnement devant le fait de rencontrer des hommes et des femmes qui vivent les mêmes valeurs que les catholiques *« par le fait qu'ils sont des humanistes »*. Et lorsque nous lui avons posé des questions au sujet de ses engagements dans la société il a ajouté : *« Pourquoi j'irais afficher une bannière – “Voilà je fais ça au nom de Jésus” ? »*.

Il est important de souligner que ces mêmes militants catholiques pour qui la foi chrétienne est *« extrêmement importante »*, *« fondatrice »*, et *« centrale »*, et qui sont actifs dans la société en vue de la venue d'une terre nouvelle, d'une humanité réconciliée avec Dieu et en elle-même, avouent ne pas faire un lien explicite vis-à-vis des autres entre leur foi en Jésus-Christ et leur engagement social. Il faut chercher à influencer la société qui nous entoure, mais *« pas forcément en brandissant l'étendard Jésus-Christ »*

soutient un membre d'Action Catholique, âgé de 65 ans. Un père de famille, membre de la Communauté Vie Chrétienne, et très engagé auprès des immigrés témoigne :

*J'ai encore en tête pendant qu'on menait une grève de la faim, (ce n'est pas moi qui menais la grève de la faim), j'étais à côté des Kurdes qui faisaient la grève de la faim pour des sans papiers. Et Salim qui me posait la question : « Pourquoi tu fais ça ? » Et je n'ai pas répondu sur le fond. (...) J'ai fait un sourire et j'ai dit : « C'est comme ça ». En tout cas, si j'étais là, c'était aussi au nom de ma foi. C'est vrai que je ne parle pas facilement de ça... de ce qui me fait vivre.*

Une mère de trois enfants, membre du mouvement Communauté Vie Chrétienne nous a expliqué que pendant de nombreuses années elle a « beaucoup fait » dans sa vie, « sans forcément le relier à une parole du Christ » et qu'elle ne savait pas comment parler simplement de sa foi :

*Je pense qu'on devrait, enfin moi je me mets dedans, on devrait être plus authentiques, ne pas avoir de tabous (...) enfin, dire que ce qui me met en route c'est aussi ma foi. (...) Et ça, on ne le dit pas. On ne le dit pas simplement. Dire : « Ce qui me met en route, c'est ça ». « Ce qui me fait prendre cette décision-là, c'est ça.*

Certains de nos interlocuteurs nous confiaient qu'ils se voient comme étant plus « dans l'action, dans l'écoute et dans l'agir » que dans l'annonce explicite de Jésus-Christ. D'autres sont tellement convaincus que Dieu agit dans les hommes qu'ils affirment avec ce membre d'Action Catholique : « Je reconnais tout à fait qu'il y a des gens qui disent ne pas avoir la foi mais qui vivent très largement. Et c'est peut-être qu'ils témoignent plus que nous ».

Même les paroissiens qui constatent qu'il n'y a que peu de jeunes à l'église le dimanche, que leur nombre diminue, et que l'Église n'arrive pas à bien rejoindre des adultes qui sont en recherche, ne cherchent pas à trouver les moyens d'aller vers les autres pour « proposer la foi »<sup>26</sup>. Un accompagnateur du catéchuménat constate : « C'est vrai qu'on attend plus que l'autre vienne, que nous, on aille vers lui. (...) Et la Parole, on ne la dit peut-être pas assez non plus ». Un père de famille, animateur liturgique dans la paroisse de la Visitation, nous a confié :

*Alors évangéliser, pour moi, ce n'est pas annoncer l'Évangile comme les protestants le font, par exemple. Je ne me sens pas capable, par exemple, d'aller sur une place et puis d'annoncer la bonne nouvelle de Jésus-Christ. Ça, je ne m'en sens pas capable. Évangéliser, c'est peut-être témoigner d'une certaine façon de penser, et d'une certaine façon de vivre. Dans le monde, dans le monde tel qu'il est aujourd'hui. (...) Et être*

---

<sup>26</sup> Nous nous référons ici à la « Lettre » sur la proposition de la foi adressée aux catholiques de France par l'assemblée plénière de la conférence des Évêques à la suite de son assemblée plénière à Lourdes en 1996.

*chrétien, évangéliser, dans ce monde-là, et bien, c'est se comporter de manière différente des autres. C'est évident.*

Une jeune femme, membre du Mouvement Vie Chrétienne précise que pour elle « *l'évangélisation, c'est témoigner par sa manière de vivre et par ses choix de celui en qui l'on croit. Sachant que l'évangélisation, ce n'est pas chercher à convaincre...* ». Il est évident alors que les catholiques que nous avons rencontrés ressentent une grande responsabilité en ce qui concerne leur manière de se comporter en société, mais beaucoup moins en ce qui touche à la communication du message évangélique. Une paroissienne de la Visitation, âgée de soixante deux ans, avance : « *À mes yeux on a du mal à annoncer l'Évangile. (...) C'est la faute des croyants eux-mêmes. Ils ne sont pas capables de s'ouvrir, de faire passer, de dire un peu ce qu'ils vivent* ».

Aucun de nos répondants catholiques n'a affirmé avoir accompagné quelqu'un sur le chemin d'un engagement personnel au Christ. Même ceux qui accompagnent des catéchumènes dans leur démarche vers le baptême parlent de « *l'initiation chrétienne* », d'un « *engagement dans la foi* », d'une « *entrée dans la tendresse de Dieu* », et d'une « *reconnaissance de Dieu dans ma vie* », mais pas d'accompagner des gens vers un engagement radical au Christ. Au lieu de cela les catholiques que nous avons rencontrés affirment qu'ils n'ont jamais, à quelques exceptions près, eu l'occasion de partager leur propre cheminement spirituel auprès des non-croyants. « *Je dirai qu'on n'a pas des vertus évangélisatrices, on n'a pas une conception de se dire on va aller faire un micro-trottoir. (...) C'est plus dans la foi qu'on puise à l'Église et dans l'ouverture qu'on va manifester (notre foi) aux autres* », nous expliquait une paroissienne de la Visitation.

## **12.4 Conclusions**

Les catholiques que nous avons étudiés se laissent guider dans la vie par leurs croyances religieuses. Leurs actions quotidiennes, que celles-ci soient individuelles ou collectives, reflètent leur vision de la vie à travers laquelle ils comprennent l'existence humaine et la nature de la réalité. C'est cette vision particulière du monde, fondée sur des croyances théologiques spécifiques, qui configure et valide leurs expériences religieuses et leurs engagements dans la société.

La façon dont les catholiques comprennent le sens de la vie humaine, leur conviction que Dieu est présent partout, l'invisible dans le visible, en tout homme et dans tout l'ordre créé, ne semble pas s'éroder ou s'effriter devant l'incroyance de leurs contemporains. Au contraire, face aux autres interprétations de la réalité qui leur sont proposées, ils restent confiants qu'ils peuvent fonder leur existence sur le témoignage du peuple chrétien. Cette confiance, ils la vivent autant comme une réponse à l'appel d'un Dieu qui est au cœur du monde et de l'histoire que comme une fidélité à un passé, ou comme un héritage reçu. Tout en se reconnaissant produits de leur passé ils se veulent acteurs dans l'avenir de l'humanité. Ils estiment que cette humanité est elle-même en devenir et en développement vers une réalité qui est au-delà d'elle. Autrement dit, ils espèrent non seulement leur propre salut, mais celui des autres et du monde entier. Pour cette raison ils se sentent responsables d'agir en vue de l'accomplissement de l'humanité selon ce qu'ils perçoivent comme le projet créateur et sauveur de Dieu.

Face au scandale du mal à la fois collectif et en même temps très personnel, et en dépit du fait que l'Église catholique continue à reconnaître la gravité du péché<sup>27</sup>, nos interlocuteurs n'en parlent pas. Leur attention semble être focalisée sur l'homme dans lequel Dieu serait présent depuis le commencement et auquel Dieu témoigne de son amitié en Jésus. Même devant les injustices et les crimes commis par les hommes, ils continuent à croire en la réalité de Dieu, accessible à tous, et agissant en tous, même en ceux qui ne font pas explicitement état de la présence divine. Même en ceux qui rejettent explicitement la possibilité de son existence.

Puisque les catholiques que nous avons rencontrés ont grandi dans cet univers de foi, et n'y sont pas entrés par un cheminement de conversion soudaine ou radicale, ils lisent leur existence en termes de continuités plutôt qu'en termes de ruptures ou de nouveautés. Ils regardent et évaluent tous les autres domaines de leur vie à travers les frontières et contours d'un cadre référentiel plus qu'à partir d'une expérience forte d'un nouvel engagement fondateur de leur être. Leur expérience d'homme et de femme, leur auto-compréhension, et leur identité personnelle sont configurées par la confiance et l'espérance ecclésiales dans lesquelles ils ont grandi.

---

<sup>27</sup> « Pécher », selon le *Catéchisme pour Adultes*, publié par les Évêques de France, « c'est dire "non" à l'amour de Dieu et à ses commandements. C'est manquer de confiance en Dieu en cherchant son bonheur dans d'autres directions (1991, *op.cit.*, n° 535, p. 312).

Les catholiques français n'essaient pas de fonder leur foi sur des évidences, preuves, ou autres faits. Pour eux, on ne peut pas raisonner la foi. Pour cette raison ils ne cherchent pas à être « convaincus » ou à avoir une « certitude » au sujet de leurs croyances religieuses. Au lieu de cela ils embrassent le doute comme élément constitutif de la vraie foi. Bien que cette confiance soit personnelle, elle se réalise et s'approfondit pour ces personnes dans une communauté de l'Église. C'est en communauté qu'elles relisent leur vie quotidienne afin d'y discerner les signes de la présence et de l'activité divines. Pour ces chrétiens Dieu n'est ni lointain, ni silencieux. Ils ont l'impression de voir son empreinte lorsqu'ils font cette relecture de vie.

Leur perspective sur la vie est renforcée par une participation active et assidue aux réunions de leur milieu catholique. Il s'agit d'une pratique religieuse qui se fait généralement en couple, mais rarement en famille. Les catholiques que nous avons rencontrés se voient comme des acteurs dans leur milieu religieux et dans leurs rapports avec la société qui les entoure. Ils ont bien compris qu'ils sont au service de Dieu lorsqu'ils sont au service de l'homme.

Si les paroisses et mouvements catholiques que nous avons regardés ne recrutent pas beaucoup de nouveaux adeptes, c'est d'une part parce qu'ils sont marqués par une impulsion centrifuge qui les pousse à aider leurs membres à vivre l'Évangile et à introduire les actes de la vie chrétienne dans l'existence réelle des hommes plutôt que par un élan centripète qui les pousserait à amener les hommes et les femmes dans les cadres de l'Église. D'autre part, les catholiques que nous avons étudiés éprouvent de la difficulté à faire un lien explicite entre la foi qui les pousse à agir, et leurs activités en faveur de la dignité humaine, la justice et la paix.



## CONCLUSIONS GENERALES

Notre étude a été fondée sur l'hypothèse que les fidèles catholiques diffèrent des autres Français en ce que leur vision de la vie tend à être plus « sacramentelle » que celle de leurs concitoyens ; et que les protestants évangéliques tendent à se distinguer des autres Français en ce que leur perspective de la réalité tend à être plus « sotériologique ». Pour tester la validité de cette hypothèse heuristique nous avons commencé notre étude par une analyse historique et théologique de la façon dont les protestants évangéliques et les catholiques tentent dans leurs déclarations et documents les plus représentatifs de rendre intelligible l'idée qu'ils se font de leur message et mission dans le monde (chapitres 1 – 6). Ce travail s'est organisé autour des notions de « la prédication », de « l'évangélisation », du « témoignage », de « la foi », et de « la conversion » car nous pensons que l'analyse comparative des sens multiples qui leur sont accordés par ces deux univers de foi nous permettrait d'esquisser les contours de ces deux visions du monde. Dans la deuxième partie de notre étude nous avons procédé à une sorte d'analyse phénoménologique du vécu religieux des individus et des groupes catholiques ou protestants évangéliques auxquels ils appartiennent. Notre démarche s'appuyait sur la conviction que nous ne pouvons pas pénétrer dans la vision du monde des membres de ces deux univers de foi sans écouter leurs histoires particulières, et sans les interroger sur leur façon de se situer dans leur milieu de vie.

## Introduction

Dans ce dernier chapitre de notre thèse nous voulons revenir sur la méthode de Théologie pratique que nous avons employée dans ce processus et que nous appellerons une « méthode herméneutique de corrélation critique ». Nous tâcherons également de tirer des conclusions de chacune des deux parties de notre recherche, puis nous suggérerons quelques domaines où une étude plus approfondie pourrait s'avérer utile.

## La Théologie pratique

Nous avons mené notre recherche avec la conviction que toute entreprise théologique légitime vise à accorder la révélation divine, la tradition de l'Église et la praxis chrétienne dans le monde. Autrement dit, nous sommes de l'avis que la théologie chrétienne est essentiellement pratique de nature. Elle a pour vocation de réfléchir sur les questions qui se posent réellement à la vie des disciples de Jésus-Christ, et à la communauté de l'Église, en vue de l'accomplissement des projets divins dans notre monde. Nous soutenons donc que la vocation primaire de la théologie est l'approfondissement de la compréhension de Dieu et de sa volonté dans la réalité existentielle. Qu'elle soit de nature individuelle ou collective, ecclésiale ou politique, prophétique ou pastorale, la théologie doit, à notre avis, chercher une réponse à la question, Qui est Dieu ? Et qu'attend-il de moi/nous ?

En tant que discipline universitaire la Théologie pratique met en avant ce lien entre la théologie et la praxis, et même s'il n'existe pas de définition de la Théologie pratique qui fasse l'unanimité, ses adeptes la voient comme étant empiriquement descriptive et constructivement critique<sup>1</sup>. Autrement dit, la Théologie pratique observe et décrit comment l'Église reçoit, comprend et répond concrètement à la révélation divine, et elle exerce l'intelligence dans le but de démêler ce qui est approprié de ce qui est inadéquat, ce qui est adapté de ce qui ne convient pas en vue d'estimer la valeur des activités de l'Église dans l'accomplissement de sa mission. Nous soutenons la position que ce processus de discernement devrait être de nature interconfessionnelle, et pluridisciplinaire. Il devrait être de nature interconfessionnelle afin

---

<sup>1</sup> Gerben HEITINK, *Practical Theology: History, Theory, Action domains: Manual for Practical Theology*, Reinder BRUINSMA, trans., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1999, p. xvi.



de ne pas devenir un processus d'auto justification, et pour profiter pleinement des dons accordés par l'Esprit de Christ aux membres des autres traditions chrétiennes. Il devrait être pluridisciplinaire pour pouvoir exploiter des outils des sciences humaines afin d'alimenter sa réflexion. Ceci implique pour nous la conviction que le chercheur peut, à travers l'utilisation des outils fournis par des sciences humaines, renforcer son analyse du contexte historico social dans lequel se trouve l'Église afin de mieux discerner l'œuvre divine dans le monde.

La Théologie pratique réfléchit donc sur les questions qui se posent concrètement à la vie des disciples de Jésus-Christ, et à l'Église, en vue de l'accomplissement des projets divins dans notre monde. Mais, pour éviter certains pièges, le théologien doit garder à l'esprit le contexte dans lequel est née cette discipline universitaire. Gerben HEITINK affirme que le développement de la Théologie pratique en tant que discipline universitaire est tellement lié à l'évolution des mentalités contemporaines, et au moment périlleux et décisif que constitue le milieu des années 1960 en Occident, que l'on peut légitimement l'appeler une « théorie de crise »<sup>2</sup>. Enfant de la modernité, travaillée par des bouleversements socio-religieux qui déstructurent les habitudes occidentales depuis le milieu des années 1960, la Théologie pratique peut parfois être trop « démythologisante » dans le sens de vouloir transformer l'œuvre divine en œuvre humaine. En tant que théologien protestant évangélique nous sommes particulièrement vulnérable sur ce point à cause du « pragmatisme écossais »<sup>3</sup> qui a marqué notre tradition via le *Church Growth Movement*.

Une dernière observation s'impose avant d'expliquer notre méthodologie et tirer des conclusions de notre recherche. D'emblée nous reconnaissons que l'analyse qui suit reflète des éléments d'interprétation subjectifs qui sont notre héritage religieux et expérience de conversion en milieu protestant évangélique nord-américain ainsi que notre cheminement depuis 29 ans dans des milieux catholiques en France. Malgré un effort considérable d'impartialité et de recul il est évident que le choix de l'objet de notre étude, et la façon dont nous l'avons traité, peuvent traduire les a priori fondamentaux. Nous sommes également

---

<sup>2</sup> HEITINK, *ibid.*, pp. 3-89.

<sup>3</sup> Michael GAUVREAU, "The Empire of Evangelicalism: Varieties of Common Sense in Scotland, Canada, and the United States", in *Evangelicalism*, Mark NOLL, David BEBBINGTON, George RAWLYK, éd., New York (NY), Oxford University Press, 1994.

conscients des dangers pour l'objectivité que représentent nos engagements personnels et les liens d'amitié et de confiance que nous avons tissés dans les deux univers de foi que nous avons étudiés. Nous ne sommes pas un observateur isolé, détaché ; nous sommes nous-mêmes dans un tissu de relations et inscrit dans un mouvement missionnaire qui rendent impossible toute prétention d'être libéré de tout préjugé et tradition. L'objectivité à laquelle nous aspirons ne peut être approchée que dans l'utilisation des méthodes adaptées à cet effet. C'est pour cette raison que nous expliquons avec plus de détail notre démarche scientifique avant de tirer des conclusions générales de cette étude.

### **La méthode herméneutique de corrélation critique**

Dans notre recherche nous avons voulu entrer dans la réalité subjective de la vision du monde des protestants évangéliques et des catholiques en France car nous sommes convaincus que ce sont leurs façons d'interpréter la réalité qui les distinguent les uns des autres, et qui expliquent en grande partie leur dynamisme religieux. Notre intérêt dans ce sujet est né de notre expérience personnelle dans ces deux univers de foi. À de nombreuses reprises nous avons pu nous rendre compte des différences de sensibilité religieuse et d'approche globale à la vie qui existent entre les membres de ces deux univers de foi. Nos observations, tirées de notre participation dans ces deux contextes chrétiens, ont suggéré qu'à partir du même événement fondateur ces deux traditions chrétiennes ont configuré deux façons différentes d'appréhender la réalité humaine, des compréhensions différentes des buts et de l'œuvre de Dieu dans le monde, et donc des façons différentes de s'inscrire dans ce projet divin.

À partir de cette hypothèse notre recherche a été structurée par l'application d'une méthode qualitative que nous appelons « la méthode herméneutique de corrélation critique ». Ceci veut dire que nous avons cherché à entrer dans un processus conscient et méthodique de comparaison et d'analyse de ces deux univers de foi qui respecte la nature même de la Théologie pratique. Nous avons fait le choix de dresser le portrait de ces deux visions de monde côte à côte sans les mettre directement en dialogue l'une avec l'autre. Cette démarche a peut-être dérouté certains de nos lecteurs parce que dans la mentalité chrétienne telle qu'elle s'est historiquement constituée, bien des distinctions entre ces deux traditions chrétiennes ont été perçues principalement comme des antagonismes. Nous avons craint qu'un dialogue immédiat entre ces deux visions du monde nous pousserait à entrer dans une démarche polémique qui obscurcirait plutôt

que d'éclairer les logiques internes de ces deux traditions chrétiennes. Plutôt que de cultiver les oppositions nous avons voulu en exploiter les richesses dialectiques. Le fait de dresser les deux portraits côte à côte permettrait de mieux saisir les traits de l'un comme de l'autre estimions-nous. Nous laisserons notre lecteur juger de la réussite ou non de notre démarche.

Notre point de départ fut l'investigation des sources historiques du point de vue des questions suscitées par les observations que nous avons faites pendant les années où nous avons vécu à l'intérieur de ces deux univers de foi. Cette lecture transversale des textes majeurs de ces deux traditions chrétiennes, processus que BROWNING appelle « faire de la théologie historique »<sup>4</sup>, nous a permis de mettre en lumière des nuances de différence de sens qu'elles accordent aux notions les plus structurantes de leur identité et de la compréhension de leur mission dans le monde. Notre démarche consistait ensuite à organiser ces idées structurantes en les corrélant avec les éléments qui, selon les sciences humaines, composent toute vision du monde. Nous avons espéré qu'en procédant de la sorte nous pourrions apporter de la transparence à des corrélations réciproques entre les éléments constitutifs de ces deux perceptions chrétiennes de la réalité. Pour tester les résultats de cette démarche nous avons tenté d'analyser comment, de l'intérieur, les leaders de chacun de ces univers de foi perçoivent le monde contemporain qui les entoure. Le but de cette démarche était de clarifier si, oui ou non, ce que nous pensions trouver dans notre démarche initiale pouvait être détecté dans l'analyse consciente que font ces croyants des mentalités contemporaines en Occident. Finalement, nous avons interrogé quelques membres de ces deux familles chrétiennes en France afin d'établir si les deux perceptions chrétiennes de la réalité qui existeraient en théorie selon notre recherche initiale, peuvent être détectées dans la réalité existentielle des fidèles catholiques et protestants évangéliques en France. Cette phase de notre travail, qui prenait pour départ une description phénoménologique d'une palette représentative de milieux protestants évangéliques et catholiques en France, a permis une interprétation et typification des nuances apportées aux deux visions du monde par les membres de ces deux familles religieuses. Puis nous avons cherché à mettre en lumière la vitalité relative de ces perceptions de la réalité et des milieux religieux qui les entretiennent. Jusqu'ici notre démarche méthodologique est passée par des phases qui pourraient être schématisées de la façon suivante :

---

<sup>4</sup> Don S. BROWNING, *A Fundamental Practical Theology*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1996, p. 73.

1) L'OBSERVATION DE LA PRAXIS\_\_\_\_\_ 2) LA LECTURE TRANSVERSALE DES TEXTES\_\_\_\_\_ 3)  
LA CORRELATION AVEC DES SCIENCES HUMAINES\_\_\_\_\_ 4) LA MISE EN EPREUVE DES  
PREMIERES DEDUCTIONS\_\_\_\_\_ 5) LA CORRELATION AVEC LA PRAXIS\_\_\_\_\_

Maintenant, pour que notre recherche aboutisse, il ne nous reste qu'à suggérer quelques implications des trouvailles de notre travail pour les deux univers de foi que nous avons étudiés. Nous classerons ces conséquences dans trois catégories : 1) Pistes de réflexion pour le monde catholique en France, 2) Pistes de réflexion pour le monde protestant évangélique en France, 3) Pistes de réflexion œcuméniques.

## **1. Pistes de réflexion pour le monde catholique en France**

Nous pensons qu'une des tâches principales de la Théologie pratique est de chercher à comprendre en quoi nos actes reflètent nos conceptions de Dieu et les communiquent aux autres. Il ne suffit pas d'avoir une belle formulation doctrinale dans des textes, encore faut-il que celle-ci structure les pensées, les actes et la communication des Chrétiens dans le monde.

Notre étude des milieux catholiques en France révèle jusqu'à quel point les notions théologiques qu'ils incorporent configurent la vision du monde et le témoignage de leurs fidèles. Les militants catholiques que nous avons rencontrés se voient solidaires de leurs frères et sœurs en humanité et mandatés à vivre de façon remarquable l'accueil, l'acceptation et l'amour de tous. Cette vision, hautement Christocentrique, se fonde sur une anthropologie optimiste qui ignore ou minimise l'état pécheur de l'être humain, et qui insiste plutôt sur l'amour de Dieu pour tous les hommes et le pardon librement donné grâce à Christ. Elle met l'accent sur l'immanence de Dieu dans sa création et sur l'Incarnation comme son humanisation historique et moment crucial dans le processus de divinisation de l'homme.

Cette perspective, qui place l'homme en un éclairage inédit dans l'histoire de la théologie catholique, a l'avantage de souligner la largesse de l'amour divin et l'interconnexion des êtres humains. De cette façon elle crée un lien extrêmement fort entre la spiritualité Chrétienne et l'engagement social. Ces Chrétiens sont actifs dans toutes sortes d'associations, de groupes et de mouvements séculiers, où ils essaient de vivre un humanisme chrétien qui assume la responsabilité pour les autres et construit par conséquent un monde meilleur dans l'amour et la justice. Leur but n'est pas d'amener les hommes dans les cadres de l'Église,

mais plutôt de chercher à vivre l'Évangile et à introduire les actes de la vie chrétienne dans l'existence réelle des hommes.

Notre recherche révèle que ces militants, tout en mobilisant leurs forces au nom du Christ et de l'Évangile pour lutter contre ce qui menace la vie et la liberté des hommes, n'arrivent que très rarement à annoncer explicitement le sens de leur engagement à ceux qui en bénéficient. Nous trouvons plusieurs explications pour cela. Tout d'abord l'image mentale que ces croyants ont de Dieu nous semble déséquilibrée. Ils paraissent bien concevoir Dieu immanent, présent et agissant au cœur de l'homme et au centre de sa création par son Esprit<sup>5</sup>. Ils ont également à l'esprit l'image de Jésus-Christ qui se donne réellement dans le sacrement de l'Eucharistie. Mais ils semblent avoir trop perdu la notion de Dieu saint, le Tout-Autre et le Très-Haut. Sans doute existent-il des raisons historiques spécifiques qui expliquent ce déséquilibre<sup>6</sup>, mais force est de constater qu'il est lourd de conséquences en ce qui concerne l'annonce explicite du message évangélique. Par exemple, il a pour effet de minimiser dans leur perception de la réalité les conséquences du péché et d'exagérer la tension vers le bien qui anime nos contemporains dans le processus de « l'humanisation de la terre »<sup>7</sup>. Alors leur action implicitement Christocentrique dans le monde ne vise pas l'objectif central et missiologique qui est la conversion de l'homme à Dieu, l'obéissance à Jésus-Christ. Et en outre les fidèles catholiques que nous avons interviewés éprouvent de la difficulté avec les notions comme le repentir des péchés, la soumission au jugement, au vouloir et à la pensée de Dieu, et la vie nouvelle d'enfants de Dieu en Jésus-Christ.

Une deuxième explication de l'incapacité des militants catholiques à communiquer explicitement le sens Christique de leurs engagements sociétaux est à chercher sans doute dans leur schéma théologique de *confiance*. Selon cette perspective les liens avec une communauté de foi sont fondamentaux et on se méfie

---

<sup>5</sup> Nous prenons en exemple le témoignage de Monseigneur Albert ROUET, évêque de Poitiers, qui affirme dans un entretien avec Yves DE GENTIL-BAICHIS : « C'est vrai, le divin est en l'homme... Il y a une présence de Dieu en l'homme, c'est indéniable... Donc, pour moi, Dieu passe par l'homme, c'est vrai » (*La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001, pp. 20, 22).

<sup>6</sup> Nous pensons par exemple que la transcendance de Dieu a été trop souvent comprise par les fidèles catholiques en France comme une justification institutionnelle du « régime chrétien », c'est-à-dire de l'alliance et l'union du trône et de l'autel.

<sup>7</sup> Peut-être voyons-nous un signe de ce déséquilibre dans le fait que ces fidèles catholiques n'entrent que difficilement eux-mêmes dans le sacrement de pénitence.

de ceux qui prétendent avoir une relation directe avec Dieu. Nous avons rencontré, par exemple, très peu de militants catholiques français ayant cette prétention. Ils misent toute leur existence humaine sur Jésus-Christ, ils vivent donc un christianisme de conviction. Mais la relation qu'ils ont avec Dieu est indirecte. Elle passe par le témoignage, voire la médiation, des autres. Dans la double dimension que comporte la foi chrétienne, *personnelle et communautaire*, c'est l'aspect personnel qui est second dans leur perception de la réalité. Pour eux l'adhésion au Christ consiste à « participer dans le choix de foi qui existe préalablement dans la communauté croyante »<sup>8</sup>. Cette vision de la foi diminue à l'extrême la frontière entre l'individu et l'Église de sorte que l'union de l'individu avec tous ceux qui « sont en Christ » le met en communion avec le Christ, et vice-versa. Mais cela pose problème aujourd'hui. Sous un tel schéma théologique comment une relation entre Christ et nos contemporains peut-elle se nouer puisqu'ils se méfient de l'Église et alors qu'elle est porteuse du Christ ? Alors se pose la question : Peut-on continuer à « proposer la foi chrétienne » dans la contexte actuel en associant aussi étroitement la « foi au Christ » et la confiance dans la « foi catholique » ? Ne pourrait-on pas les dissocier ne serait-ce que le temps d'annoncer Jésus-Christ et d'appeler les gens à une adhésion pleine et sincère à sa personne<sup>9</sup> ?

Finalement, notre recherche des milieux catholiques en France nous convainc que même si leur Église affirme l'égalité de responsabilité de tous les baptisés catholiques dans la mission de l'Église<sup>10</sup>, pour bon nombre de fidèles que nous avons rencontrés le prêtre demeure l'indispensable intermédiaire entre Dieu et les hommes dans les activités cultuelles et dans l'annonce *kérygmaticque*. Ceux-ci sont persuadés qu'il revient au prêtre — et qu'il revient à lui seul — d'annoncer Jésus-Christ. Dans leur mentalité ce sont les prêtres qui doivent annoncer l'Évangile, prêcher, transmettre « *l'enseignement chrétien* » et exposer « *la doctrine de l'Église* ». Quant à eux, ils ont la responsabilité de manifester la joie de croire et de vivre selon

---

<sup>8</sup> RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich : Erich WEWEL trad. , 1982, p. 38. Cité dans Miroslav VOLF, *After Our Likeness : The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1998, p. 35.

<sup>9</sup> Cf., SACRÉE CONGREGATION POUR LE CLERGE, Directoire catéchétique général *Ad normam decreti* (11 avril 1971) 53 ; cf 54-55.

<sup>10</sup> « “ Commune est la dignité des membres [de l'Église] du fait de leur régénération dans le Christ ; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité sans division ” (LG 32). Cette dignité commune, conférée par le baptême et la confirmation, rend les laïcs responsables, pour leur part, de la mission de l'Église, en relation avec les ministres ordonnés » LES EVEQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour Adultes, op.cit.*, n° 312.

l'Évangile. Les militants catholiques que nous avons rencontrés ont bien intégrés le monde qui les entoure en collaborant activement aux efforts humains de justice, d'amour et de paix, mais ces fidèles catholiques ne se sentent pas mandatés à porter cette annonce *kérygmatische*. Et il n'existe que peu de lieux dans l'Église catholique en France où ils pourraient recevoir une formation pratique leur permettant d'apporter ce type de témoignage explicite de l'Évangile.

## **2. Pistes de réflexion pour le monde protestant évangélique en France**

Comme c'est le cas pour les catholiques, la façon dont les protestants évangéliques que nous avons rencontrés en France tentent de communiquer leurs croyances à leurs contemporains reflète leurs perceptions de Dieu et leurs compréhensions de ses activités dans notre monde. Ces croyants perçoivent Dieu avant tout comme un être transcendant, c'est-à-dire comme un être qui est séparé de toute autre réalité. Leur image fondamentale de Dieu est semblable à celle communiquée par le texte du livre d'Ésaïe au chapitre 57, le verset 15. Selon ce texte Dieu est « celui qui est haut et élevé, qui demeure en perpétuité et dont le nom est saint ». Mais ce Dieu transcendant est en même temps, dans leur perspective, un être personnel, quelqu'un qui entre dans des relations directes et personnelles avec les gens. Le texte du livre d'Ésaïe que nous venons de citer se termine en disant : « Haut-placé et saint je demeure, tout en étant avec celui qui est broyé et qui en son esprit se sent rabaissé, pour rendre vie à l'esprit des gens rabaissés, pour rendre vie au cœur des gens broyés ». Dieu a rendu possible cette relation personnelle avec les hommes par Jésus en qui il s'est incarné pour porter nos péchés et vaincre la mort. Déclaré « Seigneur » Jésus-Christ est assis à la droite de Dieu et tout jugement lui a été remis. Les protestants évangéliques ne voient pas d'autres médiateurs que lui entre Dieu et les hommes. Selon l'optique des protestants évangéliques que nous avons rencontrés en France Dieu donne son Esprit Saint pour convaincre les hommes de péché, de justice et de jugement, en leur révélant Jésus-christ comme Sauveur et Seigneur, et pour régénérer et s'emparer de l'individu qui participe à la mort, à l'ensevelissement et à la résurrection de Christ par la foi et dont le baptême d'eau est le signe extérieur et visible. Positivement, cette lecture de la réalité s'inscrit dans la perspective d'un Dieu qui par amour est la source de l'Évangile, Christ son centre, et l'Esprit Saint son garant. Mais elle tend à minimiser les agissements de l'Esprit Saint dans la création et dans l'histoire des

hommes. Il en résulte, par exemple, que les croyants protestants évangéliques que nous avons rencontrés vivent leur propre histoire comme une rupture plutôt que comme la prolongation, ou la fruition de ce que Dieu, par son Esprit, avait semé dans leur vie avant leur conversion dans le milieu évangélique. Cette façon de percevoir l'existence chrétienne les place face à leur propre histoire marquée par leur nature égocentrique, et face au monde dans lequel ils voient l'omniprésence du mal. Mais tient-elle assez compte des implications des textes bibliques comme Colossiens 1, 15-20 et Éphésiens 1, 10 qui affirme que tout est créé par Christ, et pour Christ, en qui tout sur la terre et dans les cieux est réconcilié avec Dieu ?

La perspective des protestants évangéliques a l'avantage de désigner clairement la frontière entre ceux et celles qui sont « nés de nouveau », et ceux et celles qui ont encore besoin de venir personnellement à Christ pour être réconciliés avec Dieu. Mais dans leur perception des choses est-ce que la réconciliation des hommes avec Dieu est assez étroitement liée à la lutte contre les aliénations, les oppressions et les discriminations sociales ? Nous trouvons les protestants évangéliques que nous avons rencontrés peu engagés dans les associations caritatives, par exemple. Par contre, ils se sentent pleinement responsables à partager explicitement leur croyance en Christ. Ces croyants se voient comme étant individuellement et collectivement au centre même du dessein de Dieu pour l'univers. Dans leur vision du monde ils sont le moyen choisi par Dieu pour répandre l'Évangile.

Une dernière observation s'impose. L'immédiateté des relations personnelles que ces croyants pensent vivre avec Dieu par son Esprit peut avoir un côté pervers. Quand ils demandent, par exemple : « J'ai été réconcilié avec Dieu par la foi en Jésus-Christ, j'ai reçu l'Esprit Saint comme gage et conseiller, j'ai la Bible, alors, pourquoi ai-je besoin de l'Église ? » ne voyons-nous pas une confusion entre une relation *personnelle* avec Dieu qui est légitime, et une relation *individuelle* avec Dieu qui tendrait illégitimement à diminuer l'importance communautaire du vécu chrétien ?

### **3. Pistes de réflexion œcuméniques**

Cette étude des visions du monde protestante évangélique et catholique nous fait penser aux grands débats sotériologiques qui eurent lieu au IV<sup>e</sup> siècle entre l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche. Nous ne



pouvons pas, ici, entrer dans les détails de ce débat qui sont magistralement examinés en d'autres lieux<sup>11</sup>. Mais nous voyons une similitude entre la compréhension protestante évangélique de l'action de Dieu, en Christ, et la christologie d'Alexandrie qui considère que dans l'incarnation le Verbe a pris un corps (*Logos-sarx*)<sup>12</sup> normalement animé, et un corps bien réel, afin de pouvoir mourir sur une croix à la place de l'homme enfermé dans la corruption du péché et livré au pouvoir de la mort. Et nous voyons une ressemblance entre la compréhension catholique de l'action de Dieu en Christ, et la christologie d'Antioche pour qui la considération du péché devient secondaire et l'incarnation est au premier plan dans la réalisation de notre salut. Selon la logique d'Antioche le salut de l'homme consiste dans le don qu'il reçoit de la participation à la vie même de Dieu qui passe par la croix du Christ, mais qui remonte jusqu'à l'incarnation où le Verbe aurait pris notre humanité (*Logos-Anthropos*)<sup>13</sup>. Les théologiens catholiques Bernard SESBOÛE et Joseph WOLINSKI portent le jugement suivant sur ces deux façons différentes de comprendre l'action de Dieu en Christ :

*Chacun de ces deux schèmes a sa valeur et ses limites propres. La valeur du schème alexandrin est de rendre compte de l'unité du Christ, en qui le Verbe s'est authentiquement humanisé. La communication de Dieu à l'humanité passe par cette communion humano-divine établie dans la personne du Christ. La valeur du schème antiochien est de souligner la distinction de la divinité et de l'humanité et de mettre en relief la condition humaine du Christ, sa subjectivité autonome<sup>14</sup>.*

Si, comme l'affirment ces théologiens, il est vrai que les deux schèmes *Logos-sarx* et *Logos-Anthropos* tout en comprenant différemment le mystère christique, et tout en étant limités, ont chacun « sa valeur », ne pourrions-nous pas voir le même phénomène aujourd'hui dans les deux visions du monde que nous venons d'examiner — chacun ayant son schéma théologique, et sa logique interne qui lui est propre. Différents sans doute, mais sont-ils forcément contradictoires ? Ou bien sont-ils uniquement des façons d'appréhender une réalité qui possède chacune sa valeur et ses limites ? La vision catholique du monde soulignant l'aspect de solidarité pleinement assumé avec l'humanité, renouvellement de l'image de Dieu en

---

<sup>11</sup> Nous pensons au livre par Bernard SESBOÛE et Joseph WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, Col. Histoire des dogmes, Paris, Desclée, 1994, Tome 1.

<sup>12</sup> Selon la formule du prologue johannique : « Et le Verbe s'est fait chair » (Jn 1,14).

<sup>13</sup> Notion formalisée dans le principe suivant : Le Fils est venu sauver l'homme tout entier, c'est pourquoi il a assumé une humanité complète. Il a sauvé ce qu'il a lui-même assumé ; il n'a pas sauvé ce qu'il n'a pas assumé.

<sup>14</sup> SESBOÛE, *op. cit.*, p. 371.

l'homme par Jésus-Christ. Et la vision protestante évangélique mettant l'accent sur l'idée que le lien nouveau instauré entre Dieu et l'homme, ce lien déjà réalisé du côté de Christ, doit devenir effectif du côté de l'homme. Nous pouvons poser cette question autrement à partir du titre de notre thèse qui est « Le choc des univers ». Est-ce que la rencontre entre les visions du monde de ces deux univers de foi chrétiens doit obligatoirement être un choc « violent » ? Le souci doctrinal légitime de ces deux traditions chrétiennes doit-il continuer à produire, comme cela a souvent été le cas dans le passé, des conflits et heurts lorsqu'elles se rencontrent ? Ne pourrait-on pas apprendre plutôt à vivre ces distinctions qui ressortent lors de telles rencontres comme des « chocs » qui « secouent » les idées préconçues et qui font « bouger » les membres de ces deux familles chrétiennes dans leur expérience personnelle et communautaire de Dieu ?

Les catholiques et les protestants évangéliques affirment ensemble que Dieu veut que son Église soit, de façon visible, une dans leur témoignage pour Christ. Ils disent être aussi convaincus les uns que les autres que les divisions entre les chrétiens dévaluent l'Évangile de la réconciliation et scandalisent les non croyants. Leurs documents majeurs soutiennent même que ceux qui partagent la même foi biblique doivent être intimement unis dans la communion fraternelle et dans l'accomplissement de leur annonce de Christ. Cependant une telle coopération voit rarement le jour. Les membres de ces deux univers de foi croient encore trop souvent que la transmission de l'Évangile, et l'adhésion à Christ est univoque. Le fait d'entrer en dialogue aimable, intime et prolongée avec les membres de l'autre univers de foi, et ainsi de pénétrer leur vision chrétienne du monde, rappelle aux uns comme aux autres que l'unité chrétienne autour du kérygme n'est pas acquise et qu'il n'existe pas un seul et unique modèle pour les communautés.

#### **4. Pistes pour aller plus loin dans la recherche**

Nous avons commencé notre étude avec la question : « Comment peut-on devenir chrétien en France aujourd'hui ? » Au terme de notre recherche nous ne sommes peut-être pas plus près d'avoir une réponse définitive à cette question que nous ne l'étions au départ. Par contre, nous avons pu constater que notre façon de percevoir la personne et l'œuvre de Dieu dans notre monde configure directement la manière dont nous essayons de communiquer notre foi.

Nous pensons qu'il pourrait s'avérer utile de pousser plus loin la réflexion que nous avons menée en examinant, par exemple, les transformations qui ont lieu dans les visions du monde des membres des courants de type « évangélique » (comme le mouvement charismatique) qui vivent leur foi principalement dans une paroisse catholique par rapport aux mutations dans la vision du monde de ceux qui continuent dans un groupe de militants (du Renouveau charismatique en occurrence) pendant la même période. Les transformations éventuelles seraient-elles semblables dans les deux cas ? Ce qui indiquerait peut-être que les mentalités de nos contemporains formatent nos visions chrétiennes du monde plus que nous ne le croyons. Si les transformations qui ont lieu dans les deux visions du monde sont dissimilaires comment pourrions-nous l'expliquer ? On pourrait également chercher à savoir quelles sont les mutations qui ont lieu dans une vision chrétienne du monde qui est basée sur une expérience personnelle forte de conversion lorsque celle-ci se trouve « nourrie » par d'autres compréhensions de la réalité chrétienne ? Et la façon dont ces transformations affectent l'élan missionnaire des militants en question. Entre autre, une telle étude pourrait éclairer les raisons du « ralentissement » du mouvement du Renouveau en France. Elle pourrait peut-être aussi révéler jusqu'à quel point on peut rénover les composants d'une vision chrétienne du monde avant de la dénaturer ou d'entrer dans une nouvelle façon de comprendre la vie chrétienne.

Voici quelques questions qui mériteraient à notre sens d'être approfondies, car elles s'adressent à la façon dont notre praxis chrétienne s'enracine dans nos schémas mentaux qui sont configurés, eux, par notre cheminement dans un univers chrétien particulier. De cette façon elles éclairent la portée missiologique de notre théologie.

# REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

## 1. SOURCES PRIMAIRES

- CATECHESE FONDAMENTALE : *La foi des catholiques*, Paris, Le Centurion, 1984.
- CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame, 1992.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Dominus Iesus*, Paris, Centurion, 2000.
- CONGREGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACREE ET LES SOCIETES DE VIE APOSTOLIQUE, *La vie fraternelle en communauté*, « *Congregavit nos in unum Christi amor* », 2 février 1994, n° 2, c.
- DIRECTOIRE GENERAL POUR LA CATECHESE ET LE CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, cité dans DEFOIS Gérard, CAÑIZARES Antonio, DEL CAMPO Manuel, *Évangélisation Catéchèse Catéchistes : Une nouvelle étape pour l'Église du troisième millénaire*, Tommaso STENICO, éd., Paris, Pierre Téqui, 2000.
- DECLARATION D'AMSTERDAM 2000: Charte pour l'évangélisation au XXI<sup>e</sup> siècle, Revue Réformée N° 221-2003/1, janvier 2003 – Tome LIV. Traduction française réalisée par Prisca et Andrew WILES, révisée par Jean-Paul REMPP et le professeur Henri BLOCHER, à la demande des participants français à la conférence d'Amsterdam 2000 et avec les encouragements de l'Association Billy Graham pour l'évangélisation.
- 1<sup>re</sup> DECLARATION DE CHICAGO SUR L'INERRANCE BIBLIQUE, (28 octobre 1978), *La Revue Réformée* n° 197, 1998/1, III, B.
- DECLARATION DE WHEATON, in *La Mission de l'Église dans le monde*, Harold LINDSELL, éd., Vevey, Éditions des Groupes missionnaires, 1968.
- FEDERATION LUTHERIENNE MONDIALE ; CONSEIL PONTIFICAL POUR L'UNITE DES CHRETIENS, « Déclaration commune à propos de la Doctrine de la Justification », Consistoire Supérieur ECAAL, 1999.
- FOI ET CONSTITUTION, Conseil œcuménique des Églises, *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Max THURIAN, traducteur, Paris, Éditions du Centurion, 1982.
- JEAN PAUL II, *La catéchèse en notre temps*, exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, Paris, le Centurion, 1979.
- JEAN PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Exhortation apostolique post-synodale, *Christifideles laïci*, 30 décembre 1988, Paris, Pierre Téqui, 1988.
- JEAN PAUL II, *La mission du Christ Rédempteur*, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 7 Décembre 1990, Paris, Pierre Téqui, 1990.
- JEAN PAUL II, Apostolic constitution *Fidei depositum*, on the publication of the Catechism of the Catholic Church prepared

- following the Second Vatican Council, Libreria Editrice Vaticana, 11 octobre 1992.
- JEAN PAUL II, *La splendeur de la vérité*, Lettre encyclique, *Veritatis Splendor*, Paris, Mame/Plon, 1993.
- JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1996.
- JEAN PAUL II, *Le jubilé de l'an 2000*, Lettre apostolique « Alors qu'approche le troisième millénaire de l'ère nouvelle », Paris, Cerf, 1997.
- JEAN PAUL II, *La défense de la foi*, Lettre apostolique en forme de « motu proprio » *Ad tuendam fidem*, Paris, Pierre TEQUI, 1998.
- JEAN PAUL II, Bulle *Incarnationis mysterium* (29 novembre 1998), nn. 3-4 : AAS 91 (1999), pp. 132. 133 ; *La Documentation catholique* 95 (1988), pp. 1052.1053.
- JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia en Europa*, 1999.
- LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, Manifeste de Manille, 1989.
- LE DIALOGUE CATHOLIQUE ROMAIN-ÉVANGÉLIQUE SUR LA MISSION (ERCDOM), Texte original anglais, traduit et imprimé avec la permission de Paternoster Press, Exeter, Royaume-Uni, et de William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), Etats-Unis, qui ont publié le texte original intitulé *The Evangelical Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984* (en abrégé : ERCDOM). La traduction se trouvant dans *Le dialogue catholiques-évangéliques : Débats et documents*, sous la direction de Louis SCHWEITZER, Éditions Exelsis, 2002, pp. 141-206.
- LES EVEQUES DE FRANCE, *Catéchisme pour adultes*, Paris, le Centurion, 1991.
- PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne*, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, Paris, Pierre Téqui, 1975.
- Service national du catéchuménat, *Pour une mémoire catéchuménale : Petite histoire du catéchuménat français 1950-1992*, Condé-sur-Noireau, Pascal Thomas, 1992.
- Service national du catéchuménat, *Dire la foi des chrétiens : Pour accompagner des adultes chercheurs de Dieu*, Paris, Bayard Éditions, 1995.
- THE LAUSANNE COMMITTEE FOR WORLD EVANGELIZATION, « The Uniqueness of Christ in a Postmodern World and The Challenge of World Religions », Lausanne Occasional Paper No. 31, Pattaya, Thailand, September 29 to October 5, 2004, 2.1.
- VATICAN II : *Les seize documents conciliaires*, Texte intégral, Paris, Fides, 1967.
- WORLD EVANGELICAL FELLOWSHIP, *A Contemporary Evangelical Perspective on Roman Catholicism*, The "Evangelical Review of Theology", vol. 10, n. 4, October-December 1986 et vol. 11, n. 1, January-March 1986.

## 2. OUVRAGES THEOLOGIQUES ET LIVRES RELIGIEUX

- ABRAHAM WILLIAM J., *The Coming Great Revival: Recovering the Full Evangelical Tradition*, San Francisco (CA), Harper & Row, 1984.
- ALDRICH Joseph, *Life-Style Evangelism*, Portland (OR), Multnomah Press, 1981.
- ANDERSEN W., *Towards a Theology of Mission*, London, SCM, 1955.
- BABBIE Earl, *The Practice of Social Research*, Sixth Edition, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company, 1992.
- BACIOCCHI J., *Le Catholicisme Hier – Aujourd'hui – Demain*, tome cinquième, publiée sous la direction de G. JACQUEMET, Paris, Letouzey et Ané, 1962.
- BACHER Henri, « Vous dites émergent ? », *Construire ensemble*, n° 91, mars 2007.
- BACQ Philippe, *Ferments d'Évangile*, Paris, Le Cerf, 1996.
- BALLARD P., J. PRITCHARD, *Practical theology in Action*, London, SPCK, 1996.
- BALL Peter, « Le fait actuel de la conversion en Europe », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, pp. 21-40.
- BALMER Randall, *Blessed Assurance: A History of Evangelicalism in America*, Boston (CN), Beacon Press, 1999.
- BANDELIER Alain, « Une pastorale de l'Espérance », *Christus* 42 (165), 1995, pp. 117-119.
- BARBIER-BOUVET Jean-François, « Les sans-religion en France », *Le Monde des Religions*, janvier-février 2006, n° 15, 2006, pp. 28-29.
- BARESTA Luc, « Jean-Paul II et la nouvelle évangélisation », in *Enquête sur la nouvelle évangélisation*, sous la direction de Frédéric AIMARD et Samuel PRUVOT, Paris, Le Sarment, 2002, pp. 13-21.
- BARKETT David, Patrick JOHNSTONE, *Perspectives Missionnaires* 40: 2000/2, p. 77.
- BARNA George, *The Barna Report: What Americans Believe*, Ventura (CA), Regal Books, 1991.
- BATY Claude, *Les Églises évangéliques libres 1849-1999*, Valence, Ligue pour la lecture de la Bible, 1999.
- BAUBEROT Jean, *Le retour des hugenots: la vitalité protestante*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985.
- BAUBEROT Jean, Jean-Paul WILLAIME, « Le courant évangélique français: un 'intégrisme protestant' ? » *Social Compas*, XXXII/4, 1985.
- BAUDRILLARD Jean, « Modernité », dans *l'Encyclopædia Universalis*, 2006.
- BAVINCK Herman, *Christelijke wereldbeschouwing*, 3<sup>ème</sup> édition, Kampen, Kok, 1929.
- BAYART Pierre, *L'Action catholique spécialisée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.
- BELLANGER Anthony, « l'Europe est-elle chrétienne ? », *Courrier international* 1<sup>er</sup> juin 2003.
- BERGER Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City (NY), Doubleday, 1969.
- BERGER Peter L., *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971.
- BEVANS Stephan, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1992.

- BILLE L.-M. M<sup>gr</sup>, « Conférence d'ouverture », dans *Des temps nouveaux pour l'Évangile*, Assemblée plénière, Lourdes 2000, Paris, Bayard-Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 2001.
- BIRMELE André, *La communion ecclésiale : progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- BJORK David, « Logiques de conversion individuelle et logiques confessionnelles: Les modes d'évangélisation mises en oeuvre par les pasteurs anglo-américains actuellement présents en France », thèse soutenue le 03 juillet 2003, L'École Pratique des Hautes Etudes, Paris IV.
- BLOCHER Henri, *La Doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000.
- BLOCHER Henri, *La doctrine du péché et de la redemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002.
- BLONDEL Maurice, *Histoire et dogme*, La Quinzaine, vol. 56, 1904.
- BOHANNAN Paul, *How Culture Works*, New York (NY), The Free Press, 1995.
- BOISVERT Y., *l'Analyse Postmoderniste*, Paris, l'Harmattan, 1997.
- BOON J. Edward, « Will the Barriers Be Broken ? », *The Alliance Witness*, 1982.
- BOSCH David J., « Évangélisation : Courants et contre-courants dans la théologie d'aujourd'hui », *Perspectives Missionnaires*, n° 17, 1989, pp. 12-32.
- BOSCH David J., *Believing in the Future : Toward a Missiology of Western Culture*, Valley Forge (PA), Trinity Press, 1995.
- BOULARD Fernand, Abbé ACHARD, Abbé EMERARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, 2 vol., Reliure inconnue, 1945.
- BOULARD Fernand, *Essor ou déclin du clergé français ?* Reliure inconnue, 1950.
- BOURGEOIS Henri, *Théologie catéchuménale*, Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- BOURGEOIS Henri, *À l'appel des recommençants : Évaluations et propositions*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2001.
- BOURGEOIS Henri, Catherine CHARLEMAGNE et Marie-Louise GONDAL, *Des recommençants prennent la parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- BOUTET Thierry, « Les 40 ans du Renouveau », 2008. Disponible sur : [http://www.saintantoine.org/messaggero/pagina\\_stamp.asp?R=&ID=448](http://www.saintantoine.org/messaggero/pagina_stamp.asp?R=&ID=448) [Consulté le 18/09/2008].
- BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, [1987] 1993.
- BRELIVET Alain, *Scouts sans frontières*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- BRIGHT Bill, *Four Spiritual Laws*, San Bernardino (CA), Campus Crusade For Christ, 1965.
- BROWNING Don S., *A Fundamental Practical Theology : Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 1996.
- BROWNSON James V., "Speaking the Truth in Love: Elements of a Missional Hermeneutic", in *The Church Between Gospel and Culture*, HUNSBERGER George R. & Craig VAN GELDER, éd., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1996, pp. 228-259.
- BRUCE Steve, *God is Dead : Secularization in the West*, Coll. Religion in the Modern World, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2002.
- BRYANT M. Darrol, "Conversion in Christianity: from without and from within", in *Religious Conversion : Contemporary Practices and Controversies*, LAMB Christopher, BRYANT M. Darrol, éd., New York (NY), Cassell, 1999, pp. 177-190.
- BUCHOLD Jacques, « La spiritualité : du besoin de discernement », in *La Spiritualité et les*

- chrétiens évangéliques*, Vol. 1, BUCHHOLD Jacques, dir., Meulan : Éditions Excelsis, 1997, pp. 5-11.
- BUCHHOLD Jacques, Dir. *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*. Éditions Excelsis, 1998.
- BURNETT DAVID, *Clash of Worlds*, Nashville (TN), Thomas Nelson Publishers, 1992.
- BUSHWELL J., *A Systematic theology of the Christian Religion*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 1962.
- BUTIN Philip, *Revelation, Redemption and Response*, New York (NY), Oxford University Press, 1994.
- CARSON D.A., *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 2005.
- CASSIDY Michael, "The Nature of Evangelism", *The New Face of Evangelicalism*, C. René PADILLA, éd., London, Hodder and Stoughton, 1967, pp. 67-86.
- CHAFER Lewis Sperry, *True Evangelism*, Grand Rapids (MI), Kregel, [1919] 1993.
- CHAMPION Françoise, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », in J. DELUMEAU (2d), *Le Fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 741-772.
- CHAMPION Françoise, « Univers mystique-ésotérique et croyances parallèles », *Futuribles*, N° 260, 2001.
- CHAPELL Bryan, *Christ-Centered Preaching*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1994.
- CHERRY Conrad, *The Theology of Jonathan Edwards*, Indiana Bloomington (IN), University Press, 1966.
- CHOLVY Gérard (dir.), *Le scoutisme : un mouvement d'éducation au xxe siècle - dimensions internationales*, Montpellier, PM3, 2003.
- Chrétiens dans le Monde Rural, *Le mouvement Chrétiens dans le Monde Rural*, Paris, Édition Librairie, 1966.
- CLAVIER Michèle, « Vivre la liturgie au temps du catéchuménat », *Nouvelle Revue Théologique* 122 (2000), pp. 431-439.
- COLEMAN Robert E., *The Master Plan of Evangelism*, Old Tappan (NJ), Spire Books, [1963] 1984.
- COLLANGE Jean-François, *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, coll. Le Champ Ethique 3, Labor et Fides, 1980.
- COMBLIN Joseph, *Anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1991.
- CONGAR Yves M.-J., o.p., *Vaste monde ma paroisse : Vérité et dimensions du salut*, Paris, Éditions Témoignage Chrétien, 1959.
- CONGAR YVES M.-J., o.p., *La Tradition et les traditions : Essai historique*, Paris, Fayard, 1960.
- CONGAR Yves M.-J., o.p., *La Tradition et les traditions : Essai théologique*, Paris, Fayard, 1963.
- CONN Walter, *Christian Conversion*, New York (NY), Paulist, 1986.
- COQ Guy *Laïcité et République : Le lien nécessaire*, Paris, Editions du Félin, 1995
- CORDONNIER Guy, *Des nouveaux chrétiens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- COSTE René, *L'Église et les défis du monde*, Paris, Nouvelle cité, 1986.
- COSTELLO Jack, "Advent and the Catholic Imagination", *Catholic New Times*, December 14, 2003.
- CUCHE D., *La notion de culture dans les sciences sociales*, Repères, Paris, La Découverte, 2001.
- DAGENS Claude M<sup>gr</sup>, *Proposer la foi dans la société actuelle*, Paris, les Éditions du Cerf, 1995.



- DAGRAS Michel, *Théologie de l'évangélisation*, Paris, Desclée, 1976.
- DAMOUR Franck, « L'indifférence religieuse: Acédie de notre temps », *Christus*, N° 200, octobre 2003, pp. 392-399.
- DARRICAU Raymond et Bernard PEYROUS, *La spiritualité*, coll. Que sais-je ? Paris, P.U.F., 1988.
- DAYTON Donald W., "The Limits of Evangelicalism: The Pentecostal Tradition", in *The Variety of American Evangelicalism*, DAYTON Donald W., JOHNSTON Robert K., éd., Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1997, pp. 36-56.
- DE CHARDIN Teilhard, *Lemilieu divin*, Paris, Editions du Seuil, 1957.
- DE CHIRICO Leonardo, *Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism*, Bern, Peter Lang AG, European Academic Publishers, 2003.
- DE LAGNEAU Henri-Pierre, *Apostolat des premiers Chrétiens*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1957.
- DELTEIL Gérard, KELLER P., *L'Église disséminée*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1995.
- DELUMEAU J., *Le Fait Religieux*, Paris, Fayard, 1993, pp. 741-772.
- DE MAREÛIL Pierre, « Réticences et interpellations... Le point de vue d'un pasteur », *Construire Ensemble*, n° 91, mars 2007.
- DE MEULDER, « Le catéchuménat, un fait Européen » in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, pp.69-86.
- DENEFLE Sylvette, *Sociologie de la sécularisation*, Paris, l'Harmattan, 1997.
- DENIMAL Eric, *Dire Dieu: le témoignage au naturel*, Marne-la-Vallée, Éditions Farel, 2001.
- DENIS Henri, *L'avenir en face*, Paris, Desclée, 2002.
- DE TURCKHEIM Geoffroy, dir., *En compagnie de beaucoup d'autres*, Paris, Les bergers et les mages, 1997.
- DHAVAMONY, M. *Évangélisation*, Rome, Università Grégoriana Editrice, 1975.
- DONEGANI Jean-Marie, MICHELAT Guy, SIMON Michel, *Représentations du champ social. Attitudes politiques et changements socio-économiques*, Université de Lille I et CEVIPOF, Cordes, 1980, pp. 12-20.
- DONEGANI Jean-Marie, *La liberté de choisir*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1993.
- DONOVAN Vincent J., *Christianity Rediscovered*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1982.
- DOUGLAS J.D., éd., *Let the Earth Hear His voice*, Minneapolis (MN), World Wide Publications, 1975.
- DOUSSE Jean-Bernard, « L'initiation chrétienne catéchuménale », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, pp. 87-104.
- DRUMMOND Lewis A., *The Word of the Cross: A Contemporary Theology of Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1992.
- DUGGAN Robert, éd., *Conversion and the Catechumenate*, New York, NY, Paulist, 1984.
- DUJARIER Michel, *Le parriantage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1962.
- DULLES Avery, "Fundamental Theology and the Dynamics of Conversion," *Thomist* 45/2 (April 1981), pp. 175-193.
- DULLES Avery, *The Catholicity of the Church*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1987.

- DULLES Avery, *Models of the Church*, New York (NY), Doubleday, 1987.
- EIMS Leroy, *Winning Ways*, Wheaton (IL), Victor Books, 1975.
- ELLIOT, Ralph H., *Church Growth that Counts*. Valley Forge (PA), Judson Press. 1982.
- ENCREVE André, in Philippe WOLFF (dir.), *Les protestants en France, 1800-2000*, Paris, Privat, pp. 219-220.
- ERICKSON Millard, *The Evangelical Mind and Heart*, Grand Rapids (MI), Baker, 1993.
- FARCHI Brice, « Utilisation des valeurs de la modernité pour convertir: le cas de l'Église du Christ de Paris », in *La Conversion Religieuse*, Les Cahiers du Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, n° 2, Septembre 2000, pp. 37-60.
- FATH Sébastien, *Une autre manière d'être chrétien en France: Socio-histoire de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- FATH Sébastien, « Deux siècles d'histoire des Églises Évangéliques en France (1802-2002): Contours et essor d'un protestantisme de conversion », *Hokhma*, N° 81, 2002, pp. 1-51.
- FATH Sébastien, « Réveil et petites Eglises », *Bull. Soc. Hist. Prot. Fr.*, octobre-novembre-décembre 2002, pp. 1101-1122.
- FATH Sébastien, *Du ghetto au réseau: Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005.
- FERRY Luc, Philippe BARBARIN, *Quel avenir pour le christianisme?* Paris, Editions Salvator, 2009.
- FINN Thomas M., *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*, New York (NY), Paulist Press, 1997.
- FOUCAULT Michel, "Strategies of Power", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York (NY), Putnam's Sons, 1995, pp. 40-45.
- FRANK Douglas W., *Less Than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century*, Grand Rapids (MI), Eerdmans, 1968.
- GAGEY Henri-Jérôme, *La nouvelle donne pastorale*, Paris, Les Éditions de l'atelier, 1999.
- GARRONE M<sup>gr</sup>, *L'Action Catholique: son histoire - sa doctrine - son panorama - son destin*, Paris, Fayard, 1958.
- GAUTHIER Ursula, « Pénétration de l'occulte: Les Eglises déclinent, les spiritualités foisonnent », *Le Nouvel Observateur*, le 17 octobre 2003.
- GAUVREAU Michael, "The Empire of Evangelicalism: Varieties of Common Sense in Scotland, Canada, and the United States", in *Evangelicalism*, Mark NOLL, David BEBBINGTON, George RAWLYK, éditeurs, New York (NY), Oxford University Press, 1994, pp. 219-252.
- GEERTZ Clifford, « Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols », in *The Interpretation of Cultures*, New York (NY), Basic Books, 1973.
- GEFFRE Claude, o.p., « La modernité, un défi pour le christianisme et l'islam », *Théologiques* 9/2, 2001, pp. 135-156.
- GEISELMANN Josef Rupert, *The Meaning of Tradition*, Freiburg, Herder, 1966.
- GEISLER Norman, MACKENZIE Ralph E., *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1995.
- GELPI Donald L., *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians*, Vol. 1, Colleagueville (MN), The Liturgical Press, 1993.
- GIBBS Eddie, Ryan K. BOLGER, *Emerging Churches*, Grand Rapids (MI) Baker, 2005.

- GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1990.
- GILBERT Guy, Paul TIHON, Armand VEILLEUX, et Hilde KIEBOON, *Quel avenir pour les catholiques et leur Eglise ?* Namur, Editions Fidélité, 2006.
- GILLESPIE V. Bailey, *The Dynamics of Religious Conversion: Identity and Transformation*, Birmingham (AL), Religious Education Press, 1991.
- GISCARD D'ESTAING Valéry, « La France telle qu'elle est », in *La France en mutation depuis 1955*, Rowley (MA), Newbury House Publishers, 1979, pp. 1-7.
- GLASER Barney B., Anselm STRAUSS, *The Discovery of Grounded theory: Strategies for qualitative research*, Chicago (IL), Aldine, 1967.
- GLASSER Arthur F., *Kingdom and Mission*, Pasadena (CA), Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1989.
- GODIN Henri, Yvan Daniel, *La France, pays de mission ?* Reliure inconnue, 1943.
- GRAHAM Billy, *Quote Unquote*, éd. CORY Lloyd, Wheaton (IL), Victor Books, 1977.
- GRASSO, D., *Evangelizzazione. Senso di un termine* » in *Évangélisation*, M. DHAVAMONY, éd., Rome, Università Gregorianna Editrice, 1975, pp. 21-48.
- GREELEY Andrew, *The Catholic Imagination*, New York (NY), forge Books, 2001.
- GREEN Michael, *Evangelism in the Early Church*, Eugene (OR), Wipf and Stock Publishers, 1970.
- GRENZ Stanley J., *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era*, Grand Rapids (MI) Baker Academic, 2000.
- GRUDEM Wayne, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids (MI), Zondervan Publishing House, [1994], 2000.
- GRUNLER Royce Gordon, "Romans" in *Evangelical Commentary on the Bible*, Walter A. ELWELL, éd., Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1989, pp. 923-957.
- GUERIN Christian, *L'Utopie Scouts de France. Histoire d'une identité collective, catholique et sociale, 1920-1995*, Paris, Fayard, 1997.
- GUERRE René, Maurice ZINTY, *Des prêtres pour la jeunesse ouvrière*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1957.
- GUILLARD Bernard, « Le Témoignage des Convertis », *La Vie Spirituelle*, n° 518, juillet 1965.
- GUINLE-LORINET Sylvaine, *Vers une France sans Dieu?* Toulouse, Éditions Privat, 2002.
- GUINNESS Os, *The Dust of Death*, New York (NY), Crossway Books, 1973.
- GURVITCH Georges, *Traité de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gaillard, 1988.
- HAMMAN Adalbert, o.f.m., *Le mystère du salut*, Paris, Plon, 1954.
- HAMMAN Aldabert, o.f.m., *Apostolat du Chrétien : Réflexion sur les données bibliques*, Paris, Librairie Plon, 1956.
- HANOTEL Valérie, *Les cathos*, Paris, Editions Omnibus 1995.
- HARI Albert, *Printemps d'Église en jeunesse ouvrière*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1971.
- HARRISON Everett F., "Romans" in *The Expositor's Bible Commentary*, Frank E. GAEBELEIN, éd., Grand Rapids (MI), Zondervan, 1976, pp. 1-172.

- HARVEY David, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge (MA), Basil Blackwell, 1989.
- HASSAN Ihab, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus (OH), Ohio State University Press, 1987.
- HASSENFORDER Jean, « Une perspective comparable sur l'Église émergente : la Grande Bretagne en mouvement, la France en attente », *Perspectives Missionnaires*, 2006/1, n° 51, pp. 42-51.
- HASSENFORDER Jean, « Le courant de l'Église émergente », *Construire ensemble*, n° 91, mars 2007.
- HAUERWAS Stanley, *After Christendom*, Nashville (TN), Abingdon, 1991.
- HAUGHTON Rosemary, *The Transformation of Man : A Study of Conversion and Community*, New York (NY), Paulist, 1967.
- HEARTNEY Eleanor, *Postmodern Heretics : The Catholic Imagination in Contemporary Art*, New York (NY), Midmarch Press, 2004.
- HEBRARD Monique, *Les nouveaux disciples dix ans après*, Paris, le Centurion, 1987.
- HEBRARD Monique, *Les nouveaux convertis : Enquête sur ces adultes qui demandent le baptême*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003.
- HEITINK Gerben, *Practical Theology : History, Theory, Action domains : Manual for Practical Theology*, Reinder BRUINSMA, trans., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1999.
- HENRY A.-M., « Le kérygme dans le ministère de la parole », in *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, A.-M. HENRY, éd., Paris, Éditions du Cerf, 1962, pp. 87-116.
- HERAN F., « La second nature de l'habitus », *Revue française de sociologie*, n° 3, 1987.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- HESLAM Peter S., *Creating a Christian Worldview*, Grand Rapids, (MI), Wm. B. Eerdmans, 1998.
- HIEBERT Paul G., *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 1994.
- HINKS Billie Jr., *Everyday Evangelism*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 1983.
- HOEKENDIJK J. C., "The Evangelisation of Man in Modern Mass Society", *Ecumenical Review* 2, 2: 1950, p. 133-140.
- HOOKS Bell, "Postmodern Blackness", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York (NY), Putnam's Sons, 1995, pp. 117-129.
- HUDSON Deal W., "The Catholic View of Conversion", in *Handbook of Religious Conversion*, H. Newton MALONEY et Samuel SOUTHARD, éd., Birmingham (AL), Religious Education Press, 1992, pp. 108-122.
- HUMPHREYS Fisher, *Thinking About God : An Introduction to Christian Theology*, Sevierville (KY), Insight Publishers, 1994.
- HUNTER George G. III, *How To Reach Secular People*, Nashville (TN), Abingdon Press, 1992.
- HUNTER James D., *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandry of Modernity*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1983.
- JACQUES Roland, *Des nations à évangéliser : Genèse de la mission catholique pour*

- l'Extrême-Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.
- KASPER Walter, *Transcending All Understanding: The Meaning of Christian Faith Today*, Ft. Collins (CO), Ignatius Press, 1989.
- KAUFMANN Michael W., *Institutional Individualism: Conversion, Exile, and Nostalgia in Puritan New England*, Hanover (NH), University Press of New England, 1998.
- KEARNEY Michael, *Worldview*, Novato (CA), Chandler & Sharp Publishers, 1984.
- KENNEDY James D., *Evangelism Explosion*, Wheaton (IL), Tyndale House, 1977.
- KENNESON Philip D., "There's No Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing, Too" in *Christian Apologetics in the Postmodern World*, Timothy R. PHILLIPS & Dennis L. OKHOLM, éd., Downers Grove (IN), InterVarsity Press, 1995, pp. 155-172.
- KILBOURNE Brock, RICHARDSON, James T., "Paradigme Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories", *Sociological Analysis, A Journal in the Sociology of Religion*, Vol. 50 (1), 1989, pp. 1-21.
- KLAPWIJK Jacob, *Antithesis, Synthesis and the Idea of Transformational Philosophy*, Overland Park (KS), Institute for Christian Studies, 1984.
- KLIPFEL Henry, *Cadres et témoins du Christ, un pari impossible ?* Paris, Fayard, 1982.
- KOCH Kurt M<sup>sr</sup>, *Chrétiens en Europe : Nouvelle évangélisation et transmission des valeurs*, Saint-Maurice, CH, Éditions Saint-Augustin, 2004.
- KRAFT Charles H., *Christianity in Culture*, Maryknoll, (NY), Orbis Books, [1979], 1995.
- KUEN Alfred, *Baptisé et rempli de l'Esprit*, Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 1993.
- KUEN Alfred, *Qui sont les évangéliques?* Saint-Légier, Éditions Emmaüs, 1998.
- KUHN Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d ed., Chicago (IL), University of Chicago Press, 1970.
- KUYPER Abraham, *Stone Lectures*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans Publishers, 1931.
- LA BARBE Frank, « Un ethnologue au cours Alpha : Évangélisation et cure d'âme en milieu charismatique – un exemple montpelliérain, *PentecoStudies*, vol.6, n°1, 2007.
- LAGROYE Jacques, *La vérité dans l'Église catholique : contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Editions Belin, 2006.
- LALANDE R. P., « Remède à la situation actuelle » in *Doctrine Commune : Mouvements spécialisés de l'A.C.J.F.* Nevers, Imprimerie Chassaing, sans date, pp. 43-58.
- LAMBERT Yves, « L'Église : un stand à la kermesse » in *La scène catholique*, Dir. Michel CREPU et Bruno TILLIETTE, Autrement, N° 75, décembre 1985, pp. 63-69.
- LA MAITRISE ET LES ROUTIERS, *Où va la Route ?* Paris, Éditions du Cerf, 1953.
- LANE Anthony N.S., *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, New York (NY), T & T Clark, 2002.
- LANEYRIE Philippe, *Les Scouts de France. L'évolution du mouvement des origines aux années quatre-vingt*, Paris, Cerf, 1985.
- LASCH Christopher, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, (NY), Norton & Norton, 1984.
- LATOURELLE René, « Évangélisation et témoignage » in *Évangélisation*, M. DHAVAMONY, éd. Rome, Università Gregorianna Editrice, 1975, pp. 77-110.
- LAURENTIN René, *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris, Éditions du Cerf, 1975.

- LEFFEL Jim, "Our New Challenge: Postmodernism", in *The Death of Truth*, Dennis MCCALLUM, éd., Minneapolis (MN), Bethany House Publishers, 1996, pp. 31-44.
- LEGAUT Marcel, *Mutation de l'Eglise et conversion personnelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
- LEGRAND Hervé, *Les Évêques d'Europe et la nouvelle évangélisation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.
- LIAGRE, « Pour l'Apostolat : connaître le milieu » in *Notion de Milieu : Mouvements spécialisés de l'A.C.J.F.*, Nevers, l'Imprimerie Chassaing, 1937, pp.83-98.
- LIFTON Robert Jay, "The Protean Style", *The Truth About the Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York (NY), Basic Books, 1995.
- LOEW Jacques, *Comme s'il voyait l'invisible : un portrait de l'apôtre d'aujourd'hui*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964.
- LONERGAN Bernard, « Theology in its New Context, » in *Conversions : Perspectives On Personal and Social Transformation*, ed. Walter CONN, New York NY, Alba House, 1978.
- LONG Theodore E., Jeffrey K. HADDEN, "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models", *Journal for the Scientific Study of Religion* 22(1), 1983, pp. 1-14.
- LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York (NY), Mackmillan, 1967.
- LUKASSE Johan, *Mission Possible! Implantation d'églises dans une Europe post-chrétienne*, Belgique, Le Bon Livre, 1993.
- LUNDE Jonathan, "Repentance", in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL, éd., Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, pp. 669-673.
- LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MAFFESOLI M., *l'Instant Éternel, le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Paris, Denoël, 2000.
- MANARANCHE André, *Déclin ou sursaut de la foi ?* Paris, Le Sarment, 2002.
- MANDROU Robert, « Histoire – l'histoire des mentalités », *Encyclopædia Universalis*, France, 2006.
- MARC André, *Raison et conversion chrétienne*, Paris : Desclée De Brouwer, 1961.
- MARCUS Émile, « Les prêtres après Vatican II », in *Églises en dialogue : prêtres et pasteurs*, sous la direction de Pierre STRUVE, BEAUPERE, FERRIER-WELTI, Paris, Mame, 1968, pp. 111-166.
- MARLE R., « Une nouvelle étape de la catéchèse française », in *Études*, mai 1968.
- MARSDEN George M., *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1991.
- MARTIN David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, London, Ashgate, 2005.
- MARTY Martin E., *The Modern Schism: Three Paths to the Secular*, New York (NY), Harper & Row, 1969.
- MATHIEU H., s.j., *L'appel à l'Action Catholique*, Paris, Éditions Spes, 1932.
- MATTHEY Jacques, « Mission et évangélisation dans l'optique de Lausanne, Rome et Genève », *Perspectives Missionnaires*, N° 10, 1989, pp. 36-50.
- MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, PIETRI Luce, VAUCHEZ André, VENARD Marc, éd., *Histoire du Christianisme des origines à nos*

- jours*, tome XIII : Crises et renouveau de 1958 à nos jours, Paris, Desclée, 2000.
- MCBRIEN Richard P., *Être Catholique : Inventaire d'une foi vivante*, Vol. 2, trad. Joseph FEISTHAUER, Paris, Le Centurion, 1984.
- MCCALLUM Dennis, *The Death of Truth*, Minneapolis (MN), Bethany House, 1996.
- MCGRATH Alister, GREEN Michael, *Springboard for Faith*, London, Hodder & Stoughton, 1993.
- MCGRATH Alister, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1995.
- MCGUIRE Meredith B., *Religion : The Social Context*, Fourth Edition, Belmont (CA), Wadsworth Publishing Company, 1997.
- MCKNIGHT Scot, "Five Streams of the Emerging Church", *Christianity Today*, February 2007.
- MEHL Roger, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982.
- MELLIS Charles J., *Committed Communities: Fresh Streams for World Missions*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1976.
- MELLIS Charles J., *All Asia Mission Consultation. In Perspectives on the World Christian Movement*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1999, pp. 220-230.
- MENDRAS H., *Sciences Humaines*, n°13, janvier 1991.
- MERMET Gérard, *Francoscopie : Les Français : Qui sont-ils ? où vont-ils ?* Paris, Larousse, 1985.
- MERMET Gérard, *Francoscopie 1994*, Paris, Larousse 1994.
- MERMET Gérard, *Pour comprendre les Français : Francoscopie 2003*, Paris, Larousse 2002.
- MICHELAT Guy, POTEL J., SUTTER J., MAITRE J., *Les Français sont-ils encore catholiques ?* Paris, Éditions du Cerf, 1991.
- MICHEL Otto, μεταμέλομαι, in *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard KITTEL et Gerhard FRIEDRICH, éditeurs, Geoffrey W. BROMILEY, trad., 10 volumes, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1964-1976, vol. 4, p. 626.
- MIDDLETON J. Richard, WALSH Brian J., *Truth is Stranger Than it Used to be: Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove (IL), InterVarsity, 1995.
- MILBANK John, « The Gospel of Affinity » in *The Strange New Word of the Gospel: Re-Evangelizing in the Postmodern World*, BRAATEN Carl E., et Robert W. JENSON, éd., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2002, pp. 1-20.
- MILLER Perry, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1939.
- MONTGOMERY John Warwick, *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics*, Newburgh (IN), Trinity Press, 1978.
- MOUW Richard J., *The Smell of Sawdust: What Evangelicals Can Learn From Their Fundamentalist Heritage*, Grand Rapids (MI) Zondervan Publishing House, 2000.
- MULLER Colette, Jean-René BERTRAND, *Où sont passés les catholiques ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- MUSZYNSKI Henryk M<sup>gr</sup>, « Place de l'Église dans la formation des sociétés pluralistes », in CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *La religion, fait privé et réalité publique : la place de l'Église dans les sociétés pluralistes*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, pp. 79-92.
- NAUGLE David K., *Worldview: The History of a Concept*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2002.

- NAVIGATORS, « Le chrétien rempli de l'Esprit », Formation du Disciple, Brochure 2, Strasbourg, Navpresse, 1982.
- NEWBIGIN Lesslie, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1989.
- NIEBUHR H. Reinhold, *Christ and Cultures*, New York (NY), Harper & Row, [1951] 1996.
- NILES D.T., *That They May Have Life*, New York (NY), Harper and Brothers, 1951.
- NISUS Alain, « Etre catholique », *Unité des chrétiens* n°62, avril 1986.
- NOEBEL David A., *Understanding the Times: The Story of the Biblical Christianity, Marxist Leninism, and Secular Humanism*, Houston (TX), Summit Ministries, 1991.
- NOLL Mark, *American Evangelical Christianity*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2001.
- NOLL Mark, Carolyn NYSTROM, *Is the Reformation Over?: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids (MI), Baker Academic, 2005.
- NYQUIRST John, *The uses of the New Testament as illustrated in missiological themes within selected documents of the Second Vatican Council*. Dissertation. Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield (IL), 1991.
- OLTHUIS James H., *Institute for Christian Studies*, Toronto, Canada, 1989.
- ONG Walter, s.j., *Ramis, Method, and the Decay of Dialogue*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1958.
- PACKER J.I., « Crosscurrents Among Evangelicals », in *Evangelicals and Catholics Together: Toward a Common Mission*, COLSON Charles, Richard éd., Dallas (TX), Word Publishing, 1995, pp. 150-152.
- PANAFIEU M<sup>gr</sup>, *Mission sans frontières*, Paris, Centurion, 1982.
- PARKS Joon-Sik, « Hospitality as Context for Evangelism », *Missiology: An International Review*, vol. XXX, no. 3, July 2002, pp. 385-395.
- PAYNE Rodger M., *The Self and the Sacred*, Knoxville (TN), The University of Tennessee Press, 1998.
- PETERSEN Jim, *Evangelism as a Lifestyle: Reaching Your World With the Gospel*, Colorado Springs (CO), Navpress, 1980.
- PHILIPPE, P., o.s.b., *Afin que vous portez beaucoup de fruits*, Bruxelles, Editions Renouveau, 1977.
- PIPPERT Rebecca, *Out of the Salt Shaker & Into the World: Evangelism as a Way of Life*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1979.
- PLANTINGA Cornelius Jr., *Not the Way It's Supposed to be: A Breviary of Sin*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1996.
- PLETY Robert, *Eglise ordinaire et communautés nouvelles*, Coll. Pascal Thomas, Paris, Desclee de Brouwer, 1994.
- POIRIER Jean, « Socio-Analyse », dans *l'Encyclopædia Universalis*, 2006.
- POSTERSKI Donald C., *Reinventing Evangelism: New Strategies for Presenting Christ in Today's World*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1989.
- RAINER Thom S., *Effective Evangelistic Churches*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1997.
- RATIER Emmanuel, *Les chrétiens de gauche*, Paris : Editions Faits et Documents.
- RATZINGER Joseph, « Commentary on *Dei Verbum* », chap. 2, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, éd. Herbert VORGRIMLER, New York (NY), Herder and Herder, 1969, 3.



- RATZINGER Joseph, *Theologische Prinzipienlehre : Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Munich, Erich Wewel, 1982.
- RAUSCH Thomas P., *Catholicism at the Dawn of the Third Millennium*, Collegeville (MN), The Liturgical Press, 1996.
- REDFIELD Robert, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1977.
- REDFIELD Robert, « The Primitive World-View », in *Human Nature and the Study of Society: The Papers of Robert Redfield*, éd. Margaret Park REDFIELD, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1962.
- REID Alvin, *Introduction to Evangelism*, Nashville (TN), Broadman & Holman Publishers, 1998.
- RENO R. R., « Postmodern Irony and Petronian Humanism » in *The Strange New Word of the Gospel: Re-Evangelizing in the Postmodern World*, BRAATEN Carl E., et Robert W. JENSON, éd., Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 2002, pp. 55-72.
- RETIF l'Abbé, « Le rayonnement missionnaire de la paroisse », *Équipes apostoliques, Journées d'études*, l'Abbé BISSONNIER, éd., Paris, Malakoff, 1946, pp. 69-70.
- REY-MERMET, *Croire : Vivre la foi dans les sacrements*, Limoges, Droguet & Ardant, 1977.
- RICCARDI Andrea, *L'Église catholique vers le IIIe millénaire : Entre intransigeance et modernité*, Paris, Desclée, 1998.
- RIGAL Jean, *Préparer l'avenir de l'Église*, Paris, Cerf, 1990.
- RIGAL Jean, « Quel langage pour la foi ? » *Le courrier de Jonas*, n. 32, Supplément à la revue « Jésus », n. 122 de septembre 2004, pp. 7-12.
- ROBINSON Haddon W., *Biblical Preaching*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1980.
- ROSART Françoise (dir.), Thierry SCAILLET et Sophie WITTEMANS, *Guidisme, Scoutisme et coéducation*, Louvain-la-Neuve, Belgique, Academia-Bruylant, 2007.
- ROSSELET O., *Évangéliques et Réformés : Unis dans la complémentarité*. Fac. De théologie de Lausanne 1996.
- ROUET Albert <sup>Mgr</sup>, *La chance d'un christianisme fragile*, Paris, Bayard, 2001.
- ROUQUETTE Robert, *La fin d'une chrétienté*, Paris, Editions du Cerf, 1967.
- ROY Paul-Émile, c.s.c., *L'engagement chrétien*, Montréal, Fides, 1961.
- RÜEGGER H., *Les évangéliques : un défi pour les Églises multitudinistes*, Conférence donnée lors de la journée de formation pour prêtres et pasteurs du groupe de travail œcuménique, 30.10.1995, éd. Fédération des Églises protestantes de la Suisse Berne, 1996.
- RUTTER Ian, « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », thèse soutenue le 11 octobre 2004, Université Marc-Bloch, Strasbourg.
- SAGNE Jean-Claude, *Confit, changement, conversion*, Paris, Cerf-Desclée, 1974.
- SALAÜN Joseph, « Introduction », in *Concile œcuménique Vatican II. Jean XXIII / Paul VI, Discours au Concile*, Vol. 6, Paris, Centurion, 1966.
- SCHERER James A., « Church, Kingdom, and Missio Dei », Dans *The Good News of the Kingdom : Mission Theology for the Third Millennium*, Charles VAN ENGEN, D.S. GILLILAND, P. PIERSON, éd., Maryknoll (NY), Orbis Books, 1993.

- SCHÖNBORN Christoph, *Quel avenir pour l'Église ?* Paris, Presses de la Renaissance, 2001.
- SCHÖNBORN Christoph, *Le défi du christianisme*, trad. Monique GUISSÉ, Paris, Éditions du Cerf, 2004.
- SCHWEITZER Louis, "Typologie des spiritualités évangéliques" in *La spiritualité et les chrétiens évangéliques* Vol 1., Terre Nouvelle, Cléon d'Andran, Excelsis-Vaux sur Seine, Fac. Libre de théologie évangélique, 1997, pp. 135-150.
- SCHWEITZER Louis, « Introduction », in *Le dialogue catholiques-évangéliques*, sous la direction de Louis SCHWEITZER, Vaux-sur-Seine, Exelsis/Edifac, 2002, pp. 5-7.
- SCOUTS ET GUIDES DE FRANCE, *Le projet éducatif des Scouts et Guides de France*. Direction de la communication des SGDF, Janvier 2008 – 2<sup>e</sup> édition, document de 15 pages.
- SENN Frank C., *A Liturgical Worldview*, Minneapolis (MN), Fortress Press, 2000.
- SESBOÛE Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Paris, Desclée, 1988.
- SESBOÛE Bernard, Joseph WOLINSKI, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994.
- SINCLAIR Christopher, dir., *Actualité des protestantismes évangéliques*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2002.
- SIRE James W., *The Universe Next Door*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1988.
- SISSON Richard, *Training for Evangelism*, Chicago (IL), Moody, 1976.
- SITZ Lionel, Abdelmajid AMINE, « Consommation et groupes de consommateurs, de la tribu postmoderne aux communautés de marque: pour une clarification des concepts », *Cahier de Recherche*, Institut de Recherche en Gestion, Université Paris XII, Mars 2004.
- SKINNER Betty, *Daws: The Story of Dawson Trotman, Founder of the Navigators*, Grand Rapids (MI), Zondervan, 1974.
- SMITH Christian, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1998.
- SMITH Jamie, *Who's Afraid of Postmodernité ?* Grand Rapids (MI), Baker Academics, 2006.
- SMITH Ron, *The ABC of Personal Evangelism*, London, Fishers Fellowship, 1964.
- SNYDER Howard A., *Liberating the Church: The Ecology of Church & Kingdom*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1983.
- STOTT John, *Le chrétien à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Québec, La Clarière, 1995.
- STROMBECK J. F., *Grace and Truth*, Grand Rapids (MI), Kregel Publications, 1991.
- TAMISIER R., p.s.s., « Mission et apostolat dans l'Écriture », in *Étapes de l'apostolat*, Collection : Sacerdoce et Laïcité, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1961, pp. 11-45.
- TARNAS Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, New York (NY) Ballantine Books, 1993.
- THEOBALD Christophe, « Une relecture de l'histoire : une figure de l'Église qui 'disparaît', une autre qui 's'annonce' », conférence donnée le lundi 13 juin 1994, p. 6, Diocèse du Mans, Service des permanents Laïcs.
- THIBERGHIEEN Pierre, *L'Action Catholique : Précisions nouvelles*, Paris, Presses Leclercq, 1949.
- THOMAS Joseph, *l'Apostolat de l'Église: interrogations actuelles*, Paris, Centurion, 1966.
- THOMAS Pascal, [Collectif], *Que devient la paroisse ?* Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- THURIAN Max, *Marie Mère du Seigneur, Figure de l'Église*, Taizé, Presses de Taizé, 1962.

- TINCQ Henri, *Dieu en France: Mort et résurrection du catholicisme*, Paris, Calmann-lévy, 2003.
- TINCQ Henri, *Les catholiques*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2008.
- TOON Peter, "Puritans, Puritanism", in *The New International Dictionary of the Christian Church*, DOUGLAS J.D., éd., Grand Rapids, (MI), Zondervan, 1978, p. 815.
- TREMEL Y.-B., « Du Kérygme des apôtres à celui d'aujourd'hui », in *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, A.-M. HENRY, éditeur, Paris, Éditions du Cerf, 1962, pp. 19-65.
- TREPOS Jean-Yves, « La sociologie postmoderne est-elle introuvable ? », *Le Portique*, Numéro 1, 1998.
- TRITES Allison A., "Witness" in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Joel B. GREEN, Scot MCKNIGHT, I. Howard MARSHALL, éd., Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1992, pp. 877-880.
- TUCKER Ruth, "Hannah Whitall Smith", in *Dictionary of Christianity in America*, éd. D. G. REID, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 1990.
- VAN ENGEN Charles, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church*. Grand Rapids (MI), Baker Books, 1991.
- VAN ENGEN Charles, D. S. GILLILAND, and P. PIERSON, éd., *The Good News of the Kingdom*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1993.
- VAN ENGEN, Charles, *Mission On The Way*, Grand Rapids (MI), Baker Books, 1996.
- VEITH Gene Edward, *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture*, Wheaton (IL), Crossway Books, 1994.
- VERGOTE Antoine, *Modernité et christianisme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.
- VERKUYL, J., *Contemporary Missiology: an introduction*. D. COOPER, trans. Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans. 1978.
- VINATIER Jean, *Le cardinal Lienart et la Mission de France*, Paris, Centurion, 1978.
- VOLF Miroslav, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1998.
- VOUGA François, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Éditions Labor et Fides, 2001.
- WAGNER Roy, "The Idea of Culture", in *The Truth About the Truth: De-confusing and Reconstructing the Postmodern World*, Walter Truett ANDERSON, éd., New York, NY, Putnam's Sons, 1995, pp. 53-57.
- WALSH John, "Methodism and the Origins of English-Speaking Evangelicalism", in *Evangelicalism*, NOLL Mark A., BEBBINGTON David W., RAWLYK George A., éd. New York (NY), Oxford University Press, 1994, pp. 19-37.
- WELLS David F., *Revolution in Rome*, Downer's Grove (IL), InterVarsity Press, 1972.
- WELLS David F., *No Place For Truth: Or Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids (MI), Wm. B. Eerdmans, 1993.
- WERNER Ernst, Dietrich ZIMMERMANN, « Questions de la pastorale catéchuménale à l'Église », in *Aux commencements de la foi pastorale catéchuménale en Europe aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 1990, pp. 165-179.
- WIDMER Pierre, « Ce que croient les mennonites », *Les Cahiers de Christ seul*, n° 2, 1981.
- WILLAIME Jean-Paul, *La Précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.

- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Col. *Que sais-je*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- WILLAME Jean-Paul, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *Futuribles*, No. 260, 2001, pp. 73-80.
- WILLAIME Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2004.
- WILLAIME Jean-Paul, « Situation sociale et institutionnelle des protestantismes en Europe », intervention à l'occasion du Centenaire de la Fédération protestante de France, Paris le 22 octobre 2005.
- WILSON Brian, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford (NY), Oxford University Press, 1982.
- WHITEMAN Darrell, *Melanesians and Missionaries*, Pasadena (CA), William Carey Library, 1983.
- WINTER Ralph D., Bruce A. KOCH, "Finishing the Task", in *Perspectives on the World Christian Movement*, WINTER Ralph D., HAWTHORNE Steven C., éd., Pasadena (CA), William Carey Library, 1999, pp. 509-524.
- WITHERUP Ronald D., *Conversion in the New Testament*, Collegeville (MI), Liturgical Press, 1994.
- WOLTERS Albert M., "On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy", in *Stained Glass, Worldviews and Social Science*, Paul A. MARSHALL, Sander GRIFFIOEN, Richard MOUW, éd., Lanham (MD), University Press of America, 1989.
- YATES Timothy, *Christian Mission in the Twentieth Century*, New York (NY), Cambridge University Press, 1994.
- ZITNIK Maksimilijan, s.j., *SACRAMENTA: Bibliographia Internationalis*, Vol. 1-4, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992.

# Annexe 1

## Un extrait du Cours ALPHA, Session 2 : *Qui est Jésus-Christ ?*

Je voudrais examiner cinq pièces à conviction.

### Ses enseignements

D'abord ses enseignements. L'enseignement de Jésus est largement reconnu comme étant le meilleur jamais sorti de la bouche d'un être humain. Par exemple, le Sermon sur la montagne: "Aime ton prochain comme toi-même", "Si quelqu'un te frappe sur la joue, tends-lui l'autre joue", "Aime tes ennemis", "Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent".

Les enseignements de Jésus ont posé les bases de notre civilisation. La plupart des lois de nos pays ont été fondées sur les enseignements de Jésus. Gandhi, qui n'était pas chrétien, jugeait comme profondément original l'enseignement de Jésus et reconnaissait y avoir puisé l'inspiration de son action politique non-violente qui a abouti à la décolonisation pacifique de l'Inde. Les paroles de Jésus figurent parmi les plus belles jamais prononcées. Le genre de paroles auxquelles on s'attendrait de la part de Dieu. Cet enseignement pourrait-il venir de la part d'un fou? Ou d'un imposteur?

### Ses œuvres

Regardons maintenant ce qu'il a fait. Jésus a du être l'homme le plus fascinant, le plus extraordinaire à connaître. J'entends parfois: "Oh, le christianisme c'est ennuyeux!" Je pense que ça n'était jamais ennuyeux d'être avec Jésus ! Ça devait être merveilleux, inoubliable !

Auriez-vous trouvé ennuyeux d'aller à *une fête* avec Jésus? Souvenez-vous, lorsqu'il était à la fête du mariage de Cana, et que le vin manqua. Il dit aux serviteurs : « *Ne vous en faites pas, remplissez ces jarres avec de l'eau de la citerne, et servez-la!* » Ils l'ont écouté et pendant qu'ils versaient l'eau, elle s'est transformée en un vin délicieux. Un Château-Laffitte 48, 48 avant Jésus-Christ, bien entendu ! C'était un homme gai, les gens étaient heureux d'être à ses côtés. Didier Decoin, de l'Académie Goncourt, a écrit sur lui un livre qui montre bien ça : *Jésus, le Dieu qui riait*.

Auriez-vous trouvé ennuyeux d'aller à *un pique-nique* avec Jésus? Pas de sandwiches à emporter! 5000 personnes! Nourries avec 5 pains et 2 poissons !

Ennuyeux d'aller à des *funérailles* avec Jésus? Rappelez-vous quand il est allé à un enterrement. En arrivant, il dit : « *Enlevez la pierre tombale.* » Les gens lui ont répondu: « On ne peut pas faire ça, il est mort depuis quatre jours, l'odeur va être épouvantable! » Mais Jésus leur dit : « enlevez la pierre ! » Puis il a appelé avec force « *Lazare, sors de là !* » Et cet homme, son ami, mort depuis quatre jours, est sorti vivant de sa tombe. Jésus leur dit: « *Retirez son linceul et laissez-le aller !* »

Et ce n'est pas seulement ses miracles mais aussi *son amour*. Son amour, pour les personnes rejetées par la société, les lépreux, les marginaux. Il fait encore cela aujourd'hui. Il transforme la vie

des gens. Montrant son amour jusqu'à la mort, livrant sa vie pour les autres. Tout cela peut-il être l'œuvre d'un fou ou d'un imposteur ?

## Sa personnalité

La personnalité de Jésus a marqué des millions de gens, chrétiens ou non. Désintéressement, oubli de soi, humilité, mais sans faiblesse ; joie, mais jamais au dépens de quiconque ; bonté, mais sans complaisance.

C'est lorsqu'on est sous pression, quand nous souffrons, que le caractère profond se dévoile. Et Jésus, cloué sur la croix, dans une souffrance abominable, dit, à l'adresse de ceux qui le torturaient: "*Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font.*" Ses ennemis ne pouvaient trouver en lui aucune faute. Et ses amis disaient de lui: « *Il est sans péché* ». Tout cela peut-il être l'œuvre d'un fou ou d'un imposteur ?

## L'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament

Quatrièmement, avec lui, se sont accomplies les prophéties de l'Ancien Testament. Il n'y a personne dans l'histoire de l'humanité à propos de qui existe une collection de livres écrits sur eux, avant qu'ils ne soient nés ! Avec Jésus se sont accomplies plus de 300 prophéties rédigées sur une période de plusieurs centaines d'années. Et 29 de ces prophéties se sont accomplies en une seule journée, celle de sa mort. Pour beaucoup d'entre elles, il n'avait humainement parlant, aucun contrôle sur les événements.

Enfin le cinquième élément de loin le plus important: sa victoire sur la mort.

## Sa résurrection

La résurrection physique de Jésus est la pierre angulaire du christianisme. De quels éléments disposons-nous pour nous forger une conviction sur sa réalité ? Les exégètes et les historiens ont beaucoup creusé ce sujet. Je les résumerai en quatre points.

Tout d'abord, *son absence du tombeau*. Plusieurs théories ont été proposées pour expliquer le fait que le corps de Jésus n'était plus dans sa tombe le jour Pâques. Mais aucune n'est vraiment convaincante.

La première est la théorie que *Jésus ne serait pas mort sur la croix*; qu'il aurait été encore vivant. Se sentant mieux après un temps de repos dans la fraîcheur de la tombe, il en serait sorti pour convaincre ses disciples qu'il était ressuscité... Le problème, c'est que Jésus avait subi la flagellation romaine, et que pratiquement tous en mourraient. Il avait ensuite été crucifié et la crucifixion entraînait la mort. Les gardes romains s'en assuraient. « *Arrivés à Jésus, et constatant qu'il était déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes. Mais un des soldats, d'un coup de lance, le frappa au côté, et aussitôt, il en sortit du sang et de l'eau* ». (Jn 19, 33) C'est une séparation du sang et du liquide péricardique, dont nous savons, dans l'état actuel de la médecine, que c'est une indication de la mort. Il fut ensuite mis dans une tombe qu'on scella d'une pierre qui pesait plus d'une tonne.

La deuxième théorie présentée pour justifier l'absence de Jésus dans la tombe, c'est que *les disciples auraient volé le corps*, et a répandu la rumeur de sa résurrection. À part le fait que la tombe était gardée, cette théorie est psychologiquement improbable, car ses disciples étaient bouleversés et

désillusionnés. Il leur aurait fallu un courage extraordinaire. Pensez aussi aux tortures qu'ils subirent plus tard quand ils ont proclamé que Jésus est vivant.

Troisième théorie: *les autorités auraient volé le corps*. Mais c'est encore moins probable. Quel motif auraient-ils donc pu avoir de vouloir voler le corps. Et à la rumeur que Jésus était ressuscité, ils n'avaient qu'à dire: "Non, c'est faux!" Et exhiber le cadavre. Mais ça leur était impossible.

Quatrième théorie: *des voleurs auraient emporté le corps*. Mais ça ne marche pas non plus, car le seul objet de valeur dans la tombe était le linceul. Et lorsque Pierre et Jean arrivèrent au tombeau, et regardèrent à l'intérieur, ils virent que le linceul était resté là. Jésus en était sorti comme en passant à travers. Le linceul était resté là et le linge de la tête avait été plié et mis à part. Jean, l'évangéliste, nous raconte que c'est lorsqu'il vit cela qu'il crut.

Voilà la première pièce à conviction sur la résurrection, l'absence de Jésus du tombeau.

\*

*Les apparitions de Jésus à ses disciples*. Deuxième série d'éléments sur sa résurrection: Sa présence avec ses disciples. « Hallucinations ? ». C'est vrai qu'il y a des gens qui hallucinent. Ce sont ordinairement des gens impressionnables, à l'imagination fertile, nerveux, malades ou drogués. Mais les disciples ne sont pas dans ce cas : c'était des pêcheurs bourrus, des percepteurs d'impôts. Les percepteurs n'ont pas d'hallucinations ! Des sceptiques comme Thomas qui disait 'je ne croirai pas si je ne vois pas moi-même'. Et puis, un grand nombre de gens l'ont vu. Jésus est apparu à plus de 500 personnes en onze occasions différentes. Est-il possible que ces 500 personnes aient toutes eu la même hallucination ?

Et puis il a la nature de ces apparitions. Une hallucination n'a aucune réalité objective. Regardons Luc, chapitre 24, verset 36 : « Comme ils parlaient ainsi, Jésus fut présent au milieu d'eux, et il leur dit "la paix soit avec vous". Effrayés et remplis de crainte, ils pensaient voir un esprit. Et il leur dit : " Pourquoi ce trouble, et pourquoi ces objections s'élèvent-elles dans vos cœurs ?" Regardez mes mains et mes pieds : c'est bien moi. Touchez-moi, regardez : un esprit n'a ni chair, ni os comme vous voyez que j'en ai." A ces mots, il leur montra ses mains et ses pieds. Comme, sous l'effet de la joie ils restaient encore incrédules, et comme ils s'étonnaient, il leur dit : " Avez-vous ici de quoi manger ?". Ils lui offrirent un morceau de poisson grillé, et il le mangea sous leurs yeux. ». Il a mangé avec eux. Il y a même une fois où il leur a préparé le petit déjeuner. Il a eu avec eux de longues conversations.

\*

Il y a aussi *l'impact immédiat*: la transformation radicale des disciples et la croissance exponentielle de l'Eglise. Voilà un groupe de gens découragés, et déprimés, qui tout à coup, sortent de chez eux, annonçant dans les rues: « *Jésus est ressuscité d'entre les morts !* » Commenant avec une poignée de pêcheurs et de percepteurs d'impôts, l'Eglise se répand en 300 ans au travers de tout le monde connu. C'est une révolution pacifique qui n'a aucun parallèle dans l'histoire du monde. Quelle en a été la cause, si ce n'est la résurrection ?

\*

Quatrième pièce à conviction, *l'expérience chrétienne au cours des âges*. Des millions d'hommes et de femmes au cours des siècles ont fait l'expérience de Jésus-Christ. Des gens de toutes couleurs, tribus, races, continents, nationalités ; de tous milieux sociaux, économiques et intellectuels et culturels; sont unis dans une expérience commune du Christ.

Un prédicateur prêchait un jour dans un parc public. Et il proclamait: « *Jésus est vivant !* » Dans la foule, un contradicteur l'apostropha : « *Comment sais-tu qu'il est vivant ?* » Il lui répondit: « *Je lui ai parlé ce matin pendant une demi-heure !* »

Voilà encore une pièce à conviction : l'expérience de gens ordinaires. Des millions de personnes à travers le monde entier qui ont cette relation personnelle avec Dieu en Jésus-Christ. Pour moi, je peux témoigner de ma propre expérience, depuis près de 25 ans, je sais que Jésus est vivant. J'ai fait l'expérience de son amour, de sa puissance, de sa bonté, de son pardon, de sa grâce dans ma propre vie. Et c'est cela qui me convainc qu'il est vivant.

\* \* \*

Ainsi face à ce que Jésus affirmait, il y a trois possibilités: un fou un imposteur, ou Dieu lui-même. Sherlock Holmes disait: « *Quand on a éliminé ce qui est impossible, ce qui reste, même si ça semble improbable, doit être la vérité.* ». Lorsque nous examinons ces pièces à conviction nous pouvons éliminer les hypothèses qu'il ait put être un fou ou un imposteur. Aussi, pour raisonner comme Sherlock Holmes, « *ce qui reste, même si ça semble improbable, doit être la vérité.* ».

C.S. Lewis : « Nous sommes confrontés à un dilemme impressionnant : ou bien l'homme dont nous parlons était bien et demeure ce qu'il affirmait, ou bien ce n'était qu'un fou ou pire encore. Il me semble que ce n'était ni un fou, ni un démon. Voilà pourquoi, aussi étrange, impressionnant, invraisemblable que cela puisse paraître, il me faut admettre qu'il était Dieu, et qu'il demeure Dieu ».



## Annexe 2

Dans la paroisse de la Visitation les animateurs liturgiques ont l'habitude de remplacer le Symbole des Apôtres, ou le Symbole de Nicée-Constantinople, traditionnellement cités lors de la « profession de foi » de l'assemblée, avec l'un des trois chants dont les paroles figurent ci-dessous.

### Je crois en Dieu

Paroles : Pierre-Michel GAMBARELLI

Editions Musicales SM

Je crois en Dieu qui s'est fait homme,  
en un seul Dieu pour tous les hommes,  
à notre chair il prend la vie.

Je crois en Dieu, source de la vie.

2

Je crois en Dieu qui croit en l'homme,  
En un seul Dieu pour tous les hommes

Sa mort nous ouvre l'avenir.

Je crois en Dieu, source d'avenir.

3

Je crois en Dieu qui vient en l'homme.

En un seul Dieu pour tous les hommes

Et son Esprit répand l'amour.

Je crois en Dieu, source d'amour.

REFRAIN :

JE CROIS EN DIEU LE PERE, EN SON FILS JESUS-CHRIST, EN L'ESPRIT CREATEUR, JE CROIS EN DIEU LE PERE, JE CROIS EN TOI MON DIEU, MON DIEU.

### Je crois en Dieu qui est Lumière

Paroles : Jean-Noël KLINGUER

REFRAIN :

JE CROIS EN DIEU QUI EST LUMIERE : JE CROIS EN DIEU IL EST MON PERE.

Il a fait le ciel et la terre,  
Tout ce qui vit dans l'univers ;  
Il a fait l'homme à son image ;  
Il a fait l'homme et son visage.

REFRAIN 2 :

JE CROIS AU CHRIST QUI NOUS LIBERE ; JE CROIS AU CHRIST IL EST MON FRERE.

C'est Jésus, venu sur la terre ;

Il s'est donné, il a souffert ;  
Ressuscité, dans l'espérance,  
Il nous conduit dans la confiance.

REFRAIN 3 :

JE CROIS EN DIEU, ESPRIT DE FORCE ; QUI NOUS RASSEMBLE EN SON EGLISE.

Nous serons, un jour, dans la gloire ;  
Nous attendons ce jour d'Espoir ;  
Dans son amour, Dieu nous veut libres,  
Et pour toujours nous pourrons vivre.

## **Seigneur, nous croyons**

Paroles : Georges LEFEBVRE

Editions Musicales STUDIO SM

Si tu dis par tes mots que Jésus est Seigneur,  
SI tu crois dans ton cœur que Dieu l'a Ressuscité.  
Alors, tu seras sauvé.

REFRAIN :

SEIGNEUR, NOUS CROYONS EN TOI. FAIS GRANDIR EN NOUS LA FOI.

2

Si tu dis par tes mots  
Que Dieu est créateur.  
Si tu crois dans ton cœur  
Qu'il fait l'homme à son image,  
Alors, tu seras sauvé !

3

Si tu dis par tes mots  
Que l'Esprit est Amour :  
Si tu crois dans ton cœur  
Qu'il fait naître son Eglise,  
Alors, tu seras sauvé !

4

Si tu dis par tes mots  
Que la mort est vaincue :  
Si tu crois dans ton cœur  
Que tu Ressusciteras,  
Alors, tu seras sauvé !

## Annexe 3

### Méditation du père Guy VINCENT

« Nul n'est monté au ciel »... le ciel, c'est Dieu et son mystère. Personne n'y est allé ; personne ne peut donc raconter ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu.

« Alors tu es descendu du ciel, toi, le Fils de Dieu ». Tu es devenu le fils de l'homme, quelqu'un de notre race. Tu es venu nous révéler, par tes paroles et par toute ta vie, le mystère de Dieu et son amour.

« Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique »... Voilà ce que tu es venu nous dire, nous manifester, Seigneur Jésus. Tu es descendu vers nous pour nous élever avec toi, nous entraîner avec toi dans le mystère de l'amour de Dieu.

Voilà ce que nous exprime la croix : cet instrument d'abjection et de mort nous montre jusqu'où va l'amour ; Ton amour pour nous.

« Il faut que le fils de l'homme soit élevé »... Tu acceptes d'être élevé sur la croix pour nous élever avec toi, pour nous faire partager ta vie divine de Ressuscité. Mais la croix reste un scandale pour les juifs, une folie pour les païens (1 Co 1,23). Il y a un côté juif et un côté païen en chacun de nous ; on n'aime pas ta souffrance, ni la nôtre, ni celle de ceux qu'on aime.

On reste bloqué sur elle, au lieu de la dépasser, de nous élever plus haut.

Aide nous à la regarder avec toi. Par l'eucharistie, mémorial de ta passion et de ta résurrection, tu veux nous entraîner dans ton élévation. Augmente notre foi, notre amour, pour te suivre avec confiance.

# ANNEXE 4

## Homélie de Jean-Marc CHAUVEAU

Dimanche 13 mars 1994

Second livre des Chroniques 36, 14-16.19-23

Evangile de Jean 3, 14-21 : Le serpent de bronze et le Christ

Frères et sœurs, mes amis, ces récits anciens, quasi antiques, de guerres et de déportations qui, à certaines périodes de notre histoire humaine, avaient paru appartenir à un passé barbare et oublié, nous savons tristement combien ils sont toujours d'actualité. C'est une façon douloureuse, mais certaine, de mieux découvrir l'actualité terrible et espérante de la parole de Dieu.

Décidément la bible et l'évangile ne sont pas des paroles qui survolent l'existence depuis les hauteurs célestes, ce ne sont pas des allégories morales qui nous consoleraient, plus ou moins, de la dureté des temps. Ce sont vraiment des paroles branchées sur notre aventure humaine, sur notre esprit, sur notre chair. Et nous nous interrogeons, tout à fait normalement, sur le tragique de l'histoire, sur la souffrance qui est comme l'étoffe même du monde, sur l'injustice, la cupidité, sur toutes les vies brisées, sur ces existences réduites aux caprices des puissants. C'est le mystère de l'espérance et d'une espérance en actes qui s'affirment au cœur même de ce tragique, nous en avons des preuves chaque jour.

Il se trouve qu'hier, avec une équipe de jeunes de troisième, à partir d'une chanson qu'ils aiment et qui leur permet de s'interroger, nous avons réfléchi sérieusement sur ce que signifie l'aventure humaine et la proposition de Jésus-Christ à travers cette aventure. Nous avons, sans trop l'avoir voulu, parce que c'est un présent très lourd qui nous marque tous, quelles que soient nos générations, rejoint les textes d'aujourd'hui et les interrogations qu'ils portent, les propositions d'espérance et de réponse qu'ils pointent.

Chrétiens, nous devons sans cesse, et ce n'est pas facile, nous défaire d'une conception trop courte de Dieu. Devant les malheurs dont le monde est plein, nous pouvons penser quelquefois que Dieu n'existe pas, qu'il est loin du monde, qu'il ne s'en soucie pas. Penser aussi qu'il est un justicier et que les malheurs du monde sont la punition des pécheurs. Il ne faut pas s'arrêter à ces conceptions trop courtes. Il faut nous remettre en face des enjeux de l'existence, et des possibilités que Dieu nous a données.

En l'appelant Père, nous reconnaissons que Dieu nous a créés libres et que la liberté est une force prodigieuse d'accomplissement et d'amour. Finalement, une vie se signifie par ce qu'on a fait de sa liberté. A-t-on, grâce à sa liberté créatrice, œuvré dans le sens d'un plus grand amour, d'un plus grand partage ? A-t-on été capable, au nom même de la force de la liberté, d'oublier le mal et de pardonner ?

Oui, la liberté est créatrice et nous pouvons en noter tous les jours des signes. Mais il est aussi vrai que, justement parce qu'elle est la liberté, elle peut se recroqueviller sur elle-même, être utilisée au service de l'égoïsme. Pour peu que l'on réfléchisse, loin de rendre Dieu responsable de nos calamités, il nous faut bien constater que, finalement, l'histoire humaine est l'entrecroisement de milliers, de millions, de milliards de libertés, qui à travers les siècles ont risqué des paris de justice ou, malheureusement, ont décidé de prendre le chemin de l'égoïsme et du mépris. Notre histoire actuelle est la résultante de toutes ces aventures de la liberté.

C'est donc une interrogation profonde qui nous est adressée. La puissance du mal même, tel que nous le voyons aujourd'hui, nous prouve la puissance de la liberté et nous prouve ce que peut une liberté toute entière tournée vers son accomplissement, vers sa vérité, c'est-à-dire la réalisation de l'amour.

Le Christ est venu parmi nous, comme le don de Dieu, pour nous montrer jusqu'à quelle profondeur le cœur humain est capable d'être libre et aimant. Jésus ne nous a pas fait une leçon de morale, il a vécu notre vie, nos contingences, nos limites, il a connu la prison, la torture, la mort, mais en tout cela il a affirmé la puissance de la liberté humaine. C'est à nous que cette vie est proposée pour éclairer la partie ténébreuse de notre monde. Cette partie ténébreuse de notre vie n'est pas la seule, mais elle existe et nous questionne. Que cette question ne reste pas de nature

philosophique, qu'elle soit pour nous un appel à nous engager, à engager notre liberté au service de l'amour et à proposer l'exemple de notre liberté comme une force de délivrance à tous nos frères.

# ANNEXE 5

## Homélie du P. Christian FORSTER

Dimanche 14 septembre 2008

Paroisse Saint Michel DIJON

Nb 21 4 -9 ; Php 2,6-11

Evangile de Jean 3,13-17: La Sainte Croix. (pape à Lourdes).

Nous célébrons la sainte Croix pour des raisons historiques. Ses reliques avaient été emportées (au 7<sup>e</sup> s). en Perse à Ctésiphon, (à côté de Séleucie, sur le Tigre) au Nord de Babylone, lorsque l'Empire romain chrétien avait été vaincu. Quand elle est revenue, à Jérusalem, à la faveur d'une victoire inverse, ce fut une grande fête. Au-delà de cet événement, et puisque cette fête tombe un dimanche, nous célébrons, la croix du Christ qui est au centre de notre foi chrétienne.

Il faut reconnaître que, pour les chrétiens, dans un environnement tout tendu vers la réalisation de chaque personne, son épanouissement, son bonheur, brandir la croix comme un étendard et un signe de reconnaissance est une audace qui a de quoi choquer. Pour certains c'est une horreur qu'il faut faire disparaître. Souvenez-vous la querelle vigoureuse qui a agité la très catholique Bavière, quand il s'est agi d'ôter les crucifix des écoles et des salles publiques parce qu'un mauvais coucheur y voyait un choc pour son enfant scolarisé. (en Italie aussi)

En un sens, la croix est un signe provocateur. Il renvoie aux yeux du monde, et de manière durable, l'image miroir de leur violence à l'égard de toute forme d'innocence, qui s'est un jour donné libre cours contre le Juste par excellence.

Cet objet détestable est inscrit à jamais dans notre histoire et il a un sens profond, accessible à tous, chrétiens ou non. Il rappelle sans cesse ce que l'humanité (pas seulement les chefs juifs et la populace de Jérusalem) a été capable de faire à un homme sage, pacifique, bienveillant et bienfaisant, dont l'action et la parole ont, malgré tout, bouleversé le cours du monde.

Nous, les chrétiens, allons plus loin : les hommes ont été capables de refuser d'entendre Celui qui était la Parole même de Dieu.

Nous nous demandons pourquoi Dieu a choisi ce parcours singulier, pourquoi il n'a pas résisté à ses ennemis ou déployé, comme le dit Jésus, ses *légions d'anges*.

Nous sommes là, au point de rencontre de tous les fils qui tissent le mystère chrétien.

Dieu s'est donné des créatures libres, il veut entretenir avec elles une relation d'amour. À moins de changer de programme et d'orientation, (sa feuille de route) il ne peut donc pas user de contrainte, ni surtout de violence envers elles. Dans tout ce qu'il entreprend pour nous rejoindre, on doit pouvoir dire : « *voilà une marque d'amour* » ! En tout !!

Alors, le Christ arrive dans ce monde comme un homme, non de manière extravagante, mais par la naissance, d'une mère de chez nous (sa virginité est la marque de la provenance divine de l'enfant) : car s'il se manifestait dans toute sa puissance, il nous dominerait, ce ne serait pas de l'amour. Il vient donc de plain-pied à notre rencontre.

Le Christ rencontre les hommes par sa parole, par son action, sa bonté, sa miséricorde ; il cherche à *éveiller notre consentement et notre réponse libre*.

Mais il arrive dans un monde désorienté par le péché (refus de Dieu), il est donc inévitable qu'il se trouve pris dans la logique négative de ce monde abîmé. Il doit donc mener un combat, non pas contre les hommes, mais contre le mal, et contre lui-même, pour ne pas céder à cette logique destructrice.

Le mal le provoque à réagir avec les mêmes armes que lui. Tout cela est mis en scène dans les fameuses trois tentations : celle de l'attachement aux biens terrestres (*la faim*) ; celle de la manipulation de Dieu (*jette-toi dans le vide ! Dieu s'est engagé dans les psaumes et il devra tenir parole*) ; celle du *pouvoir*, obtenu frauduleusement, avec tout son cortège de satisfaction personnelle, de domination sur les autres, de mépris.

Le Christ oppose à toutes ces provocations, douceur, humilité, patience, pardon. Car céder, c'est tomber dans l'égoïsme, l'orgueil, la démesure et donc quitter la logique de l'amour.

Jésus se tient à l'écart de tout ce qui a pris l'humanité dans ses filets.



Il échappe, mais le mal le poursuit et, en refusant de répondre, Jésus se livre inévitablement au pouvoir terrible qui impose sa maîtrise au monde.

Le mal ultime qui peut atteindre Jésus dans son humanité, c'est la mort physique. Elle donne au mal l'illusion de la victoire par élimination.

Là encore, Jésus ne réagit pas, ne se protège que bien peu, en s'échappant à plusieurs reprises dans les évangiles ; mais, à la fin, il refuse le combat « *remets ton épée au fourreau* » « *la coupe... ne la boirai-je pas ?* », pour ne pas basculer de la logique de l'amour à celle de l'affrontement par la force.

La croix est le prix à payer pour faire triompher l'amour jusqu'au bout, pour attester de manière claire, absolue et définitive qu'il n'y a en Dieu, dont il est le messager et le Fils, QUE l'amour pour sa créature.

La croix de Jésus est ainsi un signe paradoxal à deux faces.

*Du côté de l'homme*, elle est l'expression de la barbarie terrifiante.

*Du côté de Dieu*, elle est le signe de l'amour le plus parfait, don total de soi au bénéfice de celui qu'on aime et qui n'use jamais de violence.

L'humanité refuse le premier aspect qui l'accuse, en révélant la haine de Dieu qu'elle cache en elle. Les chrétiens s'attachent au deuxième aspect qui leur parle définitivement de *l'amour humble jusqu'à l'humiliation* par respect pour tout homme : « *il s'est abaissé jusqu'à la mort et la mort sur la croix* ».

La croix, c'est l'amour suppliant de Dieu, adressé à chacun de nous. Et c'est justement cet abaissement qui nous touche et ouvre notre cœur à Dieu, pour qu'il puisse l'envahir et l'habiter pour notre plus grand bonheur.

Vraiment, quand on a compris cela, on voit que la croix affreuse est, en réalité, la croix glorieuse. Car *seul l'amour est digne de foi*. Lui seul, peut emporter notre consentement.

# Annexe 6

## La communauté de l'Épiphanie et de la Croix

Cela fait depuis une quinzaine d'années que la communauté de l'Épiphanie et de la Croix, située au mont d'Or près de Lyon<sup>1</sup>, vit une mission d'évangélisation de rue, un samedi après midi par mois, devant la gare de la Part-Dieu. Se servant d'un bus anglais rouge, les membres de la communauté décrivent leur mission comme « une mission de cœur »<sup>2</sup>, « un débordement d'amour »<sup>3</sup>, un « service du pauvre de la rue qui cherche Dieu »<sup>4</sup>, « offrir une présence de l'Église dans la rue »<sup>5</sup>, « mettre en marche, ou remettre en marche, des personnes dans un mouvement de conversion personnelle »<sup>6</sup>. Ils estiment que, par ce moyen d'évangélisation, ils rencontrent un millier de personnes par an<sup>7</sup>.

La communauté de l'Épiphanie et de la Croix trace ses origines à l'accueil qu'elle a reçu sur le diocèse d'Oran en Algérie par Mgr TESSIER en 1979, mais sa présence en région lyonnaise date des années 1982-1983 quand Guy et Christine STREMSDOERFER<sup>8</sup> et deux autres personnes se sont installés au monastère des Clarisses. La communauté regroupe aujourd'hui, tous engagements

---

<sup>1</sup> Communauté catholique de l'Épiphanie et de la Croix, 73 bis, route du Mont Cindré, 69450 Saint Cyr au Mont d'Or.

<sup>2</sup> Annie DAVEAU, « L'Arche, Mission Évangélisation 2000-2001 », p. 1.

<sup>3</sup> DAVEAU *Ibid.*

<sup>4</sup> DAVEAU, lettre du 8 novembre 2000.

<sup>5</sup> Annie DAVEAU, « L'Arche, Mission Évangélisation 2000-2001 », p. 3.

<sup>6</sup> « Mission Paroissiale à Viry », p. 14.

<sup>7</sup> « Présentation de la communauté de l'Épiphanie et de la Croix », p. 6.

<sup>8</sup> Guy STREMSDOERFER est considéré comme étant le fondateur de cette communauté. Il est laïc, marié, père de trois enfants et enseigne à l'École Centrale de Lyon.

confondus, une centaine de membres<sup>9</sup>. Ces personnes tracent les origines de leur pratique d'évangélisation de rue à l'arrivée en 1985 d'un chrétien de Centre Afrique dans leur communauté. Ils racontent comment cet homme qui voulait faire des études en France, « n'avait pas l'air pleinement heureux chez nous » parce qu'il « avait l'habitude d'aller prêcher la bonne nouvelle dans les villages tous les après midi », et qu'il ne supportait pas de rester à ne rien faire. Alors quelques personnes du groupe se sont jointes à lui afin de voir comment il s'y prenait. Bientôt une « mission d'évangélisation se mettait en place chaque samedi après midi dans les gares, les parcs, les places et les rues piétonnes de Lyon »<sup>10</sup>.

En 1987 la communauté organisa en plus « une mission de 3 jours d'évangélisation » sur le parking du supermarché Mammouth à Caluire, à la veille de Noël, pour « rappeler au milieu des caddies remplis de foie gras et de cadeaux le vrai sens de cette belle fête ». Cette mission qui se poursuit quelques années à débouché sur l'achat du bus anglais qui « fit ses premiers pas à Mammouth Caluire à Noël 1989, puis 1990. EN 1991 la mission démarrait place Charles Béraudier à la Part Dieu ».

Les membres de la communauté décrivent l'évangélisation de rue, basée sur leur bus anglais qu'ils ont baptisé « l'Arche », comme « l'évangélisation qui jaillit de la prière ». Ils expliquent ainsi comment se déroule un après-midi d'évangélisation :

*Nous nous retrouvons tous à l'oratoire de la Communauté pour une demi-heure de louange. Cette année nous étions généralement entre vingt et trente à y participer. Quelques-uns restent pour adorer le Saint Sacrement tout l'après-midi. Pendant ce temps, nous rejoignons le bus ; il est déjà installé sur la grande place, entre la gare de la Part-Dieu et le centre commercial, le plus grand d'Europe.*

*Nous commençons toujours par un temps de prière et de chant, ou d'animation musicale, tous ensemble devant le bus.*

*Au moins une ou deux personnes restent dans l'oratoire au premier étage du bus, pour intercéder, mais aussi pour permettre à de nombreuses personnes de venir faire une démarche de prière.*

---

<sup>9</sup> Dans les communautés de vie dans le diocèse de Lyon 8 adultes dont deux familles, 3 consacrés, 1 célibataire, et dans le diocèse d'Annecy 5 adultes dont deux familles, 1 célibataire ; plus 23 adultes à Lyon, St. Claude, Tours, Annecy, Mexico, Marrakech ; et 20 fraternités de 7 personnes en moyenne.

<sup>10</sup> Annie DAVEAU, « L'Arche, Mission Évangélisation 2000-2001 », p. 2.

*Puis les autres commencent, par équipes de deux ou trois à aller vers les gens, pour les aborder. L'accueil est tel que nous pouvons le plus souvent donner un témoignage, mais aussi inviter à la prière ou simplement à prendre un café dans le bus.*

*Vers 17 heures nous retournons tous à l'oratoire de la Communauté pour un temps d'action de grâce et de témoignage sur ce qui s'est passé l'après-midi<sup>11</sup>.*

La démarche de ces témoins du Christ est simple. Ils se présentent en disant, par exemple, selon l'inspiration : « Bonjour, nous sommes des Catholiques, et nous passons un moment le samedi après-midi pour évangéliser ». Dans leur littérature, les membres de cette communauté disent leur étonnement devant l'accueil qu'ils reçoivent. Peu nombreux sont ceux qui opposent une résistance, qu'ils soient musulmans, anciens communistes, toxicomanes, africains ou émigrés des pays de l'Est, Sans domicile fixes, hommes d'affaire attendant une correspondance TGV, mères de famille avec leurs enfants, touristes de tous les pays du monde, membres d'une secte ou faisant partie du Nouvel Age. Les seules qui expriment une réticence devant leur démarche, ce sont « généralement des catholiques engagés »<sup>12</sup>. Ils affirment également recevoir des encouragements du type : « Pour une fois que les Catholiques descendent dans la rue ! »

La façon dont les membres de cette communauté évangélisent reflète trois convictions fondamentales. Tout d'abord, ils disent ne pas chercher à « convaincre » leurs interlocuteurs, « mais simplement à dire ce qu'ils croient et vivent ». Dans un fascicule décrivant cinq jours de mission et d'évangélisation de la communauté dans la paroisse de Viry, diocèse d'Annecy, en 1992, on précise cette démarche :

*Simplement en se présentant, sans chercher à convaincre, mais en disant le minimum de ce que nous sommes, pour que la personne puisse se situer. Par cette simple démarche, c'est alors l'occasion pour elle d'exprimer sa recherche de Dieu ; et ainsi s'engage un véritable dialogue<sup>13</sup>.*

L'évangélisation des membres de ce groupe consiste, donc, principalement à rendre témoignage avec la conviction que celui, ou celle, avec qui on est en train de parler recherche Dieu. Il ne s'agit ni de faire une proclamation kérygmatique ni d'entamer une catéchèse. Pour les membres de cette

---

<sup>11</sup> « Évangélisation, La Part-Dieu 1992-93 », p. 3.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> « Mission Paroissiale à Viry », p. 14.

communauté, l'évangélisation consiste surtout à partager son expérience personnelle avec Dieu. Une femme, membre de la communauté, affirme par exemple : « *Évangéliser pour moi, c'est dire explicitement ma dépendance par rapport à Dieu, comme je cherche à la vivre soit à la messe, soit dans ma prière personnelle* »<sup>14</sup>. Un autre membre de la communauté, Gilles, soutient que la mission première de l'Église « *C'est l'annonce de la bonne nouvelle à travers le témoignage personnel de notre rencontre avec le Christ* »<sup>15</sup>. Les membres de cette communauté ont la conviction que lorsqu'ils témoignent de ce qu'ils croient et vivent « c'est Dieu qui est à l'œuvre ». C'est la raison pour laquelle ils donnent tant d'importance à la prière d'intercession pendant toute la durée de l'évangélisation :

*Durant chacune de nos missions, pendant tout le temps où nous sommes à la Part-Dieu, des frères et sœurs restent à la chapelle de la communauté, devant le Saint Sacrement exposé pour intercéder pour tous ceux qui, en ces après-midi traversent la gare, afin qu'ils puissent se laisser surprendre entre deux trains, par l'amour de Dieu*<sup>16</sup>.

La deuxième conviction qui façonne l'évangélisation des membres de cette communauté est que Dieu est agissant dans le cœur de l'homme, avant même qu'il soit en contact avec les témoins de l'Évangile. Ils cherchent donc à « rejoindre, respecter, et aimer l'humanité derrière laquelle le Christ est présent »<sup>17</sup>. Ils sont convaincus que « dans chaque être humain il y a une recherche de Bonheur et de Vérité derrière laquelle se cache la présence de Dieu »<sup>18</sup>. Autrement dit, ils partageant la conviction que le Christ est « derrière » l'humanité de ceux qu'ils rencontrent.

La troisième conviction qui est reflétée dans les activités d'évangélisation des membres de cette communauté a été exprimée par Guy STREMSDOERFER lors d'un week-end de recollection du Renouveau charismatique à Dijon le 27 et le 28 mars 2004 lorsqu'il a affirmé : « Ce n'est pas un individu, mais une communauté qui témoigne ! » Cette conviction explique pourquoi les membres

---

<sup>14</sup> « Présentation de la communauté de l'Épiphanie et de la Croix », p. 7.

<sup>15</sup> « L'Arche, Mission Évangélisation 1996-1997 », p. 2.

<sup>16</sup> Annie DAVEAU, « L'Arche, Mission Évangélisation 2000-2001 », p. 3.

<sup>17</sup> « Évangélisation, La Part-Dieu 1992-93 », p. 7.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 7. Un membre de la communauté témoigne : « *Parce que j'ai passé tant d'années dans le désir de la rencontre du Seigneur, je crois que beaucoup d'autres personnes portent secrètement semblable désir au fond du cœur* » (« L'Arche, Mission Évangélisation 1998-1999 », p.4).

de la communauté partent deux par deux pour témoigner. Elle s'exprime aussi dans l'utilisation du bus dans l'évangélisation car, « grâce à sa visibilité, à la prière et à la communion fraternelle du groupe qui s'est constitué » elle devient « présence de Dieu parmi nous ». La conviction que le témoignage chrétien est davantage communautaire que personnelle est visible aussi dans « L'épicerie sociale chrétienne » qu'a fondée, il y a deux ou trois ans, la communauté dans le souci de lier une action sociale à une œuvre d'évangélisation. Voici comment opère cette méthode d'évangélisation :

*Une fois par semaine la communauté ouvre ses portes pour accueillir des familles ou personnes qui se trouvent, pour diverses raisons, dans le besoin. Une expertise des besoins et la présentation du règlement de fonctionnement qui précise les modalités d'accès à l'épicerie sociale sont faites avec chacun. Pendant qu'une personne fait ses courses auprès d'un bénévole qui l'accueille dans le « magasin », les autres familles sont quant à elles accueillies par d'autres bénévoles dans une autre salle, lieu de partage et de témoignage, pour attendre leur tour<sup>19</sup>.*

Une personne témoigne de la profondeur des échanges qui ont lieu entre les membres de la communauté et les familles ou personnes qui se trouvent, pour diverses raisons, dans le besoin : « Partage de leurs difficultés, témoignages de chacun sur le sens de la vie, sur les épreuves. J'ai pu partager plusieurs fois de la source de mon espérance »<sup>20</sup>.

La littérature de la communauté de l'Épiphanie et de la Croix regorge de témoignages des transformations qui ont eu lieu dans la vie des témoins par le fait de rencontrer des gens dans la rue, de les écouter, et de dire sa confiance en Dieu. À travers ces témoignages, nous pouvons apercevoir la façon dont les membres de la communauté voient ceux envers qui ils portent la « bonne nouvelle ». Déjà, certains les acceptent comme étant des « frères », ou comme faisant partie du « peuple de Dieu »<sup>21</sup>. Une personne disait même qu'à travers « leurs regards et leurs sourires » c'était le regard de Dieu et le sourire de Dieu qu'elle recevait par « ces frères de rencontre »<sup>22</sup>. D'autres affirment recevoir autant, sinon plus, de ceux qu'ils rencontrent que ce

---

<sup>19</sup> « Présentation de la communauté de l'Épiphanie et de la Croix », p. 9.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> « L'arche, compte rendu mission 1995-1996 », p. 3, 7.

<sup>22</sup> « L'arche, mission évangélisation », 1997-1998, p. 7.

qu'ils peuvent leur donner<sup>23</sup>. Plusieurs personnes aperçoivent chez les gens « une soif de Dieu, une soif de sens à donner à leur vie », que celle-ci soit « cachée ou avouée »<sup>24</sup>. Dans leur ensemble, les membres de cette communauté voient ceux qui les entourent comme ayant « tous besoin d'être aimés et relevés par Jésus »<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>24</sup> « L'arche, mission évangélisation », 1996-1997, p. 2.

<sup>25</sup> « L'arche, mission évangélisation », 1997-1998, p. 7.

## INDEXE DES NOMS

ABRAHAM, W., 21  
ACHARD, 323  
ALDRICH, J., 106  
ALEXANDRE, F., 276  
ANDERSEN, 258  
BABBIE, 206, 215  
BACHER, H., 195  
BACQ, P., 66  
BADEN-POWELL, 317  
BALL, P., 308, 309  
BALLARD, P., 33  
BANDELIER, A., 188  
BARBARIN, P., 343  
BARBIER-BOUVET, J.-F., 187  
BARESTA, L., 74  
BARKETT, D., 23  
BARNA, G., 193  
BATY, C., 56  
BAUBEROT, J., 29, 237  
BAUDRILLARD, J., 170  
BAVINCK, H., 140  
BAYART, P., 306  
BELLANGER, A., 186  
BERGER, P., 22, 149, 288  
BERNARD, 206  
BEVANS, S., 83  
BILLE, MGR., 67  
BIRMELE, A., 20  
BISSONNIER, 67  
BJORK, D., 158  
BLOCHER, H., 55, 109, 134, 153  
BLONDEL, M., 48  
BOAEZ, J., 174  
BOHANNAN, P., 144  
BOISVERT, Y., 173  
BOLAND, A., 139  
BOON, J.E., 251  
BOSCH, D., 30, 99  
BOULARD, F., 323  
BOURDIEU, P., 142  
BOURGEOIS, H., 25, 297, 308, 309, 310  
BOUTET, T., 314  
BRAUDEL, F., 168  
BRAY, G., 51  
BRELIVET, A., 317  
BRIGHT, B., 103  
BROWNING, D., 33, 167, 373  
BROWNSON, J., 193  
BRUCE, S., 17  
BRYANT, D., 112, 129  
BUCHOLD, J., 31, 240, 324  
BURNETT, D., 147  
CALVIN, J., 123  
CAREY, W., 260  
CARPENTER, J., 77  
CARSON, D. A., 195  
CASSIDY, M., 55, 79  
CHAFER, L. S., 132  
CHAMPION, F., 172, 183  
CHAPPELL, B., 55  
CHAUVEAU, J.-M., 301  
CHERRY, C., 130  
CHOLVY, C., 317  
CHOLVY, G., 69  
CLAVIER, M., 308  
COLEMAN, R., 106  
COLLANGE, J.-F., 240  
COMBLIN, J., 304, 326  
CONGAR, Y. J.-M., 42, 43, 82, 84  
CONN, W., 116  
COOK, R., 102  
COQ, G., 17  
CORDES, MGR., 314  
CORDONNIER, G., 308, 311  
COSTE, R., 325  
COSTELLO, J., 184



DAGENS, C., 66, 150, 188, 189  
 DAGRAS, M., 82  
 DANIEL, Y., 15  
 DANIELOU, J., 40  
 DANNEELS, G., 40  
 DARRICAU, R., 324  
 DAVEAU, A., 416, 417, 419  
 DAYTON, D., 130  
 DE BACIOCCHI, J., 151  
 DE CHARDIN, T., 325  
 DE CHIRICO, L., 19, 21  
 DE GENTIL-BAICHIS, Y., 375  
 DE LAGNEAU, H.-P., 94  
 DE MAREÛIL, P., 197  
 DE MEULDER, 310  
 DE MONTMORT, R., 317  
 DE TURCKHEIM, G., 31  
 DELAVELLE, S., 233  
 DELTEIL, G., 260  
 DELUMEAU, J., 183  
 DENEFLÉ, S., 182  
 DENIMAL, E., 101  
 DENIS, H., 150, 327  
 DEROEUX, M., 196  
 DERRIDA, J., 173  
 DESCOUVEMENT, 152  
 DHAVAMONY, M., 64  
 DIBELIUS, M., 43  
 DILTHEY, W., 142, 146  
 DONEGANI, J.-M., 207, 323  
 DONOVAN, V. J., 68  
 DOUGLAS, J. D., 77  
 DOUSSE, J.-B., 308  
 DRUMMOND, L., 53, 76  
 DUHAMEL, A., 317  
 DUJARIER, M., 307  
 DULLES, A., 116, 247, 248, 323  
 DYLAN, B., 174  
 EIMS, L., 103  
 ELLIOT, 244  
 EMERARD, 323  
 ENCREVE, A., 30  
 ERICKSON, M., 50, 51  
 FARCHI, B., 107  
 FATH, S., 29, 31, 56, 155, 158, 182  
 FERRY, L., 343  
 FETTERMAN, D., 206  
 FINN, T., 115  
 FINNEY, C. G., 131  
 FOUCAULT, M., 173, 181  
 FRANCKE, A. F., 124, 222  
 FRANK, D. W., 161  
 GAGEY, H.-J., 66, 68, 84, 189  
 GAILLOT, J. MGR., 296  
 GARRONE, MGR., 304, 306  
 GAUTHIER, U., 199  
 GAUVREAU, M., 371  
 GEERTZ, C., 141, 145  
 GEFFRE, C., 172  
 GEISELMANN, J. R., 45, 58  
 GEISLER, 80  
 GELPI, D., 115, 117  
 GIBBS, E., 195  
 GIDDENS, A., 173, 179  
 GILBERT, G., 343  
 GILLESPIE, V. B., 110  
 GILLILAND, D., 244  
 GISCARD D'ESTAING, V., 26  
 GLASSER, A., 248  
 GODIN, H., 15  
 GORDON, A. J., 161  
 GRAHAM, B., 53, 61, 131  
 GRASSO, D., 64  
 GREELEY, A., 153, 185  
 GREEN, M., 62, 90, 105  
 GRENZ, S., 78, 100, 123, 130  
 GRIFFIOEN, S., 141  
 GRUDEM, 51  
 GRUNLER, R., 89  
 GUERIN, C., 317  
 GUERRE, R., 305  
 GUILLARD, B., 310  
 GUILLOU, 190  
 GUINLE- LORINET, S., 183, 315

GUINNESS, O., 183  
 GUMBLE, N., 319  
 GURVITCH, G., 323  
 HABERMAS, J., 173  
 HADDEN, J. K., 110  
 HAMMAN, A., 94, 328  
 HANOTEL, V., 296  
 HARI, A., 305  
 HARRISON, E., 89  
 HARVEY, D., 172, 178  
 HASSAN, I., 173  
 HASSENFORDER, J., 196  
 HAUERWAS, S., 193  
 HEARTNEY, E., 184  
 HEBRARD, M., 308, 310, 311, 315  
 HEITINK, G., 370, 371  
 HENRY, A.-M., 41, 42  
 HERVIEU-LEGER, D., 22, 32, 177, 182, 184, 198,  
 200, 258, 261, 323  
 HESLAM, P., 140  
 HIEBERT, P., 32, 143, 252  
 HILAIRE, Y.-M., 69  
 HINKS, B., 105  
 HOCHMANN, E. C., 222  
 HOEKENDIJK, 248  
 HOOKS, B., 178  
 HUDSON, D., 119  
 HUMPHREYS, F., 86, 156  
 HUNTER, G., 132, 133  
 HUNTER, J. D., 102, 288  
 IRONSIDE, H. A., 161  
 JACQUES, R., 65, 68  
 JEAN PAUL II, 27, 46, 47, 70, 72, 73, 74, 75, 93, 94,  
 95, 96, 120, 122, 185, 186, 187, 188, 314, 320,  
 325, 353  
 JEAN XXIII, 314  
 JOHNSTONE, P., 23  
 JONES, M.-L., 58  
 JONES, S., 122  
 KANT, I., 141  
 KASPER, W., 82, 185, 187  
 KAUFMANN, M., 126, 127, 128, 158  
 KEARNEY, M., 143, 147  
 KELLER, P., 260  
 KENNEDY, J., 104  
 KENNESON, P., 194  
 KIEBOON, H., 343  
 KILBOURNE, B., 110  
 KLAPWIJK, 146  
 KLIPFEL, H., 305  
 KOCH, B., 245  
 KOCH, MGR., 71, 82  
 KRAFT, C., 147  
 KUEN, A., 23, 55, 237  
 KUHN, T., 214  
 KUYPER, A., 139, 140  
 LA BARBE, F., 320  
 LAGROYE, J., 297  
 LALANDE, R., 304  
 LAMBERT, Y., 177, 348  
 LANE, A., 20, 197  
 LANEYRIE, P., 317  
 LASCH, C., 181  
 LATOURELLE, R., 64, 69  
 LAURENTIN, R., 65, 69  
 LAUZET, S., 192  
 LE BRAS, G., 323  
 LECLERC, G., 344  
 LEFFEL, J., 179  
 LEGAUT, M., 340  
 LENNON, J., 174  
 LENOIR, F., 17  
 LEON XIII, 46  
 LEYRITZ, M., 319  
 LIAGRE, 306  
 LIEGE, 82  
 LIFTON, R., 174  
 LINDSEY, H., 160  
 LOEW, J., 94, 328  
 LONERGAN, B., 115  
 LONG, T. E., 110  
 LUCKMANN, T., 168  
 LUKASSE, J., 99  
 LUNDE, 114

LUTHER, M., 112, 123  
 LYOTARD, J.-F., 173  
 MACK, A., 222  
 MADGE, 206  
 MAFFESOLI, M., 172, 173, 174, 175, 178  
 MANARANCHE, A., 187, 343  
 MANDROU, R., 168  
 MARC, A., 116  
 MARCUS, E., 48  
 MARLE, R., 76  
 MARTIN, 183  
 MARTINI, 83  
 MARTY, M., 171  
 MATHIEU, H., 306  
 MATTHEY, J., 30, 99  
 MAYEUR, J.-M., 26  
 MCBRIEN, R., 108, 150, 153, 324  
 MCCALLUM, D., 192  
 MCGRATH, A., 105  
 MCGUIRE, M., 110, 180  
 MCKNIGHT, S., 195  
 MCLAREN, 195  
 MCQUILKEN, R., 161  
 MEHL, R., 31  
 MELLIS, C., 248, 259  
 MENDRAS, H., 172  
 MERMET, G., 175, 176, 177, 179, 235  
 MICHEL, O., 114  
 MICHELAT, G., 149, 207  
 MIDDLETON, J. R., 177, 192, 194  
 MILBANK, J., 177  
 MILLER, P., 127  
 MONTGOMERY, J. W., 277  
 MOODY, D. L., 320  
 MORAN, J., 232  
 MOUROUX, 82  
 MOUW, R., 125, 239  
 MOYNAGH, S., 196  
 MURRAY, S., 196  
 NEWBIGIN, L., 192  
 NILES, D.T., 76  
 NOEBEL, D., 144  
 NOLL, M., 21, 28  
 NYQUIST, J., 64  
 OLTHUIS, J., 143  
 ONG, W., 127  
 ONO, Y., 174  
 PACKER, J. I., 244  
 PAILLARD, C., 308  
 PANAFIEU, MGR., 338  
 PAUL VI, 47, 57, 69, 95, 108, 120, 121, 150, 314  
 PAYNE, R., 99  
 PETERSEN, J., 106  
 PEYROUS, B., 324  
 PHILIPPE, 316  
 PIE XII, 314  
 PIERSON, 161  
 PIERSON, A. T., 161  
 PIERSON, P., 244  
 PINA, C., 315  
 PIPPERT, R., 106  
 PLANTINGA, C., 134  
 PLETY, R., 295  
 POIRIER, J., 169  
 POSTERSKI, D., 106  
 POUJOULAT, M., 306  
 RAHNER, K., 82, 83  
 RAINER, T., 55  
 RAMIS, P., 127  
 RATIER, E., 296  
 RATZINGER, 376  
 RAUSCH, T., 108, 151  
 REDFIELD, R., 140  
 REID, A., 80, 99  
 RENO, R., 181, 183  
 RETIF, 66  
 REY-MERMET, 326  
 RICCARDI, A., 189  
 RICHARDSON, J. T., 110  
 RIGAL, J., 17, 140, 323, 329  
 ROBINSON, H.W., 55  
 ROSART, F., 317  
 ROSSELET, O., 237  
 ROUET, A. MGR., 309, 344, 375

ROUQUETTE, R., 27  
 ROY, P-E., 95, 328  
 RÜEGGER, H., 23, 125, 239  
 RUTTER, I., 20, 39, 56, 93  
 SAGNE, J.-C., 116  
 SALAÜN, J., 27  
 SCHERER, J., 244  
 SCHÖNBORN, C., 188, 343  
 SCHWEITZER, L., 24, 25, 240  
 SCOFIELD, C. I., 161  
 SENN, F., 184  
 SESBOÛE, B., 379  
 SEVIN, J., 317  
 SHEPHERD, J., 56  
 SIMON, M., 207  
 SIMPSON, A. B., 161  
 SINCLAIR, C., 31  
 SIRE, J., 143, 147, 192  
 SISSON, R., 104  
 SKINNER, B., 230  
 SMITH, C., 37, 207, 253, 264, 342, 352  
 SMITH, H. W., 162  
 SMITH, J., 194  
 SMITH, R., 104  
 SMITH, T., 237  
 SNYDER, H., 248  
 SPENER, P. J., 124, 222  
 STOTT, J., 54, 58  
 STREMSDOERFER, G., 416, 420  
 STROMBECK, 87  
 SUENENS, MGR., 320  
 SUHARD, E., 15, 95, 328  
 TAMISIER, R., 95, 328  
 TARNAS, R., 171, 174, 180  
 TERESA, M., 320  
 TERNISIEN, X., 16  
 TESSIER, MGR., 416  
 THEOBALD, C., 66  
 THIBERGHIE, P., 305, 306  
 THOMAS, P., 296  
 THOMAS, W. H. G., 161  
 TIHON, P., 343  
 TINCQ, H., 172, 182, 322, 323  
 TOON, P., 126  
 TORREY, R. A., 160, 161  
 TRACY, D., 81  
 TREMEL, Y. B., 41  
 TREPOS, J.-Y., 173  
 TRITES, A., 90  
 TROTMAN, D., 230  
 TRUMBULL, C., 161  
 TUCKER, R., 162  
 VAN ENGEN, C., 244, 248  
 VAN GELDER, C., 194  
 VARAK, F., 222  
 VEILLEUX, A., 343  
 VEITH, K., 172, 178, 192  
 VERGOTE, A., 18, 140, 181  
 VERKUYL, 244  
 VINATIER, J., 95, 328  
 VOLF, M., 52, 53, 376  
 VOUGA, F., 62  
 WALSH, B., 177, 194  
 WALSH, J., 56  
 WEBER, M., 237, 238  
 WEBSTER, C., 55  
 WELLS, A., 51  
 WELLS, D., 150  
 WERNER, E., 308, 309, 311  
 WESLEY, J., 113  
 WEWEL, E., 376  
 WHITEMAN, D., 143  
 WIDMER, P., 240  
 WILLAIME, J.-P., 22, 29, 31, 50, 159, 173, 199  
 WINTER, R., 245  
 WITHERUP, R., 114  
 WOLINSKI, J., 379  
 WOLTERS, A., 145  
 YATES, T., 244  
 ZIMMERMANN, D., 309  
 ZINZENDORF, L., 124, 222  
 ZITNIK, M., 190  
 ZWINGLI, U., 124

