



Jean-Georges
Gantenbein

Mission en Europe

Une étude missiologique
pour le XXI^e siècle

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA 72

 **Aschendorff**
Verlag

STUDIA OECUMENICA FRIBURGENSIA
(= Neue Serie der ÖKUMENISCHEN BEIHEFTE)

Herausgegeben vom Institut für Ökumenische Studien
Freiburg Schweiz

Zum Einband:

Das Titelbild nimmt die Berufung der Söhne des Zebedäus in der Darstellung der Bernwardsäule (um 1020) im Hildesheimer Dom auf. Der Ausschnitt zeigt Jesus, der Jakobus und Johannes seine rechte Hand entgegenstreckt. In der Linken hält er das Buch als Zeichen für das Wort des Lebens, das er selbst ist. Die ährenförmige Gestalt des Buches wie des Gewandes Jesu unterstreicht die Einheit von Person und Botschaft. Aus dem Boot kommt Jesus die Hand des Jüngers entgegen. Wird sie nach dem Buchstaben greifen oder nach dem ‚lebendigen Wort‘? Daran entscheidet sich die Lebenskraft der Theologie, die Fruchtbarkeit unseres Einsatzes für die Gemeinschaft der Kirche.

Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig ...

Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.

2 Kor 3,6.16

Jean-Georges Gantenbein

Mission en Europe

Une étude missiologique pour le XXI^e siècle

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2016

Pour mes parents Hans et Rosmarie Gantenbein
et mes beaux-parents Karl et Doris Marz

Sauf mentions contraires, les citations bibliques sont extraites de la version
Nouvelle Bible Segond, Villiers-le-Bel, Société biblique française, 2002.

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz.

© 2016 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

www.aschendorff-buchverlag.de

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2016

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier ☺

ISBN 978-3-402-12009-5

ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-12010-1

TABLE DES MATIÈRES

Préface	XIII
---------------	------

CHAPITRE 1

Les critères méthodologiques	1
------------------------------	---

Introduction	1
Objectif de l'ouvrage	5
Perspective interculturelle et œcuménique	6
Définitions de base	7
Évangélisation et mission	7
« Mission », « mission », « missions »	9
Mission intérieure, mission extérieure	11
Missiologie	12
Missiologie pour la culture européenne	13
Approches méthodologiques	14
Sciences humaines et théologie	14
Théologie pratique	19
Sociologie des religions	24
Sciences de la mission	29
Notre approche	34

CHAPITRE 2

Le contexte « religieux » actuel	39
----------------------------------	----

Définitions des espaces	39
Définition de la « religion »	42
Évolution des religions pendant la période contemporaine	43
Avant la Révolution	43
Évolution au XIX ^e siècle	45
Évolution au XX ^e siècle	47
Le contexte religieux de la France	49
L'histoire religieuse contemporaine de 1945 à 1968	52
L'histoire religieuse contemporaine de 1970 à 2006	55
Les religions	59

Les croyances	66
Le contexte religieux du Royaume-Uni	68
L'histoire religieuse contemporaine depuis 1945	69
Les religions	72
Les croyances	76
Croire sans appartenir	78
Le contexte religieux de la Roumanie	80
L'histoire religieuse contemporaine de 1918 à 1945	81
L'histoire religieuse contemporaine de 1945 à 1989	84
L'histoire religieuse contemporaine de 1989 à 2005	87
Les religions	89
Les tendances actuelles	92
Le contexte religieux des <i>Nouveaux Länder</i> en Allemagne	95
L'histoire religieuse contemporaine de 1945 à 1989	96
L'histoire religieuse contemporaine de 1989 à 2003	100
Les religions et les croyances	103
Les causes de la sécularisation	107
Synthèse	109

CHAPITRE 3

Les caractéristiques contextuelles	115
La notion de contextualisation en missiologie	116
Présentation de trois missiologues qui ont travaillé le sujet	122
Les caractéristiques contextuelles des trois missiologues	124
La mission, un tabou à briser	124
L'ambivalence du terme	124
La politisation de l'évangélisation	125
Une pratique dénaturée	125
La naissance de la « mission intérieure »	126
L'émergence de la missiologie dans l'ecclésiologie	126
Une crise grave	126
La place de la missiologie parmi les disciplines théologiques	127
Le « religieux » dans l'espace privé	127
L'évangélisation dans l'actualité missionnaire	128
Une nouvelle langue à créer	128
L'impératif d'une nouvelle contextualisation	130
Des incohérences de la modernité	132
Une impossible incroyance	135

Des chrétiens du Sud en Occident	138
Autres caractéristiques contextuelles	140
La transcendance en sociologie des religions	141
La réalité sociale en sociologie des religions	146
Les personnes « sans religion » et les croyances parallèles	151
Les personnes « sans religion »	151
Les croyances parallèles	154
Une « théologie empirique »	157
L'empirie et la théologie	158
Quatre écoles de la « théologie empirique »	158
Enjeux	161
L'héritage de la christianisation	161
Les différentes expressions	162
L'état réel de la christianisation	164
L'héritage négatif de la christianisation	167
L'apport positif de la christianisation	171
Enjeux	172
Démographie et migration	174
L'islam en Europe	177
Les chiffres	177
Le taux de natalité	178
La difficulté de la comparaison	179
La pratique	179
Enjeux	180
Modèle ou exception ?	181
Un nouvel âge de la raison	185
Les limites de la raison	185
La nécessité de la transcendance	188
Une nouvelle relation entre « foi » et « raison »	190
Une nouvelle apologétique	191
Les « preuves » de Dieu	191
Blaise Pascal	192
Le pragmatisme philosophique	194
L'apport de l'anthropologie	195
Les opportunités offertes par la postmodernité	195
Le « style » approprié	197
La domination de l'esthétique et de l'éthique	197
La définition de l'esthétique	198
Sören A. Kierkegaard	199
Hans Urs von Balthasar	200

Hans Belting	201
L'espace virtuel	202
Conclusion	203

CHAPITRE 4

Les critères théologiques 207

Les critères théologiques des trois missiologues	207
Une théologie missionnaire	207
Une « décléricalisation » de la théologie	209
Une découverte de l'eschatologie	211
Une christologie historique	213
Une éthique sociale	214
Une spiritualité chrétienne	217
Une communauté vivante	218
Autres critères théologiques	220
Une sotériologie postmoderne	220
Pistes anthropologiques et éthiques	221
Contextualisation des différentes expressions de salut	228
L'obstacle principal, le péché	231
Un message exclusif dans un monde pluriel	234
Le pluralisme sous différents angles	235
Limites du pluralisme	236
Unicité, exclusivité, tolérance	236
Le dialogue interreligieux	237
L'unité de l'homme et le but englobant du salut	241
L'unité anthropologique de l'homme	242
Le but englobant du salut	243
Implications	245
L'esthétique et la parole	246
Une théologie de l'esthétique	246
Une théologie de la parole	250
La relation entre l'esthétique et la parole de Dieu	254
Le sacré et le saint	255
L'incompatibilité des deux concepts	255
Resacralisation et désacralisation	256
La religion dans l'espace privé et la resacralisation de l'homme ...	257
Les enjeux	259
La « religion » et la « foi »	260

Aspects positifs de la « religion »	260
Critique fondamentale de la « religion »	263
Conclusion	265
Des « réalités » immanentes et transcendantes	267
Une notion indispensable	267
Différentes définitions de la « réalité »	268
Des « réalités » théologiques	269
« Réalités » empiriques et théologiques	269
Enjeux	270
Conclusion	271
Les thèmes transversaux	271
Un regroupement des critères théologiques	274

CHAPITRE 5

Une théologie contextuelle pour l'Europe 279

Introduction	279
La contextualisation critique entre continuité et discontinuité	280
La contextualisation formelle et informelle	282
L'Europe comme espace de mission	283
Notre proposition	287
Une missiologie empirique et herméneutique	298
Une missiologie empirique	299
Le critère des conditions préalables	299
Le critère géographique et démographique	301
Le critère empirique	303
Une missiologie herméneutique	310
Le contenu	311
Un métarécit pacifique	313
Une missiologie esthétique-eschatologique de crise provisoire	314
Une missiologie esthétique	314
Une missiologie et une théologie esthétiques non-critiques	314
Une esthétique théologique	315
Une missiologie esthétique critique	316
Une herméneutique de l'Apocalypse	318
Une missiologie critique et ambivalente	320
Enjeux	321

Une missiologie éthique	322
Les champs éthiques de 1 Pierre	323
La « belle » conduite	323
La théologie de la mission de Pierre	324
Le drame de l'« étrangeté »	325
La consécration comme préalable de l'apologétique	326
Enjeux	326
Une missiologie ecclésiologique	327
Une éthique esthétique	327
Une ecclésiologie « anonyme »	328
Une ecclésiologie esthétique	329
Le modèle biblique « sel et lumière »	329
1 Pierre et Matthieu 5	330
Une mission universelle non-verbale	330
Une missiologie de la parole de Dieu critique et permanente	333
Une missiologie sotériologique	333
La parole de Dieu	333
L'ecclésiologie	335
La sotériologie	337
La christologie	340
Enjeux	340
Une missiologie de l'éthique sociale	343
Dépassements de l'ordre philosophique et théologique	344
Le fondement de l'éthique sociale	345
La dichotomie public-privé et la « religion » en Europe	346
Le règne de Dieu immanent et présent	347
Une missiologie de l'espérance	348
Le désespoir larvé	348
Une nouvelle espérance	350
La portée sotériologique pour l'espérance	351
Une missiologie pneumatologique souple et dynamique	353
La dynamique missionnaire	353
Un modèle statique ou dynamique ?	353
Le carrefour des deux lignes missiologiques	353
Le fondement pneumatologique	354
Le rôle missionnaire du Saint-Esprit	355
La pneumatologie johannique	355
La création de l'espace missionnaire	357

L'Esprit et la mission	358
Le choix du modèle biblique	358
Survol des Actes	358
L'architecture du livre	359
Les enjeux	360
La fin ouverte des Actes	360
La dichotomie public-privé et l'Esprit	361
Les obstacles d'hier et d'aujourd'hui	361
Une herméneutique des signes de l'Esprit	363
 CHAPITRE 6 Conclusion et prospective	
Thèmes majeurs de notre modèle missiologique	367
L'évolution de notre compréhension de la contextualisation	368
La place de l'Église dans notre modèle	369
Exigences minimales envers une ecclésiologie européenne	370
L'avenir du christianisme en Europe	372
Enjeux contextuels pour les Églises	373
 ANNEXE A Les dichotomies « sacré – profane » et « le Dieu saint – sanctification »	
	377
 ANNEXE B La « religion », Yahvé et les dieux	
	383
Le terme et la définition	383
La « religion » dans les Écritures	384
Yahvé et les dieux	385
 POSTFACE	
	389
Bibliographie	393
Index des références bibliques	416
Liste des figures	419

PRÉFACE

« Can the West be Converted? » demandait déjà Lesslie Newbigin en 1987. Cette interrogation, reliée à la tâche et au devoir d'une missiologie pour le contexte occidental, n'a perdu ni de son acuité, ni de son actualité.

Ma publication est une version revue, condensée et adaptée au public francophone d'une thèse intitulée *Mission en Europe. Une étude socio-missilogique pour le XXI^e siècle*, soutenue à l'Université de Strasbourg en 2010.

Cette étude se donne comme objectif de définir les critères indispensables à une missiologie pour le contexte européen. Il s'agit d'un travail interdisciplinaire à la fois théologique (plus précisément de contextualisation en science des missions) et sociologique (en se fondant sur des études de sociologie des religions existantes). Il embrasse la littérature franco-, germano- et anglophone.

J'établis une corrélation entre les caractéristiques culturelles-religieuses de l'Europe contemporaine et des affirmations théologiques correspondantes, entre les critères contextuels et les critères théologiques. C'est ainsi que je développe une méthode de contextualisation critique de discontinuité relative en lien avec les modèles de Jean-François Zorn et de Paul Hiebert. Le produit de cette recherche est un nouveau modèle idéal-typique de la contextualisation et une réflexion sur les implications théologiques majeures de ce modèle. Cette approche d'une théologie contextuelle pour l'Europe est l'une des rares contributions scientifiques à ce sujet.

Cet essai ouvre de nombreux champs de recherches sur une question vitale pour les Églises européennes. Il est bâti sur des travaux préliminaires de Lesslie Newbigin, David Bosch et Friedemann Walldorf qui ont circonscrit les enjeux. Je souhaite que cet ouvrage puisse susciter des réflexions et des discussions sur l'évangélisation en Europe parmi les chrétiens, le clergé, mais aussi parmi les théologiens et missiologues d'Europe et d'ailleurs.

Je remercie Ella Laxenaire et Yasmina Kouroughli pour la correction des textes, Bernard Huck et Hannes Wiher pour la relecture et les éditions Aschen-dorff pour la publication de cette contribution missiologique. Madame le professeur Barbara Hallensleben a bien voulu intégrer ma contribution dans la série *Studia Oecumenica Friburgensia* de l'Institut des études œcuméniques, institut de la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg en Suisse. Qu'elle en soit remerciée.

Je remercie Messieurs Hans Jörg Hauser (ancien Président de Chrischona International), Walter Hunziker et George Fries (directeur de l'entreprise ISO à Menziken, Suisse), ainsi que le Conseil de l'Université de Fribourg en Suisse de leur participation aux frais d'impression.

Cette publication marque le début d'une collaboration unique en Suisse entre la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg et le Séminaire Théologique St. Chrischona à Bettingen près de Bâle. C'est ainsi que le cercle se referme : une étude à visée œcuménique est publiée dans un organe de la recherche œcuménique sur fond d'une collaboration œcuménique.

Mulhouse, Pâques 2016

Jean-Georges Gantenbein

CHAPITRE 1

Les critères méthodologiques

Introduction

« À quoi ressemblera donc la contextualisation de l'Évangile en Occident et qu'impliquera-t-elle ? J'avoue ne pas le savoir vraiment. Cela rend d'autant plus nécessaire et urgent d'y réfléchir »¹. Cette citation du célèbre missiologue David J. Bosch est son testament informel, légué aux missiologues de la génération suivante. Son exposé *Croire en l'avenir. Vers une missiologie de la culture occidentale*, a été son dernier ouvrage publié. Bosch a vu dans le développement d'une missiologie pour le monde occidental une priorité pour la missiologie de son temps. Sa mort subite en 1992 ne lui a pas laissé le temps d'accomplir cette tâche. Mais son projet n'a pas perdu son actualité. Il n'y a pas de nouvelles approches missiologiques pour le contexte occidental dans sa globalité qui ont émergé depuis².

La contextualisation ou l'inculturation³ sont des notions missiologiques consciemment appliquées dans tous les continents hormis la sphère occidentale. Les théologies contextuelles sont légion aujourd'hui ; on ne saurait plus les compter depuis leur apparition en 1970⁴. Ces théologies particulières intéressent les théologiens occidentaux. Elles sont même lues avec une certaine fascination. Mais de là à s'engager dans l'élaboration d'une théologie contex-

1 David J. BOSCH, « Croire en l'avenir. Vers une missiologie de la culture occidentale », *Lettre interéglises du Centre de Recherche Théologique Missionnaire*, vol. 2, n° 69-70, 1995-2, p. 43.

2 Cf. Marc SPINDLER, « Occident, terre de mission », *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLÉ, 2001, p. 237-240.

3 Nous expliquerons ces termes au chap. 3, dans la section « La notion de contextualisation en missiologie ».

4 Bruno CHENU, « Théologies contextuelles », *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, p. 340-343. Cf. les ouvrages d'introduction suivants : Klauspeter BLASER, *La Théologie au XX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995 ; Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1992 ; Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des Tiers mondes*, Paris, Centurion, 1987.

tuelle occidentale, c'est une autre question⁵. Nous ne nions pas l'existence de quelques études pour certains contextes occidentaux, mais elles sont trop peu nombreuses⁶.

Qu'est-ce qui explique cette absence ? Nous avons exposé les raisons de ce déficit dans une étude précédente⁷. Nous les énumérons ici brièvement : le terme « mission », le contenu de la mission et la missiologie ont été consciemment ou inconsciemment écartés des discours ecclésiaux, théologiques et universitaires ; la distinction nette entre la théologie et la missiologie dans le contexte occidental a fait que les théologiens oublient facilement l'origine missionnaire des écrits néotestamentaires ; la théologie a perdu par la suite son caractère missionnaire éminent ; la marginalisation de la missiologie dans le paysage universitaire théologique n'a pas permis la construction d'une compétence missiologique chez les théologiens ; ces derniers connaissent rarement l'outil de la contextualisation.

Bruno Chenu a rappelé que les théologies contextuelles sont nées dans un climat de revendication contre la théologie « occidentale »⁸. Cette tension idéologique n'a pas favorisé l'émergence de théologies contextuelles formelles en Occident bien que les acteurs dans les Églises aient toujours eu une certaine pratique « contextuelle » plus ou moins consciente qu'ils n'ont pas forcément assimilée à de la missiologie. Les théologies non occidentales ne se construisent pas « par le haut », mais « par le bas », c'est-à-dire en ayant une préoccupation contextuelle et se formulant en langage profane. Ces théologies du « génitif » se définissent plutôt comme missiologiques. Elles sont donc des théologies en mouvement. On passe du *théo* à la *missio* pour aboutir à des « théo-missio-

5 La théologie féministe est une exception parce qu'elle est née en Occident. Cf. l'ouvrage français d'Elisabeth PARMENTIER, *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*, coll. Lieux théologiques, n° 32, Genève, Labor et Fides, 1998.

6 Cf. p. ex. : Jan VAN RAALTE, « Western Europe – The Netherlands : Emancipation and Pluralization », in *Missiology, An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity*, sous dir. F.J. VERSTRAELEN, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 31–48 ; Richard BLIESE, « Mission in North America », in *Leitfaden ökumenischer Missionstheologie*, sous dir. Christoph DAHLING-SANDER *et al.*, Gütersloh, Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 519–531 ; Dietrich WERNER, « Mission in Deutschland », in *Leitfaden ökumenischer Missionstheologie*, p. 545–561.

7 Hansjörg GANTENBEIN, « «La France, pays de mission ?», la définition de la mission et les critères d'une missiologie de la culture occidentale », mémoire de Master soutenu à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université Marc Bloch, Strasbourg, le 22 mai 2006, p. 81–89, 98–100.

8 Bruno CHENU, « Théologies contextuelles », p. 340.

logies ». Tous ces facteurs se situent historiquement dans la période moderne et contemporaine. Il y a certainement encore d'autres raisons sous-jacentes qui, dans l'histoire du christianisme, ont posé les jalons d'une conception de la théologie abstraite, spéculative (dans la ligne aristotélicienne et thomiste), se servant d'un vocabulaire religieux et ontologique, peu informée par les demandes pastorales. Or, par exemple pour Martin Luther, la théologie devait être existentielle, donc pratique⁹. Par contre, la tradition spéculative de la théologie occidentale était mal armée pour rencontrer les philosophies des Lumières. La sécularisation « l'enferma » dans une tour d'ivoire spéculative et la disqualifia pour penser la réalité. C'est une conséquence de la fameuse séparation de la « foi » et de la « raison » du temps des Lumières.

Trois missiologues ont néanmoins préparé le terrain en vue d'une missiologie pour le contexte occidental : Lesslie Newbigin dans la deuxième moitié des années 1980, David J. Bosch au début des années 1990 et Friedemann Walldorf au début du nouveau millénaire¹⁰. Tous les trois ont reconnu l'urgence de cette entreprise, mais leurs réflexions n'ont pas dépassé le stade préparatoire. Leurs propositions restent sommaires. Elles ne franchissent pas le cap des cinquante pages dans leurs principaux ouvrages respectifs. Walldorf nous livre la contribution la plus récente. Son étude est une analyse des déclarations des Églises (*l'Église catholique romaine*, la *Conférence des Églises européennes* et le *Comité européen du Mouvement de Lausanne*) concernant leurs théologies de la mission. Son choix est légitime, mais il ne permet pas une approche plus originale, c'est-à-dire une corrélation entre l'exégèse biblique et le contexte religieux européen¹¹. C'est précisément cette dernière approche que nous adoptons comme méthode de travail dans notre étude.

9 « *Vera theologia practica est* ». Martin LUTHER, *Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe-Tischreden)* 1, n° 153 (dorénavant abrégé WA).

10 Lesslie NEWBIGIN, « L'Occident peut-il se convertir ? », *Perspectives missionnaires* n° 29, 1995, p. 7-26 ; idem, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, coll. WCC Mission Series n° 6, Genève/Grand Rapids, WCC/Eerdmans, 1986 ; BOSCH, « Croire en l'avenir » ; Friedemann WALLDORF, *Die Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext*, coll. Systematisch-theologische Monografien, n° 8, Giessen/Bâle, Brunnen, 2002. Nous présentons l'œuvre intégrale des trois missiologues au chap. 3, dans la section « Présentation des trois missiologues qui ont travaillé le sujet ».

11 Ian Rutter choisit la même méthode que Walldorf, mais élargit son analyse à toutes les déclarations d'Églises en matière de mission et d'évangélisation au-delà du contexte européen : Ian RUTTER, « Une analyse des fondements théologiques des déclarations récentes du Conseil œcuménique des Églises, de l'Église catholique romaine et du

Élaborer une missiologie du contexte occidental n'a pas été seulement la préoccupation des trois missiologues cités. Il y eut une autre initiative, assez prometteuse. Wilbert R. Shenk, missiologue mennonite américain, a été à l'origine de la fondation d'un groupe de travail œcuménique appelé « Missiologie de la culture occidentale ». Il a convoqué une vingtaine de spécialistes, missiologues et théologiens, en vue d'un travail interdisciplinaire. Le groupe fut lancé en janvier 1992 à Paris. David J. Bosch fut chargé du rapport initial qui devait faire le point sur la recherche dans ce champ d'investigation. Ce rapport a été publié plus tard, nous l'avons cité au début de notre étude. Face au défi d'une telle entreprise, les membres du groupe de recherche décidèrent de travailler en sept sous-groupes : l'art, l'ecclésiologie, l'épistémologie, les structures et les systèmes sociaux, l'histoire, l'individu, la santé et la guérison. Chacun des sous-groupes organisa ses propres recherches et ses colloques. Le projet s'arrêta malheureusement en 1997 suite à des problèmes matériels, avant même que le travail ait été mené à son terme. Une dernière grande consultation s'est tenue en septembre 1997 à Marriotsville aux États-Unis avant la dissolution du groupe. Aucune autre initiative œcuménique de ce genre pour le contexte européen n'a pris le relais depuis¹².

mouvement évangélique à propos de la mission et de l'évangélisation », thèse de doctorat soutenue à la Faculté de Théologie protestante de l'Université Marc Bloch, Strasbourg, en sept. 2004. Il est regrettable que Rutter n'ait pas consulté le livre de Walldorf.

- 12 Nous ne connaissons à ce jour que trois publications issues des groupes de travail « épistémologie » et « histoire » outre l'ouvrage de BOSCH, « Croire en l'avenir » déjà cité, à savoir : J. A. KIRK & K. J. VANHOOZER (sous dir.), *To Stake a Claim. Mission and the Western Crisis of Knowledge*, Maryknoll, Orbis, 1999 ; Alan KREIDER (sous dir.), *The Origins of Christendom in the West*, Edinburgh/New York, T&T Clark, 2001 ; Hugh McLEOD & Werner USTORF, *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. A. NEELY & Wilbert R. SHENK ont édité une série de 26 petits livrets dans la ligne de la préoccupation du groupe de recherche « Missiologie de la culture occidentale » de 1995 à 2000. Cette série s'appelle *Christian Mission and Modern Culture*, éditée par Trinity Press International à Harrisburg (États-Unis). Un certain nombre d'exposés et de rapports sont accessibles aux archives privées de deux anciens membres français du groupe de recherche, Edith Bernard et Neal Blough ainsi que nous-mêmes. Pour l'histoire de ce groupe de travail nous renvoyons aux préfaces des quatre ouvrages ainsi qu'à l'article d'Alex GILLET, « Vers une missiologie de la culture occidentale », *Église et Mission* n° 271, sept. 1993, p. 37–44. Outre-Atlantique la réflexion a connu une suite dans l'initiative intitulée « Gospel and Our Culture Network » publiée dans la collection « The Gospel and Our Culture Series » des éditions Eerdmans à Grand Rapids (États-Unis), à ne pas confondre avec un projet de recherche britannique antérieur, le « Gospel and Our Culture Program ».

Objectif de l'ouvrage

Nous nous sommes donné comme objectif l'élaboration d'une missiologie générale pour la culture européenne. Nous souhaitons pallier le manque d'un travail général sur le sujet, carence décrite plus haut. Nous sommes conscients du risque encouru par une telle entreprise. La notion même de contextualisation renvoie au particularisme, tandis que la dynamique déclenchée par la mission néotestamentaire tend vers l'universalisme. En généralisant, nous risquons de créer une tension allant à l'encontre du but d'une missiologie contextuelle, qui met elle-même une situation bien précise en avant. Cette méthode contient donc un écueil considérable. Vouloir généraliser les différents contextes religieux européens signifierait les atténuer, jusqu'à obtenir un résultat de recherche pâle et sans profil. L'objectif poursuivi de cet ouvrage serait par là même anéanti, pourquoi alors le maintenir ?

Il y a cependant plusieurs avantages, au-delà de la tension inhérente normale entre le texte (l'Écriture) et le contexte (culturel) que comporte chaque étude contextuelle, fût-elle de caractère général ou spécifique :

1) Un survol général suit une autre logique pédagogique. Les observations communes sont un point de départ pour conduire ensuite le chercheur vers les particularités de chaque contexte.

2) Les caractéristiques culturelles qui se ressemblent dans les différents contextes observés, permettent des hypothèses communes à l'ensemble du phénomène en Europe. Nous pourrions dresser un tableau du contexte culturel général tout en maintenant une différenciation selon les lieux précis.

3) La recherche dans une petite entité culturelle limite tout de suite le nombre de chercheurs intéressés. Il faut se demander si un tel effort scientifique peut se justifier pour chaque cas, même s'il peut stimuler d'autres études s'occupant d'explorations similaires. C'est pour ces raisons que nous maintenons notre méthode tout en souhaitant l'élaboration de théologies contextuelles plus régionales et locales en Europe. Notre choix est donc motivé par une priorité. Notre étude ne peut pas englober toute l'ère culturelle occidentale. Nous nous limitons aux pays européens¹³. Nous intégrerons les données bibliographiques pour notre recherche jusqu'en 2007.

13 Une délimitation et une définition plus précise des termes « Occident » et « Europe » seront présentées au chap. 2, dans la section « Définition des espaces ».

Perspective interculturelle et œcuménique

Notre étude promet une approche interculturelle. Quatre pays qui représentent chacun un espace « religieux » plus large seront analysés. La mise en commun des résultats permettra de dessiner les contours des phénomènes « religieux » en Europe dans le chapitre deux. Nous compléterons cette analyse au chapitre suivant avec des caractéristiques culturelles et des critères contextuels d'une missiologie pour l'Europe.

Nous travaillons notre sujet dans une perspective qui pourrait être appelée « œcuménique »¹⁴, et cela dans les trois significations suivantes :

1) La base épistémologique de notre ouvrage est telle que nous ne nous attachons pas à un quelconque point de vue confessionnel sans le faire passer par une critique théologique. L'objectivité absolue n'étant pas possible, nous recherchons néanmoins à nous rapprocher au plus près de l'enseignement scripturaire. La première signification que nous donnons au terme « œcuménique » est une exigence d'honnêteté intellectuelle et de vérité théologique, une primauté des Écritures sur les documents confessionnels.

2) Le deuxième sens que nous donnons au terme « œcuménisme » concerne sa circonscription géographique, l'*oikoumenê* en tant qu'espace géographique de la catholicité de l'Église universelle. Cet espace est cependant limité au continent européen dans notre travail.

3) La troisième signification que nous donnons à ce terme concerne la visée de cet ouvrage. Nous nous adressons à toutes les Églises locales, régionales et nationales dans leurs habits historiques, à savoir les différentes confessions et dénominations chrétiennes en Europe sans construire une missiologie confessionnelle explicite. Nous n'avons pas besoin d'évoquer ici la relation étroite entre le mouvement missionnaire et le mouvement œcuménique contemporain.

14 Jean BAUBÉROT & Jean-Louis LEUBA, « Oecuménisme », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1085–1104.

Définitions de base

Évangélisation et mission

Nous devons séparer l'emploi courant des termes « évangélisation » et « mission »¹⁵ de leur notion originelle néotestamentaire. Ces expressions sont apparues lors de périodes différentes, faisant émerger des sens divergents, ce qui a favorisé la distinction des deux notions et de leurs applications respectives. Le schéma suivant s'est dégagé ainsi : la mission correspondrait à la première proclamation de l'Évangile à des personnes qui ne l'ont jamais entendu et l'évangélisation à son annonce auprès de populations (occidentales) déjà christianisées. Toutefois, cette distinction ne résiste pas à l'analyse exégétique.

1) Le terme « *évangélisation* » est issu de l'expression grecque *euangelizô*, « évangéliser ». Il s'agit de l'annonce de l'Évangile, c'est-à-dire la narration du récit de la vie, de la passion, de la mort, de la résurrection et de la gloire du Fils de Dieu. L'Évangile est ici à comprendre dans le sens absolu, donc la « Bonne Nouvelle » (*euangelion*). Ce contenu correspond aussi aux titres des quatre « contenants », les Évangiles. Marc introduit son Évangile par cette expression programmatique (Mc 1.1). Jésus de Nazareth l'avait choisie pour l'inauguration de son ministère public en la liant étroitement à l'autre notion fondamentale de la théologie biblique, le règne de Dieu. L'Évangile crée la base, et, par l'agir de Dieu, la possibilité d'un véritable changement de vie, la conversion (Mc 1.15). « L'Évangile annoncé aux pauvres » (És 61.1) fait partie du langage identitaire du Messie dans son lieu d'origine (Lc 4.18) et face aux questions de celui qui le précédait (Lc 7.22). L'étendue universelle de l'Évangile trouve son sommet lorsque le maître envoie lui-même ses disciples avant de rejoindre son père, dépassant ainsi définitivement les premiers destinataires de son message (Mc 16.15). Les Actes des Apôtres et Paul emploient le terme de « Bonne Nouvelle » à de

15 David J. BOSCH, « Evangelisation, Evangelisierung », *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, p. 102–105 ; Jacques NICOLE, « Évangélisation », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 552 ; Klauspeter BLASER, « Mission », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 977–992 ; Jean-François ZORN, « Mission et évangélisation », in *Introduction à la Théologie Pratique*, sous dir. Bernard KAEMPF, Strasbourg, PUS, 1997, p. 315–338 ; Jean COMBY, « Évangélisation », *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, p. 125–129 ; Jean-Claude GIRONDIN, « Évangélisation (Théologie et déontologie) », *Dictionnaire de théologie pratique*, p. 332–344 ; Jean-François ZORN, « Entreprendre la mission et l'évangélisation », in *Précis de théologie pratique*, coll. Théologies pratiques, sous dir. Gilles ROUTHIER & Marcel VIAU, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2004, p. 253–272.

multiples reprises, preuve que la notion est déjà définitivement assimilée à la personne et au message de Jésus-Christ.

2) Le terme « *mission* » n'a pas d'équivalent direct en hébreu et en grec. Le mot *apostolê* se rapproche le plus de cette expression, un nom qui désigne le ministère d'apôtre dans le Nouveau Testament (Ac 1.25). Les verbes *pempô* et *apostellô* peuvent être employés dans un sens spécifiquement religieux, à savoir l'envoi de Jésus-Christ par son père et l'envoi des disciples par Jésus. Jésus lui-même se savait envoyé aux brebis perdues d'Israël (Mt 15.24). Son ministère revêtait un caractère missionnaire éminent en vue du rassemblement eschatologique du peuple de Dieu. Ce rassemblement était déjà visible pendant le ministère de Jésus sur terre, préfiguré par l'appel des douze apôtres, leur nouvelle vocation comme pêcheurs d'hommes (Mc 1.17), la « délégation » missionnaire par leur maître et leur équipement avec l'autorité de Jésus (Mt 10.1-42). Le testament du ressuscité pérennise cette mission « provisoire » des disciples par la promesse du Saint-Esprit et par l'élargissement de cette tâche à tous les disciples de Jésus de Nazareth, au-delà des « Douze » historiques. Les Actes des Apôtres sont la source la plus importante quant aux débuts de la mission apostolique. Les Épîtres sont en grande partie le témoignage direct ou indirect d'une activité missionnaire intense.

3) La « *mission* » et l'« *évangélisation* » forment ensemble une notion fondamentale du Nouveau Testament. Il n'est pas légitime de les séparer parce qu'elles désignent une seule réalité, l'extension du règne de Dieu sous l'impulsion du Saint-Esprit et la collaboration des agents humains à cet envoi. Nous dirions alors que l'évangélisation recouvre plutôt le contenu, la communication du message de la Bonne Nouvelle, tandis que la mission définit plutôt le caractère dynamique d'une notion théologique commune : Dieu se met « en mouvement » pour sauver l'humanité. Alors que l'évangélisation est une activité de l'Église, la mission décrit une notion qui dépasse le cadre même de l'Église et qui trouve son origine en la personne de Dieu lui-même. L'emploi synonyme des deux termes dans la littérature théologique¹⁶ et les documents des Églises se justifierait, si leurs auteurs faisaient référence à cette notion biblique commune et fondamentale.

4) Il nous faut présenter une *définition de travail de la mission* pour cet ouvrage. Elle est indispensable à cause de la diversité des propositions existantes et des difficultés d'entente entre elles. Il faut savoir sur quel fondement ce travail

16 Cf. p. ex. l'article suivant qui réunit les deux termes : Fritz LIENHARD, « Mission/Evangélisation », *Dictionnaire critique de théologie*, 1^{re} éd. « Quadrige », p. 744-747.

est bâti¹⁷. L'aspect temporel de la mission désigne le *chronos* entre l'élévation du Christ ressuscité et son retour en gloire (Ac 1.6–11). La mission est à la fois signe présent du règne de Dieu en devenir et prémisses de sa future royauté accomplie. Ce règne croît d'une manière visible ou invisible par l'annonce du Christ en paroles et en actes, tel qu'il est révélé dans l'Évangile, sous l'impulsion du Saint-Esprit. La proclamation de la « Bonne Nouvelle » pénètre les différents lieux de vie des hommes, là où ce message libérateur n'est pas encore connu, afin que l'homme soit mis en face du Dieu vivant et vrai, sa seigneurie et son oeuvre de salut. L'homme, illuminé par le Saint-Esprit, pourra saisir le don gratuit de l'Évangile lors de ce *kairos*. Il confirmera son expérience de conversion¹⁸ par l'obéissance de la foi (Rm 1.5 ; 15.18), visible dans l'identification au Christ par le baptême. La mission dépasse l'objectif de la conversion individuelle parce que Dieu rassemble les siens autour de sa parole dans des communautés locales, les Églises. L'Église est le lieu d'édification des croyants. Là, les membres du corps de Christ seront équipés. Ensuite, ils peuvent influencer leurs contextes de vie et prendre une pleine responsabilité pour l'évangélisation dans une perspective mondiale. L'Église est d'abord un but de la mission. Mais dès que la nouvelle communauté est née, elle se transforme en un outil et une base d'envoi. Elle ne mène pas une existence propre. En conclusion, la mission est un mouvement de Dieu vers les hommes. Elle a son origine en la personne de Dieu lui-même et sa volonté salvatrice universelle. Ce mouvement arrache le Fils à la gloire de Dieu. Obéissant à la « mission » divine, il accomplit le salut du monde à la croix de Golgotha. Dans le sillage du Christ se dégagent des missionnaires humains qui ne sauraient jamais dépasser leur maître parce qu'ils se savent pleinement dépendants de lui¹⁹.

« Mission », « mission », « missions »

Nous distinguons dans notre ouvrage les quatre notions de « Mission », « *missio Dei* », « mission » et « missions ». Cette énumération suit une logique qui part

17 Il est significatif que même dans le *Dictionnaire œcuménique de missiologie* ne figure pas une définition de la mission, mais seulement un article sur la *missio Dei*. C'est dire la difficulté de la tâche.

18 Helmut BURKHARDT, *Christ werden. Bekehrung und Wiedergeburt, Anfang des christlichen Lebens*, coll. TVG : Orientierung, Giessen/Bâle, Brunnen, 1999.

19 Cf. « Mission : une définition provisoire », dans David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Genève/Paris, Haho/Labor et Fides/Karthala, 1995, p. 20–23.

de l'expression la plus englobante et va vers le terme le plus particulier. Elle part de la source de la mission, Dieu, pour aboutir à l'activité humaine.

La formule « *missio Dei* », adoptée depuis les années 1950 par la réflexion missiologique²⁰, expose que Dieu est à l'origine de la mission. Il est en ce sens le sujet de la mission. C'est lui seul qui l'a conçue pour établir son règne. Dieu est celui qui envoie en mission. Cette découverte impliqua dès lors un changement fondamental de la compréhension de la mission. Elle sera désormais ancrée au Dieu trinitaire²¹.

Avant la réunion du *Conseil international des missions* (CIM) à Willingen (1952), la *missio Dei* signifiait l'envoi de Jésus-Christ par le Père et l'envoi du Saint-Esprit par le Père et le Fils (« Mission »). L'envoi des disciples dans le monde par les trois personnes de la trinité fut une adjonction à cette définition après Willingen. Depuis cette conférence, l'envoi du Fils, du Saint-Esprit et de l'Église constitue la nouvelle définition au sens large de la *missio Dei*.

Dans cet ouvrage par contre, nous nommons « mission » uniquement l'envoi de l'Église au sens englobant du terme et en vue de sa vocation générale. Notre définition de la « mission » correspond donc à la *missio Ecclesiae*.

Nous séparons ainsi la *missio Dei* (dans le sens large depuis Willingen) en deux mouvements issus du même Dieu « missionnaire » pour bien mettre en relief la différence qualitative entre la « Mission » du Fils et du Saint-Esprit et la « mission » de l'Église. L'Église participe à l'annonce salvatrice de Dieu, mais elle n'est pas le sujet, l'origine et l'objet absolu de la mission. Elle est porteuse du message évangélique, un moyen entre les mains du Dieu « missionnaire ». Les conceptions ecclésiocentriques doivent céder la place à un fondement théocentrique de la mission²².

Le dernier terme « missions » représente toutes les activités missionnaires des Églises, les *missiones Ecclesiae*, l'entreprise humaine et historique de la mission. En guise de conclusion nous présentons les différentes notions utilisées dans notre ouvrage par le schéma suivant :

20 *Ibid.*, p. 525–530 ; ZORN, « Mission (*Missio Dei*) », p. 216–218.

21 Cf. la doctrine de la trinité économique.

22 La notion de la *missio Dei* fut un réajustement théocentrique nécessaire face aux prétentions humaines d'une théologie de la mission ecclésiocentrique. Il faudrait aujourd'hui mettre davantage l'accent sur la *missio Christi*, pour ne pas omettre l'assise christologique de la Mission.

<i>Contenu théologique</i>	<i>Nomenclature théologique et missiologique</i>	<i>Nomenclature de cet ouvrage</i>
L'envoi du Fils et de l'Esprit	<i>missio Dei</i> au sens étroit avant 1952	« Mission »
L'envoi du Fils, de l'Esprit et de l'Église	<i>missio Dei</i> au sens large depuis 1952	« <i>missio Dei</i> »
L'envoi de l'Église	<i>missio Ecclesiae</i>	« mission »
Activités missionnaires de l'Église	<i>missiones Ecclesiae</i>	« missions »

Figure n°1 : Nomenclature « mission »

Mission intérieure, mission extérieure

La distinction historique entre mission et évangélisation apparue au XIX^e siècle, réfutée plus haut, trouve son corollaire dans le binôme « mission intérieure/mission extérieure », des expressions usuelles suite à la naissance de la « mission intérieure ». Cette dernière fut fondée sur le plan institutionnel en 1848 par le pasteur Wichern en Allemagne avec comme objectif la rechristianisation de la population de l'époque. La notion englobante de mission subit donc une autre séparation entre « mission extérieure », destinée aux « païens » lointains et la « mission intérieure », un mouvement d'évangélisation parmi les peuples européens déjà christianisés dans le passé. La mission intérieure peut apparaître dans le contexte francophone sous d'autres appellations comme « société évangélique », « mission populaire » et « mission urbaine »²³. Cette évolution historique de la deuxième partie du XIX^e siècle marque un glissement de sens du binôme mission/évangélisation vers le couple « mission extérieure/mission intérieure ». Mais les deux distinctions ne sont plus satisfaisantes aujourd'hui

23 Fritz LIENHARD & François SCHLEMMER, « Mission intérieure », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 993 ; Jean-Paul MORLEY, « Mission populaire évangélique », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 993–994 ; Laurent GAMBARTO, « Wichern, Johann Hinrich (1808–1881) », *Encyclopédie du protestantisme*, p. 1665–166 ; ZORN, « Mission et évangélisation », p. 316–319 ; Sébastien FATH, « Christianisation et déchristianisation », *Dictionnaire oecuménique de missiologie*, p. 46–50 ; Marc SPINDLER, « Missions populaires », *Dictionnaire oecuménique de missiologie*, p. 219–223.

à cause de l'interchangeabilité des termes intervenue entre-temps et assumée. Nous suivons donc cette mutation et nous parlerons uniquement de mission et d'évangélisation en abandonnant définitivement l'association spatiale liée à ces termes.

Missiologie

La discipline théologique des « sciences de la mission » est née de la pratique de la mission chrétienne au XIX^e siècle²⁴. Les fondateurs de cette discipline voulaient soumettre le fait missionnaire à une analyse théologique critique. Leurs efforts aboutirent à la création d'une première chaire de missiologie à la faculté protestante de Halle (Allemagne) en 1908²⁵. Gustav Warneck fut le premier à occuper cette chaire et devint ainsi le père de la missiologie moderne²⁶. La discipline a depuis dépassé le stade d'une science d'application exclusive de la mission. Mais elle n'a que rarement trouvé une place émanicipée au sein du « canon » disciplinaire classique de la théologie. On l'a classée dans la théologie pratique, ou on l'a intégrée dans les autres disciplines, ou encore on l'a complètement écartée de l'enseignement théologique²⁷. La missiologie se comprend comme réflexion scientifique de la mission (chrétienne). Elle fait appel aux autres disciplines théologiques comme l'exégèse biblique et la théologie systématique (la théologie de la mission), tout comme l'histoire des Églises (l'histoire des missions) et la théologie pratique. Elle étudie son objet à partir des perspectives théologiques, historiques et empiriques. Elle se donne des méthodes descriptives et prescriptives, déductives et inductives. Elle entretient des rapports étroits avec les sciences des religions, la sociologie des religions, l'anthropologie et l'ethnologie.

24 Klauspeter BLASER, « Missiologie », *Dictionnaire oecuménique de missiologie*, p. 213–216 ; Jean-François ZORN, *La missiologie. Emergence d'une discipline théologique*, coll. Actes et recherches, Genève, Labor et Fides, 2004.

25 Warneck enseignait la missiologie depuis 1896 dans cette faculté, mais la chaire ne fut créée qu'en 1908.

26 Marc Spindler, « Aux origines de la missiologie : Gustav Warneck », *Perspectives missionnaires* vol. 2, n° 34, 1997, p. 23–33.

27 Cf. les trois modèles de l'enseignement de la missiologie dans BOSCH, *Dynamique*, p. 654–658.

Missiologie pour la culture européenne

Nous nous donnons comme tâche la construction d'une missiologie « pour » la culture européenne. Mais on pourrait aussi formuler une missiologie « de » la culture européenne. La différence paraît insignifiante, mais il faut la clarifier néanmoins²⁸.

Une missiologie « de » la culture européenne suggère un modèle ayant pour objectif la rechristianisation. Cette option existe, mais nous devons vérifier sa légitimité théologique et sa pertinence missiologique pour le contexte de la modernité tardive. Ce modèle de contextualisation accordera une importance particulière au pôle « culture » par rapport au pôle « Évangile ». Nous pourrions le rapprocher de certaines théologies catholiques romaines : une théologie de la rédemption ou de l'assomption de la culture. Ces modèles préconisent une présence et une activité du Saint-Esprit avant même la proclamation de l'Évangile dans une culture. Ils sous entendent aussi une religion et son histoire particulière, ce qui augmente automatiquement la valeur théologique intrinsèque de ces trois dernières données. Une missiologie de la culture européenne peut être rapprochée du modèle d'inculturation en missiologie, un mode de travail qui produit des types de théologies similaires à celles évoquées à l'instant, des théologies d'accomplissement ou de participation se fondant sur la doctrine néotestamentaire de l'incarnation du Fils de Dieu parmi les hommes. La culture particulière, cible initiale des efforts missionnaires, se transforme ainsi, du moins en partie, en sujet de la mission.

Une missiologie « pour » la culture européenne aura l'avantage d'une plus grande distance entre l'« Évangile » et la « culture ». Elle maintient la priorité des Écritures sur le contexte²⁹ pour entretenir une relation plutôt conflictuelle et prophétique que consensuelle entre le contexte et la révélation divine. C'est ainsi que nous comprenons la notion de contextualisation. Notre choix sous-entend plusieurs postulats qu'il faudra vérifier au cours de cet ouvrage³⁰.

28 Les deux variantes sont aussi visibles dans la traduction du nom du groupe de recherche « The Missiology of Western Culture » en français, cf. au chap. 1, la note de bas de page 12. Les différents membres parlent d'une « missiologie de la culture occidentale » ou « missiologie pour la culture occidentale », sans motiver leurs traductions. La langue française offre les deux possibilités.

29 Nous adoptons ici une perspective du protestantisme historique. Les Écritures sont la *norma normans*.

30 Jean-François ZORN, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 77, n° 2, 1997, p. 171-189. Cf. au chap. 3, les sections « La notion de contextualisation en missiologie » et « L'impératif d'une nouvelle

Approches méthodologiques

Sciences humaines et théologie

« La science a pour fonction d'élargir le savoir d'une manière vérifiable »³¹. Cette définition est aussi applicable à la théologie en tant que discipline scientifique. La théologie ne cherche ni une place particulière au sein des sciences humaines, ni même parmi les sciences tout court. Ce qui la différencie des autres disciplines et qui lui donne malgré tout une place particulière dans le paysage universitaire est son objet de recherche : la foi chrétienne. Chaque démarche scientifique implique que les méthodes d'une science doivent s'adapter à son champ de recherche. L'originalité du champ théologique avec sa prétention de travailler des révélations divines, retracées dans les Écritures, fait que ses méthodes peuvent être considérées par les autres disciplines comme « spéculatives ». Cette affirmation et ce reproche sont issus d'un système scientifique particulier (les sciences « exactes ») avec sa logique disciplinaire. Mais cette logique ne peut pas être forcément transposée dans la théologie qui ne laboure pas le même champ de recherche. Les principes scientifiques de toutes les disciplines se ressemblent dans leurs contours généraux, mais elles doivent s'adapter à leurs objets de recherches. Ces derniers sont distincts ; ils exigent une méthodologie différente qui ne peut être transposée d'une discipline à l'autre. Ce qui compte, c'est la cohérence entre les méthodes et l'objet de recherche à l'intérieur d'une discipline.

La théologie est plus proche des sciences humaines que des sciences exactes. Elle se distingue de ces dernières parce qu'elle prend en compte le facteur transcendant pour construire son système logique. Les sciences humaines par contre se limitent volontiers aux seuls facteurs immanents observables, bien qu'elles butent constamment sur cette limite de l'inobservable et de l'immesurable qui se trouve au cœur même de l'existence humaine sans qu'il faille nécessairement chercher une explication supranaturelle. On peut dire d'une manière schématique que les sciences humaines théorisent les différents faits dans une perspective extérieure tandis que la théologie développe une logique à l'intérieur du phénomène. C'est ainsi que les chercheurs des sciences des religions ana-

contextualisation », au chap. 5, la section « La contextualisation critique entre continuité et discontinuité », et au chap. « Conclusion et prospective » la section « L'évolution de notre compréhension de la contextualisation ».

31 Wilfried HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2^e éd. révisée, 2000, p. 4 (notre traduction).

lysent la manifestation « religieuse » de l'extérieur, tandis que les théologiens expliquent la foi chrétienne par une cohérence logique intérieure³².

Le reproche du caractère « spéculatif » de la théologie serait tenable si les autres disciplines n'avaient jamais été concernées par une telle approche ce qui n'est de loin pas le cas. Les grands changements de théories scientifiques qu'on peut observer dans l'histoire des sciences ont tous commencé par une « spéculation » du moins hypothétique, postulée par un protagoniste ou une minorité de chercheurs. Ainsi, une « spéculation » ne sera adoptée qu'après un temps plus ou moins long par la communauté scientifique³³. Elle ne fut admise en tant que « fait scientifique » qu'après son adoption. Cette observation ne concerne pas seulement les sciences humaines, mais aussi les sciences dites « exactes ». On peut dire que tout « progrès scientifique » débute avec une « spéculation », une « hypothèse » ou « une croyance »³⁴. Rejeter *a priori* la « spéculation » restreindrait la genèse des nouvelles théories scientifiques avec comme conséquence un appauvrissement de la production scientifique. Il ne faut pas oublier non plus qu'avant la séparation de la « foi » et de la « raison » suite aux Lumières, de nombreuses découvertes scientifiques furent promulguées par des « hommes de foi » qui voyaient leurs découvertes comme étant au service de la « foi ». Nous ne nions pas que l'institution « Église » se soient opposées à certaines découvertes. Mais la « spéculation » au sens d'un postulat selon lequel Dieu se serait révélé d'une manière sûre par les Écritures ne doit pas forcément avoir un effet contre productif pour la science. La notion de « révélation » peut aussi stimuler la recherche scientifique. N'occultons pas non plus le fait que notre système scientifique occidental est né au début de la modernité avec la création des universités qui avaient comme centre une faculté de théologie. La manière de pratiquer une théologie très « spéculative » à cette époque a permis, parmi d'autres facteurs, l'essor des sciences humaines et plus tard des sciences « exactes », même si cela s'est passé quelquefois à leur corps défendant.

La stricte séparation entre fait objectif et opinion subjective qu'on érigeait comme loi de la science il y a quelques décennies encore, vacille. L'expérience religieuse et la théologie furent bien sûr rangées du côté du subjectivisme, les autres disciplines scientifiques du côté de l'objectivité. Les frontières ne sont plus aussi étanches actuellement parce que même les sciences exactes et natu-

32 *Ibid.*, p. 10.

33 Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

34 Chapitre 2 : « La science repose sur des croyances », dans Michaël POLANYI, *La logique de la liberté*, Paris, PUF, 1989, p. 36–61.

relles doivent admettre que chacune de leurs théories a comme soubassement une vue philosophique du monde. Si cela n'apparaît pas dans le système même d'une théorie scientifique, il faut néanmoins reconnaître que les scientifiques en tant que personnes ne peuvent pas assumer une telle séparation radicale et que chaque projet scientifique repose sur des prémisses qui peuvent être de l'ordre du subjectif. Les méthodes « empiriques » des sciences sociales actuelles, souvent adoptées par la théologie pratique, sont d'ailleurs marquées par une moins grande distance entre le chercheur et son objet de recherche. Chaque discipline scientifique et chaque chercheur travaillent consciemment ou inconsciemment sur une base de prémisses qui peut être composée de philosophies, de théologies, d'idéologies, de valeurs transcendantes ou immanentes.

La théologie se comprend comme une science « d'orientation », semblable à la philosophie qui, elle, essaie de penser sans le postulat de Dieu. La théologie peut donner une impulsion aux autres disciplines scientifiques et à la société en général. Son caractère transcendant véhicule une espérance téléologique qui crée les conditions mêmes pour une production scientifique immanente, mais tournée vers l'avenir. Elle permet aussi une réflexion éthique sur l'acte scientifique et ses multiples applications dans la société.

Comment faut-il définir les rapports entre les sciences humaines et la théologie aujourd'hui³⁵ ? Nous ne prétendons pas donner une réponse définitive à ce débat ancien. Les relations entre les deux parties furent tantôt passionnelles tantôt apaisées. L'histoire nous enseigne que la phase passionnelle fut vécue pendant la naissance des disciplines de sciences humaines. Leurs fondations ont été toujours marquées par une volonté d'émancipation et de séparation par rapport à la théologie. Les théologies élaborées après les Lumières furent en grande partie motivées par la volonté de retrouver la primauté que la théologie avait jadis sur les autres disciplines scientifiques ou par une adaptation de la discipline aux nouvelles exigences scientifiques. Cette entreprise ne pouvant pas se réaliser, on intégra rapidement les méthodes des sciences humaines dans la théologie au lieu de les combattre. Derrière ce combat « scientifique » se cachaient bien sûr des enjeux idéologiques que les protagonistes de chaque camp n'étaient pas toujours prêts à avouer pour autant. Aujourd'hui, l'heure semble être plutôt à l'apaisement, ou comme Isabelle Grellier le dit :

35 Cf. Jean JONCHERAY, « Théologie et sciences humaines », in *Précis de théologie pratique*, coll. Théologies pratiques, sous dir. Gilles ROUTHIER & Marcel VIAU, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2004, p. 167-178 ; Isabelle GRELLIER, « Les démarches de théologie pratique », in *Introduction à la Théologie Pratique*, sous dir. Bernard KAEMPE, Strasbourg, PUS, 1997, p. 41-58.

Mais le temps des anathèmes est dépassé ; les spécialistes des sciences humaines ont probablement moins tendance à s'offusquer de voir leurs recherches utilisées à des fins opératoires et, de leur côté, les théologiens ne se scandalisent plus de voir les réalités ecclésiales étudiées comme n'importe quelles réalités humaines³⁶.

Si on prône à présent le dialogue entre les disciplines, il faudrait néanmoins préciser comment il est mené et où se situent ses limites. Nous pourrions décrire ce processus commun en quatre étapes³⁷ :

1) Une articulation entre les sciences humaines et la théologie est fondamentalement possible. La théologie ne traite pas seulement des questions de la transcendance, mais la foi en Dieu aura toujours des implications visibles dans la vie des hommes. Déjà la séparation entre le monde spirituel et matériel ne peut être soutenue à partir d'une théologie biblique. Une théologie de la création (Rm 1-3) permet au moins la valorisation d'une certaine révélation naturelle, ce qui veut dire que l'homme lors de son observation de la nature, peut accéder à un certain savoir. La théologie a par nature une visée pratique, même si on sépare en Occident l'étude théorique de Dieu (dans les universités et autres lieux de formation) de son application (dans les Églises et la vie individuelle). Mais cette séparation imposée par les Lumières ne correspond pas à une vue biblique de la connaissance de Dieu³⁸. Dire Dieu implique toujours une connaissance « sur » (le savoir) et une connaissance « de » Dieu (l'expérience) inséparables. Les sciences humaines ne peuvent pas exister sans référence à la connaissance intérieure d'une « religion ». Cette perspective était dans la chronologie historique des faits toujours en première place, la perspective « extérieure » étant venue par la suite. Elle s'est formée en général à partir d'une opposition avec la théologie. L'indépendance était au prix d'une opposition. Ignorer la partie opposée reviendrait à cacher une part de sa propre base épistémologique. Les explications du fait « religieux » avancées par les sciences humaines, liées à une méthodologie vont diriger les études dans une direction. Plus la méthode est complexe et souple, plus elle a de chances de se rapprocher du phénomène. Mais n'importe quelle systématisation, inhérente à chaque méthodologie, inclut automatiquement une résistance finale de l'objet de recherche qu'aucune méthodologie ne saurait surmonter. C'est dans cette

36 *Ibid.*, p. 48.

37 Nous nous sommes inspirés en partie de JONCHERAY, « Théologie et sciences humaines », p. 171-176.

38 Cf., le champ sémantique grec *connaître/connaissance*, dans par exemple Rudolf BULTMANN, « *ginôskô, gnôsis, epiginôskô, epignôsis* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 1, p. 688-710.

résistance de l'objet à l'explication, là où le discours des sciences humaines s'arrête, que peut encore se construire un discours théologique.

2) Une collaboration interdisciplinaire est possible dans la mesure où chaque représentant d'une discipline scientifique reconnaît les méthodologies des autres disciplines. Cette reconnaissance mutuelle impliquerait une posture d'humilité qui renonce à mettre sa propre approche en avant, croyant être le seul qui puisse accéder à l'explication de la réalité d'une manière objective. La multiplicité des champs de recherche et la multiplication des spécialisations scientifiques font que les résultats des recherches sont de plus en plus différenciés et limités sur une petite partie du savoir humain. Cette explication de la réalité éclatée ne demande qu'une collaboration plus étroite entre disciplines scientifiques pour parvenir à une vue plus complète de la réalité.

3) La limite de l'interdisciplinarité se situe dans les différentes épistémologies de la théologie et des sciences humaines. Il convient de respecter les deux approches. La « vérité » scientifique ne peut être que provisoire et assujettie à la prochaine révision des faits. Si nous regardons de près, nous constatons que le théologien et ses théologies ne sont pas au-dessus d'une vérité absolue, quand bien même ils font référence à cette dernière. Le savoir sur Dieu restera toujours fragmentaire (1 Co 13.12³⁹), bien que Dieu se soit révélé en dernier et d'une manière définitive par son Fils (Hé 1.1–3). Cette recherche de la vérité est une tâche commune. Elle exige un effort pluriel qui se sert nécessairement du dialogue entre théologiens et au-delà. La recherche de la vérité dans une perspective théologique doit se faire dans la reconnaissance de ses propres limites. Elle essaie de témoigner de la vérité, mais elle ne peut prétendre en aucun cas être la vérité.

4) Le dialogue interdisciplinaire demande une honnêteté qui admet que l'on peut difficilement séparer sa recherche scientifique de son évolution personnelle⁴⁰. Il est certain que le travail scientifique exige constamment que l'on abandonne ses présupposés pour développer de nouvelles hypothèses. Mais cette démarche ne peut pas être appliquée d'une manière absolue parce que la nature humaine a ses limites. Elle peut en revanche nous inciter à prendre du recul face à notre travail scientifique pour mettre en lumière nos présupposés les plus fondamentaux et nos motivations les plus complexes.

39 Le verbe *ginôskô* apparaît trois fois dans ce verset.

40 Cf. par exemple l'ouvrage d'Yves LAMBERT *et al.* (sous dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Théologie pratique

La discipline de la théologie pratique ne s'est pas définie elle-même de façon unanime à ce jour. C'est la raison pour laquelle certains de ses représentants parlent d'une « discipline de crise ». Il ne peut pas en être autrement, vu son histoire et sa nature particulière. Émancipée de la « théologie pastorale » par Friedrich Schleiermacher, elle est devenue discipline théologique à part entière au début du XIX^e siècle. La théologie pratique se situe au croisement des Écritures, des Églises (leurs confessions et leurs traditions) et du contexte de vie actuelle de la société. L'histoire de la discipline⁴¹ a connu différentes étapes depuis son début jusqu'aux années soixante du XX^e siècle. Les théologiens du « paradigme ecclésial » (XIX^e siècle) ont développé des théories de l'organisation ecclésiale ; les représentants du « paradigme empirique » (début du XX^e siècle) se sont séparés des catégories dogmatiques pour explorer davantage la vie réelle de l'Église « empirique » ; les penseurs du « paradigme kérygmatic » (cf. la théologie dialectique du XX^e siècle) ont mis l'annonce de la parole de Dieu au centre de l'agir pastoral et de la théologie tout court. La théologie pratique a été réduite à une discipline d'application d'ordre méthodique⁴². Le XX^e siècle a apporté son lot de spécialisations par la création de sous-disciplines. Cette tendance à la spécialisation est aujourd'hui mise en cause par la recherche d'une plus grande unité et cohésion entre les spécialités. Différentes approches sont discutées : la théologie pratique comme une « science de l'agir » (*Handlungswissenschaft*), la théologie empirique avec un emploi massif des méthodes issues des sciences humaines, la théologie qui se comprend comme une partie de la pratique, la théologie pratique comme « science de la perception » (*Wahrnehmungswissenschaft*), la théologie pratique comme une esthétique théologique et le retour des trois groupes d'approches historiques cités plus haut, mais d'une manière modifiée.

41 Cf. pour l'histoire : Bernard KAEMPF, « Réception et évolution de la Théologie Pratique dans le protestantisme », in *Précis de théologie pratique*, coll. Théologies pratiques, sous dir. Gilles ROUTHIER & Marcel VIAU, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2004, p. 9–25 ; idem, « Histoire de la théologie pratique », in *Introduction à la Théologie Pratique*, sous dir. Bernard KAEMPF, Strasbourg, PUS, 1997, p. 13–39 ; Gilbert ADLER, « La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'après guerre à Vatican II », in *Précis de théologie pratique*, p. 27–38.

42 Ces trois « paradigmes » décrivent surtout l'histoire allemande de la discipline qui domine en grande partie la théologie pratique.

L'évolution de la discipline pendant les quarante dernières années est résumée par Wolfgang Ratzmann⁴³. Il ne distingue plus d'époques. Il préfère synthétiser différentes approches théoriques parmi les différentes écoles de la théologie pratique. Il en nomme quatre :

1) « l'approche dirigée par l'agir » combine différentes théories théologiques avec les sciences sociales ;

2) « l'approche théologique » est définie à partir d'une notion théologique englobante en prenant une plus grande distance avec les analyses sociologiques ;

3) « l'approche de la perception » plonge entièrement dans la réalité et la façon dont la religion est vécue aujourd'hui, en se servant des théories de la sociologie des religions et se désintéressant de la pratique ecclésiale et pastorale ;

4) « l'approche phénoménologique » est une spécialisation de l'approche précédente qui tente de rejoindre le phénomène du « saint » et de la vie religieuse par une théorie du type trois.

Ratzmann clarifie les approches de la genèse des théories. Son souci didactique le dirige vers un modèle de la théologie pratique dans lequel chacune des composantes majeures citées plus haut trouve sa légitimité, toute proportion gardée. Il expose sa triade par les trois verbes « percevoir », « comprendre » et « agir »⁴⁴. Nous reprenons cette taxinomie à cause de sa simplicité, sa force d'intégration et son objectif pédagogique utile. C'est un atout dans une discipline qui se dit « pratique », mais qui a perdu en visibilité à cause de la multiplication de toutes sortes d'approches. Selon nous, une théologie pratique doit inclure ces trois fonctions essentielles.

1) *La perception* : La première composante est plutôt inconnue dans l'aire francophone. Elle est la dernière-née de la théologie pratique allemande, conçue il y a une quinzaine d'années : la théologie empirique⁴⁵. Les approches dites de réception ou de perception se focalisent sur le vécu « religieux » quotidien des hommes sans classer les résultats de leurs recherches et encore moins les mettre

43 « Typen » *praktisch-theologischer Theoriebildung* dans Wolfgang RATZMANN, « Praktische Theologie : ein unübersichtliches Fach in didaktischer Herausforderung », in *Didaktische Modelle Praktischer Theologie*, Martin STEINHÄUSER & Wolfgang RATZMANN (sous dir.), Leipzig, Evang. Verl. Anstalt, 2002, p. 11–28.

44 Expressions allemandes (notre traduction) : *wahrnehmen, verstehen, gestalten*. Cf. *ibid.*, p. 13–16.

45 Astrid DINTER *et al.*, *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, coll. UTB n° 2888, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. L'immersion dans un contexte religieux quotidien donné est aussi pratiquée par les théologiens pratiques francophones, mais ils la situent dans la phase suivante, l'analyse.

au service de l'agir ecclésial. Elles délaissent le contexte du christianisme institutionnel pour s'ouvrir à un contexte religieux plus vaste qui va de pair avec une définition de la religion au sens large du terme. Pourquoi ces protagonistes prennent-ils aussi radicalement leurs distances avec une éventuelle implication pratique de leurs études ? La séparation entre la perception du « religieux » et une intervention pratique dans ce domaine est motivée par une thèse fondamentale de la théorie de la perception. En effet, ces théologiens ne sont pas d'accord avec l'explication classique du processus d'apprentissage : voir – analyser – agir. Ils réfutent la disjonction entre les trois phases du processus et l'idée que chacune des étapes serait une condition préalable à l'enclenchement de la phase suivante. Dès le début de la perception d'un phénomène, les deux autres étapes du processus seraient tout de suite déclenchées. Les fonctions de compréhension et d'action seraient intégrées dans la perception même du phénomène (première étape). La prémisse de telles approches explique pourquoi ces théologiens sont critiques face à la troisième composante de notre théologie pratique : l'agir. Elle explique aussi la coupure avec l'Église empirique, ce qui serait un avantage à leurs yeux, dans le sens où le champ de recherche est considérablement élargi vers une religiosité du « quotidien ». Les inconvénients de telles approches sont évidents : leur concentration sur la perception seule des phénomènes exclut une interprétation biblique et par conséquent toute évaluation critique ou impulsion créative de la parole de Dieu en direction de l'Église et de la société. L'utilité de cette composante réside dans le fait qu'elle arrête le regard du chercheur sur les phénomènes avant leurs appropriations.

2) *L'analyse* : La deuxième fonction va plus loin, elle dépasse la perception pour aller vers la compréhension. L'analyse de la pratique de l'Église fut certainement l'élément décisif qui changea la « théologie pastorale » d'antan en une science universitaire, la « théologie pratique »⁴⁶. Cette dernière prit ainsi du recul face aux « pratiques » qui étaient avant sa naissance sa seule préoccupation, mais aussi face à l'institution « Église », de laquelle émanait l'agir ecclésial. La société contemporaine et la culture attiraient davantage l'intérêt de ces théologiens pratiques. Les analyses étaient d'abord d'ordre biblique et théologique et ensuite, par l'émergence des sciences humaines, issues de la sociologie, des sciences des religions, de la psychologie et de l'anthropologie⁴⁷. La théologie pratique ne se prive plus de ces méthodes parce qu'elle s'occupe précisément de

46 Marcel VIAU, « De la théologie pastorale à la théologie pratique », in *Précis de théologie pratique*, p. 41–53.

47 Un survol des méthodes issues des sciences humaines nous est proposé dans les trois chapitres suivants du *Précis de théologie pratique* : Marcel VIAU, « La méthodologie em-

la réalité du « religieux » que cherchent à explorer les méthodes quantitatives et qualitatives des sciences humaines. Les contemporains des temps bibliques (la Bible étant le texte fondamental du christianisme, issue d'un contexte historique pré moderne) n'ont pas connu cette préoccupation propre aux sciences humaines. Ces dernières peuvent alors fournir un apport complémentaire à l'analyse théologique⁴⁸.

3) *L'agir* : Malgré le dépassement historique de la « théologie pastorale » et la distanciation de la théologie pratique des actes de l'Église, la discipline actuelle ne peut pas se permettre de se passer complètement de la pratique. La théologie pratique est appelée à corriger les pratiques ecclésiales pour les mettre en adéquation avec l'esprit et le message de l'Évangile. Cette discipline est une science de l'agir pour différentes raisons :

a) La raison pragmatique veut que des praticiens de la théologie soient formés. Les futurs cadres des Églises ont besoin d'une compétence professionnelle.

b) La deuxième cause suit la logique des quatre disciplines théologiques. Les trois premières ont surtout une tâche analytique (avec comme exception l'éthique). Si la quatrième discipline, la théologie pratique, s'attachait uniquement à l'analyse, il n'y aurait plus de lieu d'application des résultats de recherches des autres disciplines théologiques. Que serait par exemple l'homilétique sans les découvertes de l'exégèse biblique ? Mais, en sens inverse, la théologie pratique est aussi utile pour les trois autres disciplines parce qu'elle fait remonter les préoccupations et les défis de la société vers les autres disciplines. C'est la quatrième discipline de la théologie qui est la plus proche de la société.

c) Nous parlons d'une raison fondamentale parce que toute théologie est pratique par nature.

d) La théologie doit servir à quelque chose, à la société, à l'Église, aux chrétiens, au clergé. Cette raison utilitaire la rapproche des sciences modernes qui ont toutes un tel caractère. L'agir comme fonction essentielle de la théologie pratique se fonde en général sur une notion théologique englobante comme par exemple « la mission », « l'Église pour les autres »⁴⁹, « l'édification de l'Église »⁵⁰ ou « communiquer l'Évangile »⁵¹.

pirique en théologie pratique », p. 87–98 ; Jérôme COUTARD, « Entretien, *focus group* et analyse de contenu », p. 99–104 ; Jean-Marie DONEGANI, « Les récits de vie », p. 105–117.

48 Pour la « religion vécue » et la « théologie empirique », cf. au chap. 3, la section « Une théologie empirique ».

49 Cette conception s'inspire de Bonhoeffer et de sa réflexion sur un monde sans religion. Cf. « Lettre à Eberhard Bethge du 30 avril 1944 », dans Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 2006,

Nous l'aurons compris, la théologie pratique se trouve à un carrefour entre une science analytique déterminée par le passé et une science de l'agir tournée vers l'avenir, entre une discipline théorique qui prend du recul par rapport aux « pratiques » et une discipline pratique qui invente un nouveau « faire », entre une notion théologique idéale et la réalité ecclésiale et sociétale d'un contexte donné. Rares sont les disciplines qui maintiennent une telle tension épistémologique en leur sein. La plupart cèdent à la pression d'une clarification et limitation du champ de recherche. La théologie pratique ne peut suivre cette voie sous peine de dissolution parce que cette tension épistémologique la constitue.

S'ajoute aux questions de méthodes et de fonctions, la recherche d'une relation théologiquement juste entre les trois données dans lesquelles la théologie pratique se situe : les Écritures, les Églises et les expériences. On a dépassé aujourd'hui les discussions autour des schémas linéaires, les approches déductives et inductives⁵², pour élaborer davantage de modèles qui vont dans le sens d'un dialogue entre les trois lieux nommés. Deux modèles de corrélation seront présentés ici⁵³.

1) « Le modèle de corrélation triangulaire », développé par Laurent Gagnebin met en place trois sommets intitulés « Écritures, Enseignements ecclésiaux, Expériences »⁵⁴. Chacun des trois « E » est en interaction avec les deux autres. Il s'ensuit trois relations binaires qui ne veulent pas, selon Gagnebin, omettre les oppositions entre pôles, mais réguler les tensions et définir plus clairement les contradictions entre elles. Le théologien protestant relève l'inconvénient de ces méthodes corrélatives, la position du pôle biblique qui devrait être normatif, donc supérieur en valeur par rapport aux autres sommets. Gagnebin introduit

p. 326–332. La notion est prononcée au chapitre « Ébauche d'une étude », dans *ibid.*, p. 450–455.

50 Cf. le survol utile comme introduction aux approches de l'« édification de l'Église » de Bernard KAEMPE, « Oikodomique », in *Introduction à la Théologie Pratique*, p. 201–224.

51 C'est l'approche choisie par Norbert Mette.

52 GRELLIER, « Démarches », p. 45–47.

53 Ici nous ne pouvons pas aller au-delà des modèles francophones de corrélation. Il faut néanmoins souligner l'apport considérable des travaux de Paul Tillich et de Edward Schillebeeckx dans ce domaine. Cf. l'article de Marc DUMAS, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », in *Précis de théologie pratique*, p. 71–83.

54 GRELLIER, « Démarches », p. 47 ; Laurent GAGNEBIN, « Comment se fait la théologie pratique ? », in *La Théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*, Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, coll. Le Point Théologique, n° 57, sous dir. Bernard REYMOND & Jean-Michel SORDET, Paris, Beauchesne, 1993, p. 33–41 ; idem, « La norme de la Bible en théologie pratique », in *Précis de théologie pratique*, p. 191–201.

un quatrième « E » dans son modèle pour lui procurer une ouverture nécessaire vers la transcendance et une souplesse qui contre la rigidité du modèle. Il s'agit du Saint-Esprit. Son triangle initial élaboré se transforme en base d'une pyramide qui aura comme sommet le Saint Esprit. Le gain en dynamisme va, selon nous, à l'encontre de la clarté du modèle. Comment discerner et évaluer l'action du Saint-Esprit ?

2) Marc Donzé nous présente son « modèle corrélatif en cinq étapes » : la première étape est dédiée à la perception, la deuxième à l'analyse des pratiques, et celle-ci avec l'aide des sciences de l'homme ; la corrélation proprement dite intervient dans la troisième phase, la mise en relation des résultats de l'analyse avec les affirmations de la « révélation », de la tradition et de l'histoire qui font naître des nouvelles interprétations et pratiques ; suit ensuite la quatrième étape pendant laquelle on élabore des stratégies pour l'agir pastoral ; l'évaluation de la pertinence des projets est opérée à la cinquième phase⁵⁵. Les deux modèles théorisent pour la théologie pratique ce qui a toujours existé comme phénomène historique dans le christianisme : l'interaction entre le message évangélique et sa culture d'adoption. Il est évident que la discipline ne peut plus se passer de ces modes opératoires corrélatifs⁵⁶.

La théologie pratique, par sa force intégrative inhérente, noue les confins de ses trois lieux fondamentaux (Écriture, Église, expérience) pour les rapprocher dans une relation complémentaire ou conflictuelle, dans le but d'une corrélation fructueuse faisant naître des analyses ou de nouvelles pratiques. Son intérêt de recherche est dirigé par la nature de son objet et la primauté de son lieu choisi, à savoir l'Écriture, l'autorité et la tradition d'une Église ou la réalité sociale.

Sociologie des religions

Dès ses origines, la sociologie des religions s'est occupée de la face visible du phénomène « religieux ». Selon la définition de Jean-Paul Willaime, « il n'y a pas de religions sans maîtres en religion et la sociologie des religions est avant tout l'étude des effets sociaux multiples de ce singulier rapport social »⁵⁷. Avant

55 Marc DONZÉ, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », in *Pratique et Théologie*, coll. Pratiques n° 1, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 183-190 ; GRELLIER, « Démarches », p. 47-48.

56 Cf. aussi le chemin méthodique que propose Fritz LIENHARD, *La démarche de théologie pratique*, coll. Théologies pratiques, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2006.

57 Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, coll. Que sais-je ?, 3^e éd., Paris, PUF, 2004, p. 124-125.

de devenir science indépendante, la sociologie des religions était liée à son objet religieux. C'était notamment le cas pour l'histoire de cette science en France au moment de sa naissance dans les années 1930. Il s'agissait d'une sociologie religieuse catholique dirigée par un intérêt certain⁵⁸. Cette sociologie dite « pastorale » des débuts était bien sûr intégrée dans le projet de la théologie pratique de l'époque qui pouvait encore tolérer une telle composante de la théologie pastorale. Mais le cours de l'histoire nous décrit la distanciation entre la discipline de la sociologie des religions et son objet de recherche jusqu'à son émancipation⁵⁹. Il convient, comme les sciences humaines elles-mêmes l'exigent, de situer cette évolution dans le contexte français de l'époque. Les sciences religieuses tout comme la sociologie des religions sont nées dans un climat conflictuel entre deux tendances majeures au sein de la société de l'époque. Les uns voulaient se débarrasser de la contrainte religieuse, créant ainsi un véritable espace d'existence, préalable nécessaire à la vie des deux disciplines scientifiques naissantes. Les autres se battaient contre cette perte du monopole des « cultes officiels » en obstruant le chemin d'une discipline émancipée par rapport au phénomène religieux. Cette problématique religieuse forme l'arrière-plan de la genèse de la sociologie des religions. Pour le cas de l'école française, cette problématique se dresse contre les influences du christianisme, allant jusqu'à la constitution d'un athéisme méthodologique comme un des fondements de la jeune discipline. Jean-Marie Donegani rappelle ces origines historiques pour expliquer, selon lui, la carence d'études en sociologie des religions en ce qui concerne « les récits de vie ». Mais sa réflexion dépasse largement le cadre de la présentation de cette méthode. Elle mérite d'être entendue dans sa visée englobante et en particulier les fondements épistémologiques de la sociologie et de la théologie.

L'athéisme méthodologique de la sociologie, constitutif de sa prétention scientifique, va conduire à s'interdire d'explorer l'expérience religieuse et la construction de l'identité croyante pour se concentrer sur les effets sociaux en aval de l'affiliation. Cet athéisme est évidemment aux antipodes de la méthode théologique qui se situe

58 « De la sociologie religieuse à la sociologie des religions », dans *ibid.*, p. 41–61. Nous n'oublions pas l'autre fait marquant de l'étude des religions et du fait religieux en France, la création de la 5^e section à l'École Pratique des Hautes Études, les « sciences religieuses », en 1886, suite à la fermeture des cinq facultés de théologie catholique. Elle garantissait la recherche sur les « religions » dans l'enseignement supérieur public, mais dans un cadre laïc à caractère scientifique, cf. « L'institution des sciences religieuses », dans Emile POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, coll. Religion et sociétés, Paris, Cerf/Cujas, 1987, p. 285–334.

59 Jean-Pierre BASTIAN, « Sociologie des missions », *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, p. 324–327.

d'emblée à l'intérieur d'un cadre de foi. En tant que métalangage, la sociologie veut introduire une distance infranchissable entre le savoir et la foi tandis que la théologie se pose comme une instance critique à l'intérieur même de l'univers croyant et à partir d'une Révélation qui constitue le point de départ de sa démarche⁶⁰.

Si le retour vers une sociologie pastorale n'est plus d'actualité pour des raisons historiques, il convient néanmoins de relativiser le présupposé méthodique de l'athéisme. Celui-ci n'est pas d'une nécessité absolue, mais juste une variante de l'histoire de la discipline. Le théologien peut donc revendiquer l'abandon de ce présupposé au profit de prémisses moins réductrices d'ordre déiste, théiste⁶¹, ou même divin au sens du Dieu révélé dans l'Écriture, ce qui permet un horizon de recherche plus large. L'adaptation des critères épistémologiques d'une discipline est tout à fait légitime tant qu'elle permet de mieux cerner son objet de recherche. Ceci vaut également pour la sociologie des religions. Aussi longtemps que cette dernière n'accepte pas que des théologiens puissent mener à bien des recherches sociologiques, elle ne pourra pas entièrement se départir de l'accusation d'une partialité idéologique. Une fois les fondements épistémologiques posés, tout chercheur s'imposera ensuite une distance entre ses valeurs subjectives et son objet de recherche. C'est ici que l'on pourrait effectivement parler d'un « agnosticisme méthodologique » bien que ce terme ait une certaine connotation. Cette séparation effectuée, les acteurs de la sociologie des religions appliquent strictement la méthodologie disciplinaire, garante de ladite distance. À chacun de la respecter tout en situant sa personne, son lieu et son intérêt de recherche.

Selon Émile Poulat, les sciences réduisent « la religion » quatre fois :

La condition de possibilité de toute science, c'est le principe de réduction qu'elle postule au départ de sa construction et dont la légitimité ne se démontre que par sa fécondité, donc a posteriori. Par là, elle se distingue non seulement de la vision biblique des Églises chrétiennes mais aussi de la tradition hermétiste des sciences occultes ...⁶²

Poulat explique ensuite les quatre niveaux de cette réduction⁶³ :

60 Jean-Marie DONEGANI, « Les récits de vie », in *Précis de théologie pratique*, p. 113–114.

61 Jacqueline LAGRÉE, « Déisme/Théisme », *Dictionnaire critique de théologie*, 1^{re} éd. « Quadrige », p. 305–306.

62 « La religion quatre fois réduite par la science. La querelle du réductionnisme », dans POULAT, *Liberté, laïcité*, p. 405–422, citation p. 413.

63 *Ibid.*, p. 409–415.

a) la « réduction épistémologique », surtout développée par Kant, n'accepte la science que dans la mesure où celle-ci observe des phénomènes, vérifiables par des expériences sous les auspices de la raison ;

b) la « réduction méthodologique » ne permet plus de résultats de recherches qui aillent au-delà des possibilités même d'une méthodologie choisie ;

c) la « réduction idéologique » peut se permettre de nier ce qui se présente à elle comme une réalité et de la déclarer inexistante ;

d) la « réduction déontologique » impose une autocritique continue au chercheur qui se traduit surtout dans son langage.

La sociologie des religions est soumise à cette réduction comme les autres sciences. Il ne convient plus de retomber dans les querelles qui entouraient le débat du réductionnisme d'antan. Mais là aussi il faut se souvenir du contexte dans lequel la science moderne est née. Poulat évoque le fond philosophique (le « nombre » et le « phénomène », allusion à Rousseau et à Kant) et le fond historique (la Révolution). Il rappelle que le réductionnisme a mis en doute la définition traditionnelle de la vérité. C'est ici que se trouve, malgré des circonstances historiques particulières, l'enjeu principal des statuts de la théologie et de la sociologie des religions. La première prétend encore parler au nom d'une vérité théologique bien que la théologie soit devenue, au fil des deux derniers siècles, plus prudente en la matière à cause de sa propre évolution, intégrant en grande partie les critères du réductionnisme. La seconde, pour des raisons évoquées plus haut, s'abstient de telles prétentions absolues pour développer des « vérités provisoires ». Si les deux étaient conscientes de leurs épistémologies et de leurs méthodes respectives, une cohabitation conflictuelle deviendrait possible et une interpellation mutuelle fructueuse probable. La théologie a besoin d'être rappelée à la réalité des liens sociaux que produit « la religion » sous peine de se perdre dans une philosophie purement spéculative. La sociologie des religions aurait intérêt à vivre avec le doute principal, suspicion lancée par la théologie, de se tromper peut-être dans ses propres prémisses fondamentales.

Comme au paragraphe sur les sciences humaines, nous nous interrogeons sur le rapport entre la sociologie et la théologie. Jean Joncheray en distingue trois modèles :

1) Dans le premier cas la sociologie servirait à la théologie comme moyen de diagnostic. Les théologiens sauront ainsi mieux comprendre le contexte de la société auquel s'adresse leur message.

2) Dans le deuxième modèle, les fruits de la recherche sociologique serviraient à augmenter l'efficacité d'une entreprise pastorale.

3) La troisième perspective mettrait l'interaction des deux sciences en avant et ceci sur un même niveau de valeur, avec une relativisation de chacune comme conséquence⁶⁴. Grellier opte un peu rapidement pour ce troisième type de rapport. Nous préférierions maintenir la légitimité de chacune des trois propositions, appliquées selon les exigences du lieu et du but d'un champ de recherche déterminé. Ces trois options décrites par Joncheray peuvent aisément être rapprochées des trois fonctions essentielles de la théologie pratique, circonscrites par Ratzmann, à savoir la perception, l'analyse et l'agir.

Il faut se demander à la fin de cette section s'il n'y a pas une autre possibilité pour gérer différemment le conflit entre une discipline des sciences humaines et la théologie. Ce que Poulat pose comme question, en ce qui concerne la relation entre l'histoire de l'Église (de la théologie) et les sciences de l'histoire, est peut-être aussi vrai pour notre cas de figure :

Comment passer de cette union mal assortie, où l'interdisciplinarité n'a pas de place, à un mariage réussi, s'il est possible ? Comment sortir de cette mitoyenneté litigieuse où le théologien prend barre sur l'histoire sans réciprocité et retour, où l'historien annexe la théologie à son domaine en tenant à l'écart le théologien⁶⁵ ?

Pour Poulat, la légitimité de deux compréhensions de l'histoire est donnée :

Il existe bien, en l'espèce, deux formes de compréhension de la réalité – compréhension ecclésiale et compréhension historique ne se recouvrent pas –, dont chacune peut prendre l'autre pour objet. L'Église a le privilège de l'acteur sur l'observateur. L'historien a l'avantage du praticien sur son *patient* ; il a le temps et les atouts de l'observateur, soumis à des conditions restrictives⁶⁶.

Il propose une troisième voie, champ de recherche pour chaque partie des deux sciences, une histoire qui s'occuperait de sa face cachée parce que chaque approche historique entraînerait une part de déperdition⁶⁷. Il ne suffirait pas, selon lui, de rapporter juste ce « qui a été réellement », mais d'explorer en plus ce qui est caché et/ou perdu. Ce troisième modèle aura pour tâche de mesurer la part d'ombre qui échappe à nos investigations. Le conflit entre une science

64 Jean JONCHERAY, « Comment peuvent travailler ensemble des sociologues, des théologiens, des pasteurs », *Revue des sciences religieuses* n° 3, 1995, p. 322–333 ; GRELLIER, « Démarches », p. 49–50.

65 Émile POULAT, « Anamnèse », in *Anamnèsis*, sous dir. Jean-Marie MAYEUR *et al.*, *Histoire du christianisme (Des origines à nos jours)*, t. XIV, Paris, Desclée/Fayard, 2000, p. 268, p. 259–278.

66 *Ibid.*, p. 270.

67 « Plaidoyer pour l'histoire cachée », dans *ibid.*, p. 271–276. « La face cachée » ne signifie pas, selon Poulat, un élargissement de la recherche sur la métaphysique.