Nouvelle culture... nouvelle évangélisation ?

Le 19 juin 2012, le secrétariat du Synode des évêques a publié un « document de travail », préparatoire à la XIII° assemblée ordinaire du synode pour la nouvelle évangélisation, prévue en octobre 2012 : *La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne* [1]. Il situe l'origine de ce projet dans le Concile Vatican II « dans sa volonté de donner des réponses à la désorientation qu'éprouvaient les chrétiens face aux fortes transformations » (10), mais l'inscrit plus spécialement dans la continuité de Paul VI et de Jean-Paul II, reprise par Benoît XVI.

Le défi de la nouvelle évangélisation : une autre perception de l'homme et du monde

Une crise d'origine occidentale qui se diffuse dans les chrétientés nouvelles

Jean-Paul II entendait surtout répondre à l'évolution des anciennes chrétientés européennes : « ... des pays et des nations entières où la religion et la vie chrétienne étaient autrefois on ne peut plus florissantes et capables de faire naître des communautés de foi vivante et active sont maintenant mises à dure épreuve et parfois sont même radicalement transformées, par la diffusion incessante de l'indifférence religieuse, de la sécularisation et de l'athéisme. Il s'agit en particulier des pays et des nations de ce qu'on appelle le

[1] Le texte est publié sur le site officiel du Vatican. Dans cet article, les références renvoient au numéro des paragraphes

Premier Monde, où le bien-être économique et la course à la consommation, même s'ils côtoient des situations effrayantes de pauvreté et de misère, inspirent et alimentent une vie vécue ‘comme si Dieu n'existait pas’ » (13). Mais maintenant « le phénomène décrit est le même au Nord qu'au Sud du monde, en Occident et en Orient, dans les pays où l'expérience chrétienne a des racines millénaires et dans les pays évangélisés depuis quelques centaines d'années seulement » (47).

De la sécularisation à une « profonde modification de la perception de l’homme et du monde »

Cette crise, qui est d’abord située dans la continuité de la sécularisation, est perçue comme une épreuve, où tout n’est pas négatif : il ne faut pas « perdre de vue tout le positif que le christianisme a appris de la confrontation avec la sécularisation. Le *saeculum* dans lequel vivent les croyants et les non-croyants a quelque chose qui les rapproche : l'humain » (54).
Mais la nouveauté, c’est un constat d’échec dans la communication de l’Évangile aujourd’hui : « On a parfois l'impression que ces oeuvres de notre histoire non seulement appartiennent au passé mais qu'elles en sont presque prisonnières, qu'elles ne parviennent plus à communiquer la qualité évangélique de leur témoignage dans notre présent » (32). Cette difficulté de communiquer est à mettre en rapport avec un nouveau phénomène : les « transformations sociales et culturelles qui modifient profondément la perception que l'homme a de soi et du monde, en entraînant des conséquences aussi sur sa façon de croire en Dieu »(6).

La perte dans l’unité de la culture

Ce changement de perception que l'homme a de lui-même et du monde, le document de travail le centre sur la rupture de l'unité de la culture, perçue comme une perte : « Après qu'aient conflué divers facteurs sociaux et culturels – conventionnellement désignés sous le terme de «mondialisation » –, ont été entamés des processus d'affaiblissement des traditions et des institutions, qui ont attaqué rapidement les liens sociaux et culturels, ainsi que leurs capacités de communiquer les valeurs et de répondre aux questions à propos de la signification et de la vérité. Il en a résulté une perte considérable d'unité dans la culture et de sa capacité d'adhérer à la foi et de vivre suivant les valeurs qu'elle inspire» (47).

Désagrégations des références fondamentales... remise en question de la compréhension commune

Cette rupture de l'unité entraîne un « mélange des cultures » qui conduit à des « formes de désagrégations des références fondamentales de la vie, des valeurs et des liens mêmes à travers lesquels les individus structurent leur identité et accèdent au sens de la vie » (55). Ce constat fait écho au *Motu proprio* de Benoît XVI relançant cette étape de la nouvelle évangélisation, qui déplorait qu'on en arrive « jusqu'à remettre en question les fondements qui apparaissent indiscutables, ... la compréhension commune des expériences fondamentales de l'homme comme la naissance, la mort, la vie au sein d'une famille, la référence à une loi morale naturelle » (43).
Inversement, le relativisme devient « la seule forme de pensée possible pour la cohabitation entre les diversités culturelles et religieuses » (126). Il est renforcé par l'évolution interne de

notre société caractérisée par la généralisation du soupçon analytique, ici perçue comme un phénomène réducteur conduisant à « l'imposition d'une anthropologie caractérisée par l'individualisme, et d'un double relativisme réduisant la réalité à une simple matière manipulable et la révélation chrétienne à un simple processus historique sans aucun caractère surnaturel » (151).
Ainsi « le résultat de toutes ces transformations est que se diffuse une désorientation qui se traduit dans des formes de méfiance à l'égard de tout ce qui nous a été transmis à propos du sens de la vie » (7).

De l'ancienne à la nouvelle culture

Un héritage commun : l'universalité de nos valeurs

Qu'elle est donc cette ancienne unité de la culture dont ce document perçoit l'ébranlement et qu'il cherche à défendre ? C'est la conviction, qui a accompagné l'Occident au cours de son expansion dans tous les continents, de posséder une représentation du monde, de l'homme, et de l'histoire valable pour tous. De la naissance de nos universités où trône la Somme théologique avec sa « servante » la philosophie, à l'homme « comme maître et possesseur de la nature » de Descartes, puis à la sortie de l'obscurité grâce aux Lumières, au progrès de l'humanité par la science, jusqu'a l'impératif du développement et du sens de l'histoire, elle accompagne notre conquête du monde avec son projet de transmettre « la » civilisation. Que ce soit dans sa version chrétienne, laïque ou communiste, elle a toujours justifié la valeur universelle de sa vérité par l'accès à un fondement absolu : Dieu, la raison, la nature, la science, sacralisant notre impératif du progrès, du sens de l'histoire.

L'affirmation des diversités

Or depuis quelques décennies, d'autres peuples, tout en utilisant la même science et les mêmes techniques que nous, et en adaptant partiellement les mêmes modes de vie, sont devenus nos concurrents économiques et politiques, tout en défendant la spécificité de leur civilisation[2]. La romancière Annie Ernaux a bien exprimé, dans *Les années,* comment était ressenti le choc en Occident au moment du renversement, par la révolution islamique, du Shah d'Iran, représentant de la modernité occidentale et des compagnies pétrolières : "La représentation du monde se retournait. Cette nébuleuse d'hommes en robe et de femmes voilées comme des saintes vierges, de chameliers, danses du ventre, minarets et muezzin, passait de l'état d'objet lointain, pittoresque et arriéré, à celui de force moderne. Les gens peinaient à unir modernité et pèlerinage à La Mecque, fille en tchador et préparation d'une thèse à l'université de Téhéran. On ne pouvait plus oublier les musulmans. Un milliard deux cents millions." (Gallimard, 2008, p. 212).

Cette montée en puissance d'autres pôles de civilisation, ne nous conduit pas seulement à prendre en compte d'autres visions du monde à coté de la nôtre. Elle ébranle, en Occident, cette conviction commune à toutes nos familles de pensée que notre vision du monde et de la société avait valeur pour tous les hommes, parce qu'appuyée sur un fondement absolu.

Le soupçon de nos limites

Cet ébranlement ne vient pas seulement de la montée en

---

[2] *Cf.* Gérard Masson, *L'ébranlement de l'universalisme occidental. Relectures et transmissions de l'héritage chrétien dans une culture relativiste*, L'Harmattan, 2009

puissance des autres civilisations dans le jeu de la mondialisation. Nous avons découvert aussi, de l'intérieur, les limites et les contradictions de notre propre « modèle » : les conflits internes de l'Occident, à l'origine de deux guerres mondiales, dans une grande barbarie... les limites écologiques de notre mode de développement ... Autre regard aussi sur nous-mêmes à travers la vulgarisation des sciences de l'homme, qui répandent l'habitude de l'analyse des conditions sociales, psychologiques de l'exercice de la raison, dans le sillage des « maîtres du soupçon », selon l'expression de Paul Ricœur, que sont Nietzsche, Marx et Freud.

Dans cette nouvelle représentation du monde et de l'homme c'est la croyance dans l'universalité de notre vision du monde, et la fonction de fondement absolu pour la justifier, qui sont remises en cause, dans la conscience de la diversité fondamentale et de la « relativité » (à leur contexte) des représentations de l'homme : « L'homme n'existe que dans la pluralité des cultures, des langues, des religions… Le cas du langage est tout à fait exemplaire. Que l'homme parle, c'est universel, mais le langage n'existe nulle part dans *une* langue. Il y a des langues qui sont le fruit d'une sorte de fragmentation originaire. C'est à travers cette découverte que, peut-être pour la première fois, on se pose la question de l'étranger : ma langue est une langue parmi d'autres… La pluralité humaine est un fait indépassable… » [3].

L'héritage critique des « grands récits »

---

[3] Paul Ricœur, dans un entretien avec Jean Daniel, republié, à l'occasion de la mort du philosophe, dans *Le Nouvel Observateur,* 30Juin-6Juillet 2005, pp. 37-38. Il ajoutait : « Le problème n'est pas de créer un espéranto. C'est d'être polyglotte, c'est-à-dire de pratiquer, d'habiter plusieurs maisons de langage. On a là un modèle d'hospitalité : l'hospitalité langagière…l'hospitalité n'annule pas la différence » (*cf.*. aussi, du même auteur, *Sur la traduction* , Bayard, 2004)

L’ébranlement du caractère absolu de nos visions du monde, n’atteint donc pas seulement la grande synthèse chrétienne médiévale, mais toutes nos grandes constructions « modernes », ces « grands récits », dont Jean-François Lyotard proclamait la fin. C’est le sens de la dénonciation, dans cette nouvelle perspective du laïcisme , du scientisme , du « rationalisme », et en général de tous les dogmatismes : ce ne sont pas la laïcité, la science, la raison, telles que l’Occident les a développées, qui sont rejetées, mais leur érection en compréhension exclusive de l’homme.

Des débats sans fondement... absolu

Le document romain a bien perçu cette évolution en notant la progression de l’indifférence envers les questions de transcendance et la baisse des discours contre Dieu : « Enracinée plus particulièrement dans le monde occidental, la sécularisation ... présente aujourd'hui dans nos cultures... la possibilité d'imaginer la vie du monde et de l'humanité sans se référer à la transcendance. En ces dernières années, elle n'a plus autant la forme publique des discours directs et forts contre Dieu, la religion et le christianisme, même si, dans certains cas, ces tons antichrétiens, anti-religieux et anticléricaux ont encore résonné récemment» (52).
Cette évolution tient peut-être en partie à la baisse de l’emprise des Églises sur la vie sociale. Mais elle est aussi le signe que, dans cette nouvelle culture, la bataille des « fondements », perd de son importance quand ils ne servent plus à conférer un caractère absolu à un message, à justifier une vision globale, comme au temps où on pouvait répartir les français, avec Aragon, entre « ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n’y croyaient pas ». A cette époque aussi quand un

militant catholique quittait l'Eglise, c'était souvent pour rejoindre une autre vision absolue du monde : le communisme. Maintenant, ceux qui ne croient plus en l'universalité de leurs valeurs, s'engagent moins dans ces grands mouvements porteurs d'une « vision du monde », chrétienne, socialiste, laïque... que dans des associations à l'objectif plus limité (restaurants du coeur, défense d'un environnement menacé, des sans-papiers), des « plates-formes » provisoires ; et ils quittent peut-être moins une vision absolue du monde pour une autre, mais gardent souvent une appartenance distanciée avec leur famille d'origine, avec un esprit plus critique.

Un humanisme régionalisé et désacralisé

Même l'Humanisme, qui est un peu le fond commun de nos universalismes, n'est plus accepté tel quel par d'autres civilisations et, chez nous, n'est plus très mobilisateur parmi les nouvelles générations, quand il est présenté comme l'incarnation absolue de la raison face à la synthèse théologique médiévale.
Pour réintroduire notre humanisme dans le dialogue des civilisations, la psychanalyste Julia Kristeva, invitée par le Pape Benoît XVI au rassemblement interreligieux d'Assise le 27 octobre 2011 pour y représenter les « non croyants », l'a, en quelque sorte, régionalisé et désacralisé : « Qu'est-ce que l'humanisme? ... C'est dans la tradition européenne, grecque-juive-chrétienne que s'est produit cet événement qui ne cesse de promettre, de décevoir et de se refonder... *L'humanisme du XXI° siècle n'est pas un théomorphisme.* C'est dire que ni «valeur» ni « fin » supérieures, l'Homme Majuscule n'existe pas. Après la Shoah et le Goulag, l'humanisme a le devoir de rappeler aux hommes et aux femmes que si nous nous estimons les seuls législateurs, c'est uniquement par la mise en

question continue de notre situation personnelle, historique et sociale que nous pouvons décider de la société et de l'histoire... Enfant de la culture européenne, *l'humanisme est la rencontre des différences culturelles* favorisées par la globalisation et la numérisation. *Ni dogme providentiel, ni jeu de l'esprit, la refondation de l'humanisme est un pari »*[4]

Un christianisme extérieur à la nouvelle culture ?

Le document romain, lui, se situe résolument à l'extérieur de cette nouvelle représentation de l'homme qui rompt l'unité de la culture. Il est d'ailleurs remarquable, alors qu'il se présente comme l' écho de nombreuses consultations, qu' aucun chrétien de cette nouvelle culture ne s'y fasse entendre[5], alors que, nous est-il dit, l'évolution des dernières décennies, « a permis à la sécularisation d'entrer aussi dans la vie des chrétiens et des communautés ecclésiales, devenant désormais non plus seulement une menace extérieure pour les croyants, mais aussi un terrain de confrontation quotidienne. La façon dont une vision sécularisatrice entend la vie marque le comportement habituel de nombreux chrétiens » (53). Mais ces changements de mentalité sont décrits comme des « obstacles qui, de l'extérieur de la vie chrétienne, en particulier de la culture, rendent précaire et difficile la vie de foi et sa transmission » (95).

Une Eglise et un Évangile hors culture

[4] *Cf.* le site De Julia Kristeva, Assise 2011. Les italiques sont dans le texte original.

[5] Il ne semble pas, non plus, que cette pénétration de la nouvelle culture dans le monde chrétien se soit exprimée dans le synode d'octobre 2012 : le message final aux chrétiens évoque "un dialogue avec les cultures" d'une Eglise qui serait donc hors culture,

Ainsi la culture est à l'extérieur de la vie chrétienne, et plus généralement de l'Eglise et de ceux qui parlent ici en son nom. De fait, jamais les rédacteurs ne s'interrogent sur la particularité de leur propre langue, sur l'éventuelle « ancienneté » de ce discours de l'Eglise d'aujourd'hui face à ce qu'ils désignent comme « nouvelle » culture.
De même, l'Évangile est toujours évoqué comme un discours universel « qui purifie et élève ces cultures » et qu'il s'agit seulement « d'adapter ... dans les limites convenables, et à la compréhension de tous ... » (89). Et jamais n'est évoquée la recherche des exégètes qui travaillent à la compréhension de la Bible à partir de son contexte culturel, historique.
C'est donc finalement de l'extérieur aussi que l'Eglise, parlant dans ce document, se positionne comme juge de cette nouvelle culture, au nom de vérités universelles et absolues qui ne sont marquées par aucune origine historique : « l'Église ... s'est faite discernement, c'est-à-dire capacité de lire et de déchiffrer les nouvelles scènes qui, au cours des récentes décennies, se sont venues à créer dans l'histoire des hommes, pour les transformer en lieux d'annonce de l'Évangile et d'expérience ecclésiale » [6].

Les limites du dialogue

[6] 51. Ce positionnement du discours de l'Eglise hors culture ne fait que reprendre celui du Concile Vatican II, cité au paragraphe 129 : « Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée ». Certes la parole du Peuple de Dieu est plus mise en avant, et celle des théologiens explicitement mentionnée, alors qu'ils sont absents du document romain sur l'évangélisation, mais le texte conciliaire est le témoin d'une époque où la possibilité d'une parole universelle extérieure à toute langue particulière reste communément admise en Occident.

Certes, les communautés chrétiennes sont invitées humblement à l'autocritique : « le contexte dans lequel se développe nos expériences ecclésiales... dans un processus de discernement doit être pris et purifié, à partir de la rencontre et de la confrontation avec la foi chrétienne... il est possible de faire une lecture critique des styles de vie, de la pensée et des langages qu'ils proposent. Cette lecture sert aussi en tant qu'autocritique, que le christianisme est invité à réaliser sur lui, pour vérifier la façon dont le style de vie et l'action pastorale de ses communautés chrétiennes sont véritablement à la hauteur de leur tâche » (68). Mais il ne s'agit que d'une autocritique morale pour mesurer l'écart par rapport à la hauteur de la tâche. Or la difficulté à laquelle doit répondre la nouvelle évangélisation, d'après ce document lui-même, n'est pas d'abord de l'ordre de la qualité morale du témoin, mais de la manière de parler de son message.

De même, la nécessité et le bienfait du dialogue avec tous, autres croyants ou incroyants, est largement rappelée : mais, si ce qui est nouveau, c'est une autre représentation de l'homme et du monde, comme l'a perçu ce document de travail, il ne s'agit pas seulement d'une discussion dans la même langue, mais de la représentation que se fait de lui-même celui qui parle : pour travailler à la rencontre, il faut d'abord avoir pris la mesure de la distance, de la différence. Vu du coté de cette nouvelle culture, ce n'est pas telle exigence morale ou telle spécificité particulière de la théologie chrétienne qui est l'enjeu de l'incompréhension, mais le statut absolu, qui se croit « hors culture particulière», de celui qui en parle aujourd'hui, et des fondements historiques auxquels il se réfère, que ce soit pour affirmer qu'il sait que Dieu, de toute éternité condamne le mariage gay... ou qu'Il bénit l'écologie.

Relectures du christianisme et de l'humanisme laïc dans un pluralisme accepté

Assurément des questions se posent, des limites existent dans cette nouvelle représentation de l'homme, comme dans toutes les précédentes, mais elles ne prennent tout leur poids qu' à partir du pluralisme culturel assumé, qui est sa marque spécifique. Parmi ces questions, celle du vivre ensemble des peuples qui ne peuvent plus ignorer leurs différences, voire leurs différends, dans l'interdépendance de la mondialisation, celle de principes reconnus communs quand une autorité absolue ne peut plus les imposer à priori d'une manière indiscutable. Le christianisme et l'humanisme laïc ont certainement quelque chose à y dire et à y faire. Mais ils ne sont audibles, parmi ceux qui partagent cette nouvelle compréhension, qu'à travers une relecture de leur inscription dans une histoire : non plus une vérité universelle sur le monde, l'homme, et la femme qui nous permettrait de juger les autres civilisations présentes et passées, mais proposition spécifique de l'héritage judéo-chrétien, des Grecs et des Lumières dans l'Europe occidentale, dont on croit qu'elle peut apporter quelque chose d'original dans la nouvelle rencontre des autres religions et civilisations. Il en existe déjà de nombreuses expressions, mais le chantier reste ouvert, tant à l'intérieur des communautés religieuses que dans les débats et les institutions de nos sociétés confrontées à la présence de la diversité en leur sein.

Gérard Masson