

Y a-t-il un noyau supraculturel de l'Évangile humainement accessible ?¹

**Dr Benno van
den TOREN,**
*professeur de
dogmatique chrétienne,
Wycliffe Hall,
université d'Oxford**

***Étude présentée au congrès de l'AFETE,
les 1^{er} et 2 septembre 2008***

Introduction

Les jeunes Églises de ce que nous appelons le tiers monde ont aujourd'hui atteint l'âge de la majorité. Ce fait a propulsé la communauté chrétienne mondiale dans une des périodes les plus passionnantes de son histoire. Un dialogue nouveau a vu le jour concernant le sens de l'appel à suivre Jésus-Christ dans les différents contextes dans lesquels nous sommes placés. Ce dialogue entre les anciennes Églises de l'Occident et les nouvelles Églises d'ailleurs est certes enrichissant, mais également parfois difficile – la tension qui règne aujourd'hui entre les partenaires du Sud et les partenaires du Nord des Églises de tradition anglicane en offre une éloquente illustration.

* Professeur visiteur en théologie systématique à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (République Centrafricaine).

¹ Cette intervention a premièrement été présentée en anglais dans le cadre d'une conférence sur la nécessité et les limites de la contextualisation théologique, organisée par la Commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale à Wycliffe Hall, Oxford, du 13 au 15 août 2008, et publiée sous le titre « Can We See the Naked Theological Truth? », in Matthew Cook, Rob Haskell, Ruth Julian and Natee Tanchanpongs (sous dir.), *Global Theology for the Local Church: Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, Pasadena, William Carey Library, 2010, pp. 91-108.

Ce dialogue, qui n'est pas nouveau, a été en un sens préparé par le dialogue œcuménique, qui a mis les Eglises d'Occident en contact avec les Eglises orthodoxes d'Orient, bien différentes. Cependant, ce dialogue mondial plus récent est différent pour au moins deux raisons. Premièrement, les jeunes Eglises du Sud croissent vite et dépassent de loin, en nombre d'adhérents, les anciennes communautés qui leur ont donné le jour. Deuxièmement, les évangéliques, qui ont laissé les discussions œcuméniques principalement aux autres, jouent à présent un rôle majeur dans ce dialogue plus récent. Ils entretiennent en effet des relations étroites avec ces nouvelles Eglises du tiers monde, qui, du reste, pour la plupart, se considèrent elles-mêmes comme faisant partie du mouvement évangélique.

Il y a une conscience croissante que cette nouvelle nature globale et, en effet, multiculturelle de l'Eglise doit avoir des implications majeures pour la théologie. Les théologiens du tiers monde et les missionnaires qui collaborent avec eux soulignent le besoin de théologies contextualisées : des théologies qui répondent aux défis de ces différents contextes culturels, sociaux et religieux où ils sont appelés à vivre leur vie avec le Christ. Ils critiquent les théologiens occidentaux plus traditionnels pour ne pas avoir reconnu la nature contextuelle des concepts théologiques venant de l'Occident et les avoir imposés au reste du monde. En même temps, des savants, chrétiens ou non, font valoir que la tâche de contextualisation de la théologie n'est pas facultative. Elle est même inévitable parce que toute réflexion humaine surgit dans un contexte culturel spécifique et est profondément influencée par ce cadre.

Malgré l'ampleur de cette prise de conscience, bon nombre de théologiens s'inquiètent de cette évolution, surtout des théologiens plus conservateurs du côté catholique, mais aussi du côté protestant et évangélique. Leurs réticences sont compréhensibles parce que la découverte de la particularité culturelle de toutes nos pensées, et particulièrement de nos pensées religieuses, déstabilise certaines de nos convictions les plus chères. En effet, certains en tirent la conclusion que Jésus-Christ ne peut plus être considéré comme le Sauveur et le Seigneur de tous, et qu'il ne l'est que pour ceux qui partagent les traditions culturelles dans lesquelles ce message fait sens. D'autres maintiennent que l'œuvre de Jésus de Nazareth a bien une valeur universelle pour tous, mais que nos représentations de la personne du Sauveur sont tellement influencées par les différents contextes qui les supportent qu'on ne peut plus parler d'une réalité historique objective derrière elles. Pour des raisons que j'aborderai plus loin,

il apparaîtra que si elles étaient exclusivement les conséquences de la nature culturelle de toutes nos réflexions, alors la base sur laquelle reposent les éléments les plus centraux de la foi chrétienne historique s'effondrerait.

Dans cette conférence, nous commencerons par discuter une approche assez largement suivie pour rendre compte de cette tension défendue par beaucoup de théologiens évangéliques et catholiques romains plus conservateurs. Il s'agit de l'idée que nous pouvons distinguer un noyau supraculturel de l'Évangile derrière la diversité culturelle des « vêtements » qui l'habillent. Cette approche est suggérée par la question principale de cette contribution, qui interroge la possibilité d'isoler un tel noyau supraculturel. Nous allons argumenter que chaque compréhension de l'Évangile est tellement profondément ancrée dans le contexte culturel qui la soutient que nous sommes incapables de produire une formulation définitive d'un tel noyau supraculturel. Cependant, l'intention principale de cette contribution est positive plutôt que négative : nous argumenterons qu'à partir de leurs perspectives culturelles différentes, les chrétiens, en tout temps et en tout lieu, peuvent toujours avoir une compréhension fiable de l'Évangile faisant autorité pour guider la communauté chrétienne. Dans notre développement, nous oscillerons entre deux aspects opposés de la problématique : la question de savoir si nous pouvons parler d'un *centre* identifiable valable dans tout contexte et la question de savoir si nous pouvons déterminer les *limites* de la foi, de la vie et de l'identité chrétiennes.

La discussion sera inévitablement floue et approximative si nous n'introduisons pas certaines distinctions précises dès le début. Nous devons distinguer entre, d'un côté, la *réalité* ou la *vérité* supraculturelle de Dieu que vise l'Évangile, et, de l'autre côté, les *compréhensions* et les *formulations* culturellement enracinées de cette vérité. Entre les deux pôles se situe la *réalité transculturelle* de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cette réalité n'est pas supraculturelle, parce qu'elle se donne dans une culture particulière, mais est transculturelle dans le sens qu'elle a une valeur universelle pour chaque culture humaine actuelle et possible. Je démontrerai que l'Évangile témoigne d'un Dieu supraculturel et d'une autorévélation transculturelle en Christ. Cependant, aucune compréhension de cette réalité n'a un caractère absolu. Les compréhensions humaines de cette réalité changent à travers le temps en passant d'un contexte culturel à un autre. Mais ce processus ne nous empêchera pas, néanmoins, d'avoir une compréhension de l'Évangile adéquate et digne de confiance.

Un seul noyau supraculturel ?

Examinons pour commencer l'idée d'un noyau théologique universel qui exprimerait l'essence de l'Évangile et qui pourrait faire l'objet d'une formulation « définitive ». Un noyau qui, par la suite, pourrait être contextualisé et exprimé de façons différentes dans des contextes différents.

La Bible ne nous présente pas ce noyau de manière directe. Le message de la Bible est lui-même contextualisé dans un contexte particulier, ou plutôt dans une gamme de contextes. L'idée que nous avançons est que le noyau universellement valable de l'Évangile peut être distillé des expressions culturelles de la révélation divine. David Wells exprime cette idée de la manière suivante :

C'est donc la tâche de la théologie de découvrir ce que Dieu a dit dans et à travers l'Écriture et de le revêtir d'une conceptualité qui appartient à notre ère propre. L'Écriture comme son *terminus a quo* doit être dé-contextualisée pour pouvoir comprendre son contenu transculturel, et doit être re-contextualisée afin que son contenu puisse concorder avec les suppositions et les structures sociales de notre temps².

Selon les termes de la catégorisation de Stephen Bevans concernant les différentes compréhensions de la contextualisation, cette approche est un exemple du « modèle de la traduction » de la contextualisation, qu'il voit d'ailleurs illustré dans l'œuvre de théologiens aussi variés que Byang Kato, Paul Hiebert et Jean Paul II : « Ce qui est clair dans les esprits de ceux qui emploient le modèle de la traduction est qu'il est *possible* de séparer un message supraculturel d'un mode d'expression contextuellement limité »³.

Une approche identique est suggérée par la collection grand public *NIV Application Commentary*, qui se propose de « discerner ce qui est éternel dans les pages éternelles de la Bible » et, par conséquent, de « prendre ces vérités éternelles originellement exprimées dans un temps et une culture différents et les appliquer aux besoins

² David F. Wells, « The Nature and Function of Theology », in Robert K. Johnston (sous dir.), *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*, Atlanta, John Knox, 1985, p. 177 (traduction personnelle).

³ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002, p. 40 (traduction personnelle, les italiques sont nôtres).

identiques mais différents de notre culture »⁴. Il me semble que ceci est l'approche intuitive de beaucoup de lecteurs évangéliques occidentaux de la Bible. Après tout, cette approche reflète une compréhension moderne dominante du langage pour laquelle le langage le plus abouti est celui qui correspond exactement à la réalité décrite⁵.

Cette quête d'un noyau supraculturel de l'Évangile distinct de ses expressions culturelles ne représente pas encore ce qu'on désigne aujourd'hui, plus généralement, par « contextualisation ». David Bosch fait une distinction utile entre les termes plus anciens d'« accommodation » et d'« indigénisation » et le discours plus récent sur la « contextualisation » qui n'a débuté que dans les années soixante-dix. L'indigénisation et l'accommodation, selon Bosch, présupposent précisément qu'il y a un noyau supraculturel et universel de l'Évangile qu'on peut formuler une fois pour toutes et qui est supposé être exprimé dans les manuels de doctrine occidentaux. Ce cœur supraculturel de l'Évangile peut être distingué des éléments périphériques – de la manière dont il est exprimé et vécu –, qui, eux, peuvent varier d'un contexte culturel à un autre. L'idée de la contextualisation, en revanche, réfère à la conviction que toute la théologie et toute théologie est contextuelle. Toute théologie est contextuelle et même ses expressions les plus centrales reflètent certaines compréhensions culturelles. Toute théologie est donc contextuelle, y compris la théologie occidentale classique⁶.

L'idée qu'il y ait un noyau transculturel universel de l'Évangile susceptible d'être indigénisé dans des contextes culturels différents est un pas important et positif au regard des compréhensions antérieures de l'Évangile et de la mission, qui étaient beaucoup plus « eurocentristes »⁷. Dans ces versions eurocentristes plus anciennes, on avait tendance à considérer les formulations majeures de la compréhension doctrinale occidentale de l'Évangile, et la façon dont cet

⁴ « Series Introduction » in Michael J. Wilkins, *The NIV Application Commentary: Matthew*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, p. 9 (traduction personnelle).

⁵ Nancey Murphy & James Wm. McClendon, Jr, « Distinguishing Modern and Postmodern Theologies », in *Modern Theology* 5, 1989, pp. 193ss.

⁶ David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 1995, pp. 600s, 606-609.

⁷ Avec le terme « eurocentrisme », je ne fais pas référence à une région géographique, mais aux cultures de différentes régions de notre planète qui ont été dominées par la culture occidentale moderne, soit d'origine européenne, soit d'origine nord-américaine. L'expression « la culture de l'Atlantique du Nord » est un peu lourde et exclut toujours des régions importantes où cette culture est dominante comme l'Australie et l'Afrique du Sud blanche.

Evangile était vécu en Occident, comme normatives pour le reste du monde. Cette approche était dominante jusqu'au début du XX^e siècle et assimilait la mission à l'extension de la civilisation occidentale. Cette approche aliénait les jeunes convertis de leurs cultures d'origine et mettait en place des barrières pour l'acceptation de l'Evangile qui n'étaient pas nécessaires.

L'approche plus récente qui distingue le noyau universel de l'enveloppe culturellement variable ne va pas, néanmoins, suffisamment loin. Elle demeure eurocentriste dans la mesure où elle ne saisit pas encore l'influence profonde de la culture et du langage en général sur notre compréhension de l'Evangile. Cette approche n'est également pas consciente de l'influence de la modernité sur l'idée même de pouvoir distiller un noyau supraculturel.

Les théoriciens postmodernes, en particulier, ont attiré notre attention sur le rôle du langage dans la perception de la réalité. Si on veut formuler ce noyau de l'Evangile, il faut le formuler en un langage particulier, soit en araméen galiléen, soit en grec, soit en latin, soit en français, soit en sango – la langue vernaculaire de la République Centrafricaine. Les structures des langues et les champs sémantiques variés des termes utilisés impliquent que « Iesus Christus Dominus est » n'a pas précisément la même signification que « Jésus-Christ est Seigneur » ou que « Jesus ayeke kotagbia »⁸. Comme Lamin Sanneh et Kwame Bediako l'ont souligné, chaque fois que l'Evangile est traduit dans une nouvelle langue, il prend une nouvelle expression culturelle⁹.

Pour de nombreux théologiens chrétiens, la réflexion post-moderne sur la nature du langage n'était pas le facteur le plus important dans la découverte qu'il n'y a pas une seule formulation supraculturelle de l'Evangile. Le plus important était l'expérience du contact interculturel avec des chrétiens d'arrière-plans culturels radicalement différents, soit avec des chrétiens vivant sur d'autres continents, soit avec des chrétiens venant d'ailleurs dans nos villes

⁸ Une expression comme « Jésus est Seigneur » n'a même pas la même signification pour tous les utilisateurs d'une même langue. Aujourd'hui le français est parlé en maints endroits et cultures différents, et des termes et expressions identiques peuvent avoir des connotations diverses dans des cultures et contextes sociaux différents.

⁹ Voir par exemple Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, New York, Orbis, 1989 ; Kwame Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*, Oxford, Regnum Books, 1992, pp. 432, 434 ; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Maryknoll, Orbis, 1995, pp. 59ss, 109ss.

cosmopolites, soit des chrétiens d'autres époques que nous rencontrons à travers leurs écrits. L'élément invariant dans toutes ces situations, c'est l'expérience étonnante qu'à travers une grande variété culturelle nous reconnaissons le même Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Nous découvrons également que certains éléments de notre foi, auxquels nous sommes parfois le plus attachés, peuvent ne pas avoir la même importance pour d'autres et être compris de manière profondément différente. Certains ont rencontré le Christ premièrement comme Celui qui enlève leur dette devant Dieu alors que d'autres le rencontrent surtout comme le Vainqueur des puissances du mal.

Il y a une raison théologique plus profonde pour laquelle nous ne pouvons pas isoler un noyau non contextualisé de l'Évangile. La contextualisation ne peut pas se limiter aux éléments qui sont à la périphérie de notre foi et de notre vie chrétienne. Le *centre* même de l'Évangile doit être contextualisé. Prenons la confession centrale que Jésus est Seigneur et Sauveur. Ces affirmations sont réellement le centre même du noyau de la foi chrétienne. Cependant, j'estime qu'il n'est pas possible de dégager une formule abstraite et universelle de la signification de l'œuvre du salut et de la seigneurie du Christ qui, par la suite, pourrait être appliquée dans des contextes différents.

En premier lieu, le fait que Jésus soit Seigneur et Sauveur n'est pas une notion abstraite, mais une réalité concrète. Pour que Jésus soit réellement Seigneur et réellement Sauveur, nous devons être en mesure de lier son œuvre de salut et sa seigneurie à nos vies concrètes et au monde concret dans lequel nous vivons. En deuxième lieu, c'est seulement en vivant cette foi dans des contextes différents que nous découvrons son sens véritable et profond. Comme Andrew Walls l'a montré, la compréhension chrétienne de Christ a grandi chaque fois qu'Il s'est trouvé proclamé dans un nouveau contexte¹⁰. Des changements majeurs ont déjà été introduits par la contextualisation de l'expression judaïque des disciples de Jérusalem à l'attention du monde hellénistique plus large de la première génération des disciples non juifs. « Christ », ou « Messie », devenait plus un nom personnel qu'un titre et « kurios » devenait l'appellation dominante. L'étude de Dean Flemming sur l'Épître de Paul aux Colossiens montre comment l'interaction de Jésus-Christ avec la culture des Colossiens

¹⁰ Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 54, *passim*.

a produit une compréhension plus large et profonde des implications cosmiques de la seigneurie de Jésus-Christ¹¹.

Mentionnons une dernière considération, d'ordre historique, qui nous amène à mettre en doute la possibilité d'exprimer une fois pour toutes une formulation du noyau du message de l'Évangile. Elle ne porte pas sur le centre (la confession que Jésus est Seigneur et Sauveur), mais plutôt sur ses *limites*. Même si le centre de la foi chrétienne a été clairement compris depuis le temps des Apôtres, les limites de cette foi, la variation légitime des expressions possibles, n'apparaissent que progressivement. Beaucoup d'éléments implicites, mais nécessaires à la confession que Jésus est Seigneur et Sauveur, ont été mis à jour lorsque l'Évangile pénétrait de nouveaux mondes et affrontait de nouveaux défis. Dans sa confrontation avec le gnosticisme au II^e siècle après J.-C., il est devenu clair que la foi en Dieu comme créateur de l'univers entier faisait partie de l'arrière-plan essentiel de la confession de Jésus comme Sauveur et Seigneur. Dans la discussion avec l'arianisme au IV^e siècle, c'est la pleine divinité de Jésus-Christ qui a été mise en lumière ; à l'époque de la Réforme, c'est le salut par la grâce seule. Il est vrai que, logiquement, la notion d'« orthodoxie » au sens de « doctrine juste » est antérieure à la notion d'« hérésie » ou de « faux enseignement ». Cependant, comme nous l'avons vu, dans le cours de l'histoire les hérésies apparaissent avant les formulations de l'orthodoxie sur les points débattus, donnant ainsi l'occasion à la doctrine orthodoxe de préciser progressivement ses points de vue¹².

Les confessions de foi utilisées à l'échelle internationale par les organisations évangéliques mondiales reflètent également certains débats qui étaient décisifs à l'origine du mouvement évangélique, à l'époque de leur rédaction. Nous le voyons par exemple dans l'accent mis sur la résurrection corporelle de Jésus-Christ. Cette vérité n'était pas une nouvelle découverte mais, dans d'autres contextes, elle pouvait rester implicite. Cependant, dans le contexte du débat évangélique avec la théologie libérale occidentale, la confession de la résurrection corporelle de Jésus-Christ devait devenir explicite pour défendre un élément essentiel de la foi contre les déformations que l'Église, occupée à contextualiser l'Évangile dans l'Occident moderne, faisait subir à la doctrine évangélique.

¹¹ Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, IVP, 2005, pp. 219ss.

¹² Voir Bernard Sesbouët et Joseph Wolinski, *Le Dieu du Salut*, collection Histoire des Dogmes, Desclée, 1994, p. 47.

Cette dynamique soulève naturellement des questions importantes au sujet des textes confessionnels phares de la communauté évangélique internationale, qui ont vu le jour dans le contexte de débats occidentaux. D'un côté, nous devons nous demander si d'autres éléments, requis par les nouveaux contextes où nous confessons le Christ de nos jours, doivent y être inclus. Le succès de la théologie de la prospérité, par exemple, pose question : dans quelle mesure ce mouvement est-il le résultat d'une contextualisation saine ? Ce mouvement ne nie-t-il pas implicitement, d'une certaine façon, des doctrines essentielles à la notion chrétienne du salut et, au bout du compte, ne porte-t-il pas atteinte à l'identité chrétienne ?

De l'autre côté, nous devons nous demander si certaines formulations de ces credo occidentaux contemporains ne sont pas exprimées dans des termes qui caractérisent surtout la modernité occidentale. Cela pourrait créer l'ouverture de formuler le « jugement » de ces confessions de manières différentes qui pourraient être plus appropriées à d'autres contextes. La position évangélique sur l'inerrance de l'Écriture ne trahit-elle pas, par exemple, des préoccupations dictées par des problématiques scientifiques ou par quelque surestimation du langage scientifique ? Dans des contextes post-modernes et non occidentaux, d'autres façons de parler de l'autorité et de la fiabilité de l'Écriture tout entière pourraient être plus fécondes et plus appropriées. Ces formulations pourraient rétrospectivement aider à sortir de certaines impasses dans lesquelles le débat occidental sur l'inerrance de l'Écriture s'est engagé.

Quels sont les enjeux ?

Les enjeux du débat sur la contextualisation sont donc très élevés. Pouvoir contextualiser l'Évangile dans son ensemble est nécessaire pour que le salut et la seigneurie de Christ puissent être expérimentés et devenir ainsi une réalité libératrice. Les enjeux sont également élevés de l'autre côté du débat. Si notre compréhension entière de l'Évangile est enracinée dans notre contexte culturel, ne risquons-nous pas de perdre l'Évangile même ? Ne finirons-nous pas dans un relativisme culturel pour lequel nos systèmes entiers de foi ne sont pas plus que des structures « culturo-linguistiques » qui donnent une cohérence à la manière dont nous vivons, mais qui n'ont pas de relation avec une réalité en dehors de ces « jeux de langage »¹³ ?

¹³ La compréhension « culturo-linguistique » des religions et de la foi trouve son origine chez le théologien « post-libéral » George A. Lindbeck qui, lui-même,

Il est possible de considérer une religion comme une manière d'organiser la vie et de lui donner un sens sans référence à une réalité au-delà des narrations et des rituels de ses adhérents. Cependant, un chrétien ne peut pas interpréter la foi chrétienne de cette manière sans en changer radicalement les convictions les plus centrales. Un chrétien ne vit pas « comme si » Christ était Seigneur et Sauveur. Un chrétien trouve son espérance et son courage dans la conviction que Christ a réellement vaincu les puissances de la mort, du péché et du mal. Comme Mark Achtemeier l'a exprimé :

Si la connaissance du fait « que j'appartiens, corps et âme, dans la vie et dans la mort, non pas à moi-même, mais à mon Sauveur fidèle Jésus-Christ » doit être capable d'offrir une assurance concrète concernant la destination éternelle des croyants ordinaires, une telle connaissance doit nécessairement être fondée sur une réalité (Jésus-Christ) qui transcende les particularités du corps, de l'âme et des circonstances historiques du croyant¹⁴.

Mais il ne suffit pas d'affirmer que la foi chrétienne dépend d'une connaissance fiable de la réalité de Jésus-Christ comme *centre* de la foi. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous avons également besoin d'une compréhension des *limites*, d'une connaissance de la mesure de variété permise afin de savoir où l'on dépasse les limites qui sont essentielles à l'identité chrétienne. La notion d'« hérésie », en tant que fausse et malsaine doctrine, appartient essentiellement à la foi chrétienne. Ceci est le cas premièrement parce que la façon dont nous vivons nos vies chrétiennes est étroitement liée à ce que nous croyons. La bonne doctrine est qualifiée de « saine » doctrine (1 Timothée 1,10 ; 6,3) car elle contraste avec la fausse doctrine, qualifiée de « malsaine », qui entrave l'épanouissement sain de la vie

est ambigu sur la référence extra-linguistique des croyances religieuses (cf. George A. Lindbeck, *La Nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, introduction de Marc Boss, collection « Références théologiques », Paris, Van Dieren Editeur, 2002). La position de Lindbeck – influencée par la notion de « jeu de langage » de Ludwig Wittgenstein, l'œuvre de Thomas Kuhn sur les révolutions scientifiques et la compréhension de la culture de Clifford Geertz – reflète une approche postmoderne beaucoup plus large de la religion en général et de la foi chrétienne en particulier.

¹⁴ P. Mark Achtemeier, « The Truth of a Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T.F. Torrance », *Scottish Journal of Theology* 47/1994, p. 355 (traduction personnelle).

chrétienne (1 Timothée 6,4)¹⁵. Ce qui est encore plus important est que notre salut dépend de ce que Dieu a fait pour nous en Christ. Dans ses discussions avec les hérétiques, l'Eglise était consciente de lutter contre des positions qui, si elles étaient vraies, saperaient la base même de la réalité du salut. Charles Kraft a raison lorsqu'il dit que l'Eglise a parfois condamné des positions comme hérétiques alors qu'elles n'étaient en fait que des expressions variées de la foi vécue dans le contexte de minorités culturelles¹⁶. Il demeure néanmoins vrai que la notion d'« hérésie » et de protection de la vraie foi est une tâche essentielle de la communauté chrétienne, qui dépend des actions salvatrices de Dieu en sa faveur. Si certaines convictions centrales de la foi n'étaient pas vraies, notre salut entier serait vain.

Ceci est le problème avec les formes de contextualisation dans lesquelles le contexte joue un rôle majeur dans la formulation des théologies contextuelles, comme par exemple le modèle que Bevans classifie de « modèle anthropologique »¹⁷. La préoccupation centrale de ce modèle consiste à s'assurer que les formulations théologiques sont pertinentes dans le contexte et se lient bien avec l'arrière-plan culturel des croyants. Comme Bevans le note lui-même, ce modèle véhicule une vision trop optimiste de la culture et oublie la nature déformante du péché et la doctrine « malsaine » qui peut en résulter. Dans ce modèle, on ne permet pas à Christ d'être une force radicalement critique dans la culture et, du coup, sa seigneurie libératrice et son salut ne peuvent pas s'y exercer librement.

Parvenus à ce point de notre exposé, nous pouvons énoncer deux conclusions. D'une part, toutes nos compréhensions et nos formulations de l'Évangile sont influencées par les cultures que nous habitons, par les langues que nous parlons, ainsi que par la façon dont ces cultures et ces langues nous mettent en rapport avec la réalité. D'autre part, et c'est l'élément le plus important de cette discussion, pour que Jésus soit réellement Sauveur et Seigneur, pour que l'Évangile soit réellement une bonne nouvelle, l'Évangile ne doit pas seulement être contextualisé dans son ensemble, mais il doit être fondé sur une réalité supraculturelle. Le message doit être fondé sur ce que Dieu est et a fait pour nous, sans qu'Il dépende de nous. Cette réalité supraculturelle ne dépend pas de nos expressions culturelles, mais est plutôt à l'origine de ces expressions.

¹⁵ Cf. Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, Revised Edition, New International Bible Commentary 13, Peabody/Carlisle, Hendrickson/Paternoster, 1995, p. 46.

¹⁶ Kraft, Charles H., *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknol, Orbis, 1979, p. 8.

¹⁷ Bevans, *Models of Contextual Theology*, pp. 54ss.

Universalité et origine supraculturelle de l'Évangile

Pour de nombreux évangéliques occidentaux ces deux thèses – l'enracinement culturel de toutes nos compréhensions de l'Évangile et sa base supraculturelle – semblent s'exclure mutuellement. S'il ne fallait en choisir qu'une, le bon choix serait de conserver l'ancrage de notre existence chrétienne dans une réalité supraculturelle, dans la seigneurie universelle de Jésus-Christ. Cependant, des analyses récentes de la structure des épistémologies¹⁸ occidentales modernes ont montré que ces deux thèses semblent s'exclure mutuellement à cause d'une caractéristique qui leur est commune. Ces épistémologies sont presque universellement « fondationalistes », ce qui veut dire qu'elles conçoivent la connaissance humaine selon l'analogie du *bâtiment*¹⁹. Selon cette image, la vraie connaissance doit toujours être basée sur des observations empiriques, des axiomes de la raison qui sont évidents ou d'autres raisons indubitables. Toutes les autres opinions doivent recevoir leur certitude ou probabilité de cette fondation sur laquelle elles sont construites et sur la qualité de la structure qu'on utilise pour construire – sur la rigueur du raisonnement déductif ou inductif utilisé. Ceci nous fait comprendre pourquoi la philosophie moderne s'est toujours appliquée à trouver une base universellement valable pour son raisonnement (voir Descartes), une base qu'elle cherchait dans la raison pure, dans les observations empiriques ou ailleurs. Selon ce modèle fondationaliste, un bâtiment ne peut jamais être plus solide que sa fondation et un raisonnement qui commence d'un point de départ historiquement ou culturellement limité ne peut jamais produire des conclusions universellement valables. Cette quête moderne d'une fondation indubitable de la connaissance est liée à la compréhension moderne du langage comme représentation exacte de la réalité dont nous avons parlé plus haut. Seulement, si notre langage nous donne une représentation exacte de la réalité, pouvons-nous trouver une fondation adéquate pour une telle connaissance indubitable de la réalité ? Ces domaines de notre langage qui ne donnent pas une telle représentation de la réalité ne peuvent être qu'« expressifs » ; au mieux, ce langage ne peut être

¹⁸ L'épistémologie est la théorie de la connaissance.

¹⁹ Pour une description de ce fondationalisme, voir par exemple Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 84-86 ; Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, pp. 32-136.

que l'expression de la vie intérieure de l'être humain qui le fait fonctionner²⁰.

Le relativisme culturel – l'idée que toute opinion humaine est tellement enracinée dans son contexte culturel qu'il est impossible d'établir aucune relation claire avec une réalité supraculturelle – partage effectivement une conviction fondamentale avec ce foundationalisme moderne qu'il critique par ailleurs vigoureusement. Le relativisme culturel croit également que si on ne commence pas avec un point de départ universellement valable, on ne peut jamais arriver à une conclusion universellement valable. La différence est que les relativistes ne croient pas qu'on puisse trouver un point de départ et nient qu'aucune opinion humaine puisse être universellement valable.

Ce foundationalisme moderne a été fortement critiqué dans la deuxième moitié du XX^e siècle, d'un côté par des philosophes occidentaux comme Michael Polanyi et Alisdair MacIntyre, et par des théologiens chrétiens comme Thomas Torrance et des missiologues comme Lesslie Newbigin²¹. Ils ont montré que les fondations qui étaient proposées comme étant universellement valables ne l'étaient pas, mais reflétaient plutôt le point de vue occidental du savant qui proposait cette fondation pour bâtir la connaissance. Ce qui intéresse notre sujet dans cette discussion, c'est que cette épistémologie foundationaliste semble refléter des idées et des valeurs spécifiquement occidentales. En effet, il n'est pas vrai qu'il soit nécessaire de se placer dans un vide culturel pour parvenir à une connaissance universellement valable. Les chrétiens l'ont toujours su naturellement, parce qu'ils ont cru que la révélation de Dieu en Christ dans le contexte culturel particulier de la Palestine au I^{er} siècle de notre ère contenait la clé de la vérité pour toute l'humanité. Cependant, dans le contexte de la modernité, les théologiens se sont souvent sentis obligés de minimiser cette origine historique et culturelle particulière comme point de départ pour la compréhension chrétienne de la réalité. Une réflexion plus soutenue montre, néanmoins, que la

²⁰ Murphy & McClendon, « Distinguishing Modern and Postmodern Theologies », pp. 193-196.

²¹ Voir, par exemple, Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Postcritical Philosophy*, Corrected edition, Chicago : University of Chicago Press, 1962 ; Lydia Jaeger, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, collection « La Foi en dialogue », Cléon d'Andran, Excelsis, 1999 ; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988 ; Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Londres, Oxford University Press, 1969 ; Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Londres, SPCK, 1989.

valeur universelle de l'Évangile n'est pas basée sur la façon dont cette vérité est découverte – soit sur la base d'un point de départ universel soit sur une autre base – mais sur la nature de la vérité révélée : ces événements révèlent le but universel du plan de salut du Dieu unique, Créateur de tout l'univers et de toute l'humanité.

Polanyi a montré que les découvertes scientifiques se produisent également dans un contexte bien spécifique, dans le contexte d'une tradition de recherche et de réflexion qui facilite des nouvelles découvertes. Il en est ainsi pour Newton, Einstein, et pour tous les autres. Une fois ces découvertes faites, elles sont présentées à la communauté scientifique plus large qui peut, si elle est suffisamment ouverte, regarder la même réalité avec de nouveaux yeux et voir que ce que ces hommes de science ont découvert n'est pas seulement vrai dans leurs propres laboratoires, mais reste vrai partout.

L'étude par Polanyi de la nature des découvertes scientifiques suggère un autre modèle pour comprendre le développement des opinions humaines, un modèle alternatif au modèle fondationaliste de la construction d'un bâtiment. Apprendre à connaître la réalité ressemble davantage à la lecture d'un livre²². Quand nous lisons un livre, nous venons tous à ce livre avec nos propres précompréhensions culturelles. Ceci n'implique pas, néanmoins, que nous sommes entièrement liés par ces précompréhensions. Si nous lisons un livre humblement et sommes ouverts à une réalité que nous ne maîtrisons pas, nos précompréhensions peuvent se montrer inadéquates mais nous pouvons les ajuster pour que, dans un cycle de lecture et de relecture, notre compréhension initialement défectueuse puisse être progressivement adaptée au contenu du livre. Dans le processus, le cycle herméneutique devient une « spirale herméneutique »²³ dans laquelle notre compréhension devient de plus en plus adéquate pour aborder le contenu du livre²⁴.

²² Je ne suis pas sûr que Polanyi lui-même ait utilisé cette image, mais elle illustre bien ce que ses analyses révèlent. Cette image développe la métaphore chrétienne traditionnelle de la création comme livre, « livre de la nature », que nous sommes appelés à lire à côté du livre de l'Écriture sainte et du livre d'histoire comme trois livres écrits par Dieu.

²³ Cette expression vient de Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IVP, 1991.

²⁴ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Exeter, Paternoster Press, 1980, p. 104. Cf. l'utilisation d'un même type de langage pour la description de la recherche scientifique dans Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology*, Edimbourg, T. & T. Clark, pp. 26s.

Les chrétiens doivent faire attention à ne pas trop s'aligner sur les présupposés de leur culture et c'est pourquoi nous ne devons pas utiliser ces nouvelles propositions de la philosophie de la science comme argument décisif en faveur de l'enracinement contextuel de toute réflexion théologique. Nous devons éviter de dire : « Des études en philosophie de la science et en herméneutique ont montré que même le raisonnement scientifique est enraciné dans des traditions culturelles et historiques particulières, et réclame que ses conclusions aient une valeur universelle. C'est pourquoi les chrétiens peuvent également accepter que toute leur compréhension soit enracinée dans des contextes culturellement variés, soit dans le contexte des premiers disciples de la Palestine du I^{er} siècle, soit dans les contextes culturels de ceux qui entendent aujourd'hui parler de Jésus ». Si en tant que chrétiens nous acceptons l'enracinement culturel de toute compréhension de l'Évangile, ce n'est pas parce que la philosophie occidentale contemporaine de la science nous le permet, mais parce que Dieu a choisi de se révéler ainsi. Notre foi ne dépend pas de ce qui est culturellement à la mode ou acceptable, mais de ce que Dieu a fait pour nous. Cependant, ces développements dans la philosophie de la science peuvent nous aider à comprendre comment une telle expérience culturellement enracinée de l'Évangile peut être à la base d'une compréhension qui nous met en contact avec une réalité supraculturelle.

Ces développements dans la philosophie de la science et l'herméneutique peuvent nous libérer de la crainte de renoncer à l'idée que nous avons besoin d'une formulation universellement valable du noyau de l'Évangile pour ne pas perdre cet Évangile universel lui-même. Nos formulations de l'Évangile peuvent exprimer la vérité supraculturelle d'un Dieu qui était là avant que nous ayons cru en Lui et la vérité transculturelle de son œuvre rédemptrice. Ceci demeure vrai même si nous reconnaissons que toutes les cultures chrétiennes approchent cette vérité à partir de différentes perspectives. Mais dans leurs efforts de compréhension – ou « lecture » – de cette réalité, cette compréhension limitée peut être progressivement élargie et les concepts culturels adaptés afin de devenir de plus en plus adéquats pour comprendre et exprimer cette réalité.

Apprendre un nouveau langage

Jusqu'ici nous avons argumenté que nous pouvons avoir une connaissance adéquate de la vérité universelle de l'Évangile, mais que cette connaissance porte la marque de nos schémas culturels :

toute pensée humaine est *enracinée* dans un contexte culturel particulier mais elle n'est pas nécessairement *emprisonnée* par ce contexte. Nous avons observé ce phénomène par rapport au langage que nous utilisons pour exprimer les vérités de l'Évangile : chaque fois que l'Évangile est traduit dans une nouvelle langue, l'Évangile acquiert de nouvelles significations. Ceci est vrai, mais ce n'est pas la seule direction dans laquelle il y a un transfert de sens dans le processus de traduction. Il peut aussi y avoir un transfert de sens en sens inverse ! Ce mouvement bi-directionnel nous aide à comprendre comment notre compréhension de l'Évangile doit nécessairement être exprimée dans le langage et avec des images d'une structure culturo-linguistique particulière, sans cesser de référer à une réalité supraculturelle. Quand Jésus-Christ était proclamé en tant que « *kurios* » dans un contexte hellénistique, le transfert de sens ne se limitait pas au fait que la compréhension chrétienne du personnage de Christ acquérait de nouvelles dimensions. Le terme même *kurios* acquérait de nouvelles significations par le fait même d'être employé pour Jésus. Désormais, la notion de seigneurie exprimée par *kurios* était utilisée pour Celui qui a le pouvoir de vaincre la puissance de la mort, tout en acceptant de se laisser dépouiller comme un esclave et jusqu'à la croix²⁵. Quand, de nos jours, Jésus est proclamé en sango « *kota gbia* », « le grand chef », la seigneurie de Christ est inévitablement comprise en relation avec la portée sémantique du vocable « chef-ferie ». C'est seulement ainsi que l'Évangile peut parler dans ce contexte. Cependant, quand la compréhension de Christ croît, les mots et expressions sango comme *kota gbia* acquièrent des sens nouveaux et plus profonds.

Nous rencontrons le même processus dans des discussions théologiques plus techniques. Dans les débats sur la Trinité, l'Église a utilisé des termes tels *homoousios*, *hupostasis* et *ousia*, utilisés précédemment dans d'autres discours philosophiques. Mais ils ont pris, chemin faisant, d'autres significations pour pouvoir décrire la

²⁵ Nils Dahl a argumenté d'une manière identique – et plus étonnamment, considérant l'arrière-plan juif dominant du terme – que là où Paul parle de Jésus comme du Messie, sa compréhension de la notion de « Messie » n'est pas en premier lieu déterminée par les sens de cette notion dans son arrière-plan et son contexte juif, mais plutôt par la façon par laquelle Jésus a en effet accompli son rôle de Messie. En tant que son accomplissement, Jésus désormais détermine le sens d'être du Messie (cf. Nils Dahl, « The Messiahship of Jesus in Paul », in Nils Dahl, *Jesus the Christ, the Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 15-25).

réalité de la Trinité pour laquelle toute terminologie disponible jusque-là était simplement inadéquate²⁶.

C'est ici que, bien souvent, le processus de contextualisation de l'Évangile ne va pas suffisamment loin. L'Évangile acquiert de nouvelles significations en entrant dans d'autres univers culturels, mais si ces cultures ne sont pas progressivement renouvelées par cette confrontation avec l'Évangile, on observe une persistance de la tension entre les nouvelles expressions culturellement appropriées de l'Évangile et la réalité que ces expressions envisagent d'exprimer. André Manaranche donne un exemple de cette tension avec l'emploi des noms africains traditionnels du Dieu Créateur, comme « Imana » ou « Akongo », pour désigner le père de Jésus-Christ. Nommer Dieu ainsi est une façon valable d'indiquer que le Dieu que les chrétiens proclament n'est pas totalement en dehors du champ des cultures réceptrices, mais a toujours été connu jusqu'à un certain degré, à certains endroits plus qu'à d'autres. Le risque de cette utilisation des noms traditionnels de Dieu est, néanmoins, que la foi en Jésus-Christ soit simplement ajoutée à une croyance préexistante en Dieu, le Dieu des religions africaines traditionnelles ou le Dieu de l'islam. Cependant, Jésus nous donne aussi une perspective radicalement nouvelle sur Dieu, qui change la conception préexistante de Dieu en profondeur : désormais Dieu est connu comme le Dieu de l'alliance, comme Amour, comme Trinité, comme le Dieu qui n'est pas seulement l'origine, mais aussi le but de l'existence humaine²⁷.

De la même façon qu'il y a un mouvement double de transfert de sens quand l'Évangile est traduit dans d'autres langues, il y a un mouvement culturel en deux directions, et un mouvement double en termes de changement d'identité. Quand l'Évangile entre dans de nouvelles communautés culturelles, il prend de nouvelles expressions culturelles. En même temps, la culture de ceux qui, dans la communauté, deviennent chrétiens connaîtra des changements. Ces changements ne sont jamais faciles à vivre. Un tri devra s'exercer entre des éléments de la culture à rejeter, des éléments qui peuvent être positivement incorporés et des éléments par rapport auxquels nous pouvons avoir une attitude neutre. Si le processus d'inculturation de l'Évangile se déroule bien, il doit entraîner une réorientation de tous les éléments de la culture ancienne, s'ils sont intégrés

²⁶ Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, Edimbourg, T. & T. Clark, 2006 [1991], p. 129.

²⁷ André Manaranche, *Le Monothéisme chrétien*, Paris, Cerf, 1985, pp. 57s.

dans la nouvelle vie, qui a désormais Christ comme centre. La culture entière et la vie entière sont réorientées autour de Christ²⁸.

Un processus comparable se déroule dans le domaine de la formation de l'identité. Dans son étude *Theology and Identity*, Bediako montre que le développement des théologies chrétiennes africaines contextuelles est motivé par la recherche d'une identité chrétienne *africaine*. Il est de première importance pour des chrétiens africains – comme pour des chrétiens européens et pour d'autres – d'être en mesure d'intégrer la nouvelle foi à leur passé africain afin qu'ils puissent développer une identité chrétienne africaine. Cependant, Bediako présuppose tout le temps que cette identité du chrétien africain est avant tout une identité *chrétienne*, une nouvelle identité qu'il ou elle a reçue en Christ²⁹. Kevin Vanhoozer souligne : « Nos identités en tant que chrétiens se trouvent avant tout en Christ. Localisation culturelle et ethnicité sont importantes, certainement, mais au bout du compte elles ne sont que des qualificatifs de notre identité de base »³⁰.

Canon

Ci-dessus, nous avons argumenté qu'il est possible d'être en contact avec la réalité supraculturelle et transculturelle de l'auto-révélation de Dieu en Christ à l'intérieur d'un contexte culturel particulier. L'étape suivante de notre quête du noyau supraculturel de l'Évangile consistera à distinguer entre le contexte culturel unique dans lequel les premiers disciples palestiniens du I^{er} siècle ont rencontré Jésus-Christ et les innombrables contextes culturels de ceux qui l'ont rencontré par la suite. Ces contextes n'ont pas la même valeur théologique. Le Fils de Dieu s'est incarné dans le contexte culturel particulier de la Palestine du I^{er} siècle. Il n'est pas devenu un être humain de manière abstraite. Un être humain vit toujours sous une forme culturelle particulière, et le Fils de Dieu s'est incarné en tant qu'homme juif, en Palestine, au temps où ce pays faisait partie de l'Empire romain et, plus largement, de la sphère culturelle hellénistique. Cependant, dans ce contexte culturel particulier, Jésus

²⁸ Cf. Walls, *op. cit.*, p. 54.

²⁹ Cf. Bediako, *Theology and Identity*, pp. 7, 13, 141, 206, 304, 375.

³⁰ Kevin J. Vanhoozer, « "One Rule to Rule them All?" Theological Method in an Era of World Christianity », in Craig Ott & Harold A. Netland (sous dir.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Leicester, Apollos (IVP), 2007, p. 108.

jouait un rôle d'envergure universelle, transculturelle, qui touchait toute culture avant, pendant et après sa vie sur terre.

Ce Jésus même nous ne le connaissons pas de manière directe. Nous le rencontrons seulement à travers le témoignage de la première génération des Apôtres et de leurs compagnons. Parce que Jésus est la révélation suprême de Dieu qui a eu lieu une fois pour toutes et parce que ces textes sont les seuls témoignages fiables de sa vie, ces Ecritures sont *canoniques* : elles font autorité pour les générations ultérieures dont la compréhension de Jésus doit toujours être jugée à la lumière des paroles de ses premiers témoins³¹.

Les Ecritures néo-testamentaires témoignent de Jésus-Christ, mais ce témoignage est lui-même coloré par le contexte culturel des différents auteurs et des lecteurs auxquels il s'adressait. La manière dont ce témoignage canonique fonctionne nous donne quelques aperçus d'un sens plus large dans lequel nous pouvons continuer de parler d'un « noyau supraculturel de l'Évangile », même si nous reconnaissons que toute formulation de ce noyau est culturellement enracinée.

Premièrement, les écrivains des quatre évangiles et des épîtres du Nouveau Testament ne témoignent pas d'eux-mêmes et de leurs propres idées. Ils témoignent de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ. Cette réalité a une valeur universelle. Ceci implique naturellement que ce témoignage a également une valeur universelle mais qui, parce qu'il est précisément un *témoignage*, nous dirige au-delà de lui-même.

Deuxièmement, comme on l'a souvent montré, la signification de la vie de Jésus ne pouvait pas être développée exhaustivement par une seule voix canonique qui eût témoigné de Lui comme étant le *centre* du canon. Le Nouveau Testament montre que les quatre évangiles l'approchent de différentes perspectives et que les auteurs des épîtres ont fait sortir différents aspects de la signification de sa vie, de sa mort et de sa résurrection pour en montrer la portée dans les différentes circonstances de la vie de leurs lecteurs. Ceci montre qu'il n'y a pas un seul format universel de l'Évangile. Les multiples témoins se joignent pour donner une image plus complète qu'aucune voix à elle seule ne pourrait avoir donnée. Comme parties du canon dans lequel nous les trouvons aujourd'hui rassemblés,

³¹ Voir pour cette compréhension de la notion du canon en relation avec l'histoire du salut Herman Ridderbos, « The Canon of the New Testament », in Carl F. Henry (sous dir.), *Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought*, Grand Rapids, Baker, 1959, pp. 192ss ; John Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1994, pp. 257ss.

les livres différents ne doivent plus être lus comme des témoignages disparates. Dans le même canon nous trouvons le credo de Paul selon lequel nous sommes sauvés par la foi et non par les œuvres (Ephésiens 2,8s) et l'exhortation de Jacques que nous ne sommes pas sauvés par la foi seule, mais par les œuvres (Jacques 2,24). Il est difficile de savoir maintenant si ceux qui ont lu ces épîtres de manière isolée sont arrivés à des compréhensions radicalement différentes de la foi chrétienne. Après tout, ils ont lu ces épîtres avec comme arrière-plan une compréhension plus large de la foi que nous ne pouvons plus reconstruire. Quelle que soit la façon dont ces épîtres étaient comprises de manière isolée, aujourd'hui nous recevons les textes de Paul et de Jacques comme parties d'un seul canon où des voix différentes s'unissent pour donner une compréhension plus complète de la vie chrétienne dans laquelle la foi, ainsi que les œuvres, ont leur propre place.

Troisièmement, le fait que nous trouvions des voix multiples dans le Nouveau Testament ne veut pas dire que tout est permis. Si nous y entendons la voix de Matthieu, profondément enraciné dans la culture juive, nous n'y entendons pas la voix des chrétiens judaïsants pourtant très répandue à l'époque. Même si l'Évangile de Jean est inclus avec son orientation beaucoup plus hellénistique, la voix des chrétiens proto-agnostiques qui se faisaient entendre au même moment n'y est pas incluse parce qu'ils n'avaient la croyance fondamentale en Dieu créateur de tout l'univers. Dans notre ère postmoderne, c'est un lieu commun de considérer le Nouveau Testament comme une collection cacophonique de voix parfois irréconciliables parmi lesquelles nous pouvons choisir celles qui nous plaisent et auxquelles nous pouvons ajouter d'autres voix selon notre propre gré. Ainsi nous finissons avec une variété d'expressions religieuses dans lesquelles tout le monde peut se reconnaître, selon ses références personnelles et culturelles, mais sans centre normatif et sans limites. Il est possible qu'au niveau des formulations concrètes nous ne soyons pas en mesure d'harmoniser toutes les expressions isolées des auteurs différents. Cependant, si nous lisons les écrivains du Nouveau Testament comme témoins du seul Jésus-Christ – comme ils se comprennent eux-mêmes –, ils révèlent alors une unité remarquable par rapport à leur sujet en réalisant qu'à cause de la nature de ce sujet certaines *limites* doivent être tracées et respectées.

Quatrièmement, tous les écrivains du Nouveau Testament y compris Luc, probablement le seul à ne pas être juif parmi les auteurs bibliques, ont compris la vie de Jésus à la lumière de l'histoire antérieure de Dieu avec Israël. Depuis Abraham, Dieu a travaillé à travers

de nombreuses générations, durant des siècles, avec un peuple afin de le préparer pour la venue de Jésus-Christ. Ce que Dieu voulait entreprendre par Christ ne pouvait être compris par aucun autre peuple. Dieu a préparé ce peuple par la monarchie, la prêtrise, et par les prophètes, pour l'arrivée du Messie qui a accompli tout ce que ces institutions préfiguraient. En ce peuple Dieu a fait surgir progressivement la conscience que ce monde n'était pas ce qu'il devrait être et avait besoin d'un Sauveur qui pouvait le libérer du péché, du mal et de la mort. A travers des siècles de proclamation prophétique, ce peuple a fini par comprendre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est radicalement différent de sa création. L'ironie du sort, c'est que ce peuple s'est révélé être celui qui a eu le plus de difficultés à intégrer la réalité de l'incarnation. D'autres peuples auraient probablement eu beaucoup moins de problèmes à accepter l'idée d'un dieu-homme. Mais le dieu-homme que ces peuples eussent pu reconnaître ne serait qu'un homme bien différent du Dieu-homme que les disciples juifs de Jésus ont finalement reconnu en Lui. Seul un peuple résolument monothéiste a pu comprendre le sens de l'Incarnation dans toute sa profondeur. L'histoire d'Israël et l'Ancien Testament jouent donc un rôle unique dans notre compréhension de Jésus-Christ. C'est par rapport à cet arrière-plan que Jésus de Nazareth doit être compris comme Messie, Fils de Dieu, Fils de l'homme, comme l'autorévélation de Dieu, comme Sauveur, Prêtre et sacrifice. A travers les âges, Dieu a préparé ce peuple particulier pour recevoir le Messie³². Même si d'autres traditions religieuses peuvent fonctionner comme « préparation de l'Évangile », elles ne peuvent jamais fonctionner comme un Ancien Testament alternatif qui pourrait remplacer la première partie des Écritures chrétiennes.

Le rôle du canon dans la théologie chrétienne renforce et clarifie certaines des conclusions antérieures dans notre exploration du sens dans lequel nous pouvons parler d'un « noyau supraculturel de l'Évangile ». Au sein du canon, les différents auteurs écrivent à partir d'une variété de perspectives culturelles et tout leur témoignage est culturellement enraciné. Nous avons vu que leur témoignage trouve son unité dans le centre commun de leur attention, leur témoignage au Dieu créateur qui existe avant toute culture humaine et qui est entré dans ce monde en Jésus-Christ. En Christ, Dieu a agi dans un contexte culturel spécifique, mais en vue de l'humanité entière.

³² Cf. Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology: The Realism of Christian Theology*, préface de Kurt Anders Richardson, Downers Grove, InterVarsity Press, 1999, pp. 86ss.

Notre foi trouve sa source dans cette réalité « supraculturelle » de Dieu et « transculturelle » de Christ. Le canon montre qu'il n'y a pas seulement un centre, mais qu'il y a aussi des limites et que certaines voix doivent être rejetées parce qu'elles ne respectent pas la nature du Dieu qui s'est révélé en Christ. Le rôle essentiel de l'Ancien Testament montre finalement que la personne et l'œuvre de Jésus en tant que révélation suprême de Dieu ne peuvent être comprises dans toute leur profondeur dans les seuls termes de l'arrière-plan de l'histoire de Dieu avec Israël et dans les seuls termes de la vision du monde d'Israël³³. Parce que ce témoignage canonique rendu à Jésus-Christ est notre seul accès à la révélation suprême de Dieu en Lui et parce qu'il nous donne des interprétations apostoliques guidées par l'Esprit Saint, ce témoignage demeure normatif pour toute réflexion chrétienne ultérieure sur ce Jésus-Christ et sur Dieu. Le canon, néanmoins, ne donne pas une liste exhaustive de toutes les significations possibles parce qu'il réfère au-delà de lui-même à une réalité qui a des implications pour toute culture humaine possible et qui n'apparaissent que progressivement.

Communauté historique et mondiale des croyants

Référer au canon comme autorité suprême à la lumière de laquelle l'Évangile doit être vécu aujourd'hui ne résout néanmoins pas le problème de l'interprétation de ce canon. L'étude des communautés chrétiennes à travers l'histoire et le contact entre chrétiens appartenant à différents contextes culturels montre que les chrétiens qui considèrent l'Écriture comme autorité suprême peuvent toujours interpréter cette Écriture de façon très diverse. Certains comprennent l'œuvre de Christ surtout en termes de réconciliation, d'autres en termes de guérison, d'autres encore en termes de victoire. Certains appellent les femmes à se soumettre à leur mari et aux responsables masculins dans leur communauté chrétienne, pendant que d'autres, motivés par les mêmes Écritures, sont devenus des champions de la

³³ Ceci soulève naturellement la question épineuse de savoir comment distinguer entre les éléments de la vision biblique du monde qui sont normatifs pour les chrétiens de tous les temps (comme la compréhension linéaire de l'histoire, l'idée que la création est bonne et la distinction absolue entre Créateur et création) et les éléments de la vision biblique du monde qui reflètent plutôt des perspectives culturelles du contexte d'antan qui ne sont pas normatives (comme l'idée que l'univers consiste en trois couches, Exode 20,3). Cette question dépasse le cadre de ce que nous pouvons discuter dans cet article.

libération des femmes. Seulement, si nous nous enfermons dans nos petits mondes à nous, nous pouvons en arriver à croire que tous doivent lire la Bible comme notre communauté limitée l'a toujours fait.

Il est important que nous réalisons que l'Eglise, à travers les âges et à travers le monde, ne montre pas seulement une grande diversité parmi les façons de lire et de comprendre l'Ecriture. Avec ces lectures différentes, elle nous fournit en même temps une ressource qui peut confirmer ou corriger nos lectures personnelles de l'Ecriture. Des chrétiens évangéliques de tradition protestante peuvent facilement rater ce point à cause des débats particuliers qui ont divisé l'Eglise au temps de la Réforme. A cette époque, les réformateurs protestants ont senti que leur appel à retourner à l'enseignement de l'Ecriture ne pouvait pas être écouté par l'establishment de l'Eglise catholique romaine. Parce que, selon les autorités de l'Eglise romaine, seule la hiérarchie de l'Eglise était fondée à interpréter l'Ecriture, l'appel protestant à revenir à l'Ecriture ne faisait pas autorité. En réaction, les Réformateurs ont accentué le *Sola Scriptura*, l'autorité de l'Ecriture seule.

Chemin faisant, certains théologiens protestants de tradition anabaptiste ont nié tout rôle de l'Eglise dans l'interprétation de l'Ecriture. Chaque chrétien devait être en mesure de lire, comprendre et appliquer l'Ecriture tout seul. Cette compréhension individualiste de l'autorité demeure très influente dans les cercles évangéliques de nos jours. Ceci est une des raisons pour lesquelles des chrétiens évangéliques peuvent produire des lectures d'Ecriture toujours neuves sans sentir l'obligation de les faire tester par la communauté plus large des croyants.

Un bon nombre de Réformateurs et de théologiens évangéliques de nos jours ont, néanmoins, une position plus nuancée et réalisent que nous ne pouvons pas si facilement négliger la tradition de l'Eglise³⁴. Penser ainsi équivaudrait à nier que le Saint-Esprit est donné à l'Eglise pour la guider dans son interprétation de l'Ecriture avant que nous-mêmes commençons à la lire. Nous pouvons maintenir que le canon des Ecritures a l'autorité suprême pour la foi individuelle et pour la vie de l'Eglise, et en même temps profiter des vastes ressources de la pensée chrétienne dans l'histoire pour nous guider dans notre réflexion théologique contextuelle aujourd'hui.

³⁴ Voir par exemple Alister E. McGrath, « The Importance of Tradition for Modern Evangelicalism » in Donald Lewis & Alister McGrath (sous dir.), *Doing Theology for the People of God: Studies in Honour of J.I. Packer*, Leicester, Apollos, 1996, pp. 159-173.

Les Réformateurs étaient très attentifs aux richesses de la tradition de l'Eglise à travers l'histoire. La prise de conscience contemporaine que nous ne faisons pas seulement partie d'une communauté ecclésiastique historique mais également d'une communauté chrétienne mondiale nous donne un tout autre aperçu des ressources à notre disposition. Nous ne pouvons pas seulement lire ces chrétiens : nous pouvons les rencontrer, dialoguer avec eux, les inviter à participer à nos efforts pour vivre l'Évangile dans nos contextes culturels particuliers³⁵. Ils peuvent nous aider à avoir une image plus claire de Christ et de son œuvre, le *centre* de notre foi. Des chrétiens de différents contextes culturels peuvent communiquer leur foi en Christ, qu'ils connaissent par les Écritures. S'ils s'écoutent humblement, ils peuvent découvrir comment leurs compréhensions de Christ diffèrent, tout en restant conscients qu'ils communiquent plus que leurs opinions personnelles. Ils parlent de ce qu'ils ont perçu, d'une réalité qui les dépasse : de Dieu lui-même, qui a pris l'initiative de les rencontrer en Christ. Parce qu'ils se réfèrent à une réalité au-delà de leurs compréhensions personnelles de cette réalité, ils peuvent, pour peu qu'ils soient ouverts à cette dialectique, découvrir que cette réalité supraculturelle et transculturelle leur demande d'élargir ou d'adapter leurs compréhensions respectives³⁶.

Ma propre compréhension de Christ a été approfondie, élargie et corrigée par mes contacts avec mes frères et sœurs chrétiens des différentes parties du monde. Parce qu'ils regardent l'Europe à distance, ils sont plus à même de m'aider à dénoncer tout syncrétisme par lequel les chrétiens européens ont pu se laisser séduire. C'est ainsi qu'ils peuvent aussi nous aider à déterminer les *limites* de notre identité chrétienne. Ceci est également le cas pour nos frères et sœurs en Afrique et ailleurs dans le monde. Dans ce respect, la croissance mondiale de l'Eglise et l'intensité sans précédent des contacts noués entre des communautés chrétiennes de contextes culturels très variés – encouragées par le processus plus large de la mondialisation – sont des dons très précieux à l'Eglise. Comme Walls le note : « Jamais dans le passé de telles opportunités pour s'enrichir mutuellement et s'autocritiquer ne se sont présentées, Dieu faisant jaillir encore plus de lumière et de vérité de son monde »³⁷.

³⁵ Comme le note, par exemple, Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, pp. 102, 113.

³⁶ Cf. Thomas F. Torrance, « Theological Persuasion », in Thomas F. Torrance, *God and Rationality*, Londres e.a., Oxford University Press, 1971, pp. 195ss.

³⁷ Walls, *op. cit.*, p. 15.

Conclusion : un noyau supraculturel de l'Évangile humainement accessible

Parvenus au terme de notre exploration, deux conclusions contrastées s'imposent.

D'un côté, la nature du langage et le nécessaire enracinement culturel de notre réflexion théologique et du développement de la pensée théologique nous ont amenés à affirmer qu'il est impossible de produire une formulation du noyau de l'Évangile valable en tout temps et en tout lieu. Une telle formulation devrait toujours utiliser une langue particulière et refléterait ainsi des perceptions culturelles particulières. Des éléments importants du message sont impliqués de manière tacite et ce n'est que lorsque celui-ci doit être exprimé dans un autre contexte que la nécessité de les expliciter s'impose. Un exemple de cette explicitation nous est donné avec la nature divine du Saint-Esprit. La conviction implicite dans la Bible que le Saint-Esprit est pleinement divin devait être expliquée clairement dans la confrontation ultérieure avec des hérétiques du IV^e siècle qui croyaient que le Saint-Esprit était créé.

De l'autre côté, nous avons pu affirmer qu'il y a un Évangile universellement valable qui témoigne de l'autorévélation de Dieu une fois pour toutes en Jésus-Christ pour le salut de l'humanité entière. C'est de cet événement d'une portée universelle que le canon témoigne de façon normative³⁸. Cette autorévélation est effectivement *humainement* accessible, si nous prenons en compte la nature de l'existence humaine. La compréhension chrétienne de la nature de l'existence humaine contraste avec celle de la philosophie grecque classique et avec celle de la philosophie occidentale moderne, qui considèrent l'esprit humain comme participant à l'esprit divin ou de manière analogue à l'esprit divin. Dans cette perspective, la connaissance est vue comme une connaissance absolue, procédant d'un point de vue extérieur à l'histoire et à la culture. D'après la vision biblique, ceci n'est pas une image adéquate de l'être humain, ou de ce qu'il devrait être. Nous sommes entièrement localisés dans des contextes culturels et historiques où Dieu nous a placés. Cependant, de l'intérieur de ces contextes nous pouvons avoir une connaissance adéquate – mais non absolue – de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ

³⁸ Voir aussi, concernant le rôle du canon comme norme pour toutes les expressions contextuelles du message de l'Évangile, Vanhoozer, « "One Rule to Rule the All?" », art. cit., pp. 108-126.

pour notre salut. Nous pouvons avoir une connaissance *adéquate* en devenant incorporés dans les traditions culturelles dans lesquelles les communautés chrétiennes continuent à témoigner de Jésus-Christ comme étant le *centre*, le noyau du message évangélique.

Confrontés à ce témoignage, les langues peuvent s'enrichir et se trouver ainsi en mesure d'exprimer des vérités jusqu'alors inimaginables pour elles. Dans cette rencontre avec cette réalité, des structures conceptuelles culturelles héritées peuvent être adaptées pour devenir de plus en plus adéquates pour exprimer cette réalité qui brise toute structure de pensée humaine naturelle. En confrontant nos propres compréhensions avec les richesses abondantes de l'Église mondiale, nous pouvons être enrichis dans notre compréhension de Christ. En même temps, quand nous découvrons que d'autres chrétiens ont des compréhensions différentes, mais comparables de Christ, et quand nous découvrons comment Christ règne et sauve ailleurs, ceci nous donne confiance en nos propres compréhensions limitées qui peuvent refléter la réalité de Christ de façon adéquate, réalité qui n'est liée par aucune de nos expressions culturelles, mais qui est plutôt prioritaire par rapport à celles-ci.

Ce témoignage canonique a été transmis à travers les générations et dans une variété éblouissante de contextes culturels. Considérant que ce processus dure depuis près de deux mille ans et touche notre planète entière, on peut supposer que la plupart des hérésies potentielles ont été explorées. De nombreuses *limites* ont été découvertes à ce qui peut encore être considéré comme une contextualisation fidèle à l'action libératrice de Dieu en Christ. C'est possible qu'il y ait encore d'autres limites à découvrir à l'avenir. Cependant, comme pour les premiers disciples, notre propre vie chrétienne ne dépend pas de notre connaissance de toutes les limites potentielles. La vie chrétienne contextualisée est proprement chrétienne si nous vivons proches du centre dans ce contexte particulier, si nous vivons une vie orientée sur le Christ canonique, illuminée par Lui, portée par Lui et liée à Lui. ■