

SÉRIE HOKHMA COLLECTIVE

Pour mieux connaître notre monde...

Acquiescer la série, plus de 5600 pages de théologie, vous découvrirez ce lieu unique où, au sein d'un mouvement francophone, des étudiants, pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent sur des horizons très divers...

Il vous est possible d'acquiescer la série 1978-1980 (n° 1, 2, 3, 6 et 17 en photocopies, plus de 1000 pages) 161,5 € - 320 FS - 1050 FF - 6500 F, soit une remise de 50 %.

Écrivez-nous aux adresses de la page 2.

Bernard Balay : responsable de ce numéro

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 3, rue Rigault F-59100 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 81)
Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 81)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Bernard Balay, Christophe Desplanque, Marc Galopin, Laurent Gaudinier, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Jacot, Gérard Pella, Fred Samfchar, Daniel Schibler.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés.

le Comité de rédaction

jointe à leurs auteurs,

la responsabilité des opinions émises.

Reciproquement,

l'auteur d'un article ne s'engage pas

à signer tout ou partie de son

travail.

Composition et
Scriptura

44, ch. de Gery

Tél. 00 33 (0)4 78

Impression

JWEAF, F-26110

Tél. 00 33 (0)4 78

Dépot légal

N° d'impression

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Cinquième partie¹

par
**Jacob
KLAPWIJK,**
Professeur à
l'Université Libre
d'Amsterdam,
Pays-Bas

V. HERBERT MARCUSE ET LE NÉO-MARXISME DE L'AUTOCRITIQUE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Dans ce dernier exposé, nous nous pencherons sur la théorie néo-marxiste d'Herbert Marcuse, qu'il préfère lui-même présenter comme « théorie critique ». Toujours en quête de ce qui caractérise une philosophie ouverte, nous vérifierons si cette théorie, à même de dévoiler les mécanismes cachés de notre société de consommation et les intérêts inavoués de la philosophie dominante, est aussi autocritique, c'est-à-dire si elle est également apte et disposée à évoquer ouvertement ses propres motivations pré-philosophiques.

1. L'école de Francfort

Depuis les révoltes estudiantines des années soixante, le marxisme et le néo-marxisme ont de nouveau fait l'objet d'âpres débats. Quelle est la signification de Karl Marx pour le 20^e siècle ? La société moderne, occidentale, peut-elle réellement être renouvelée à l'aide des concepts de lutte

¹ Cet article est le dernier chapitre, mis à jour et augmenté, de *Philosophien im Wiederstreit. Zur Philosophie von Dilthey, Heidegger, James, Wittgenstein und Marcuse*, éd. S.R. Külling, Verlag Schulte + Gerth, D-Asslar et Immanuel-Verlag, CH-Riehen, 1985. Nous remercions les éditeurs de leur autorisation, et M. Pierre Metzger pour la traduction et l'adaptation de la bibliographie.

des classes et de révolution ? Peut-on fonder à bon droit sur *Le Capital* ou sur les *Premiers écrits* philosophiques du maître les idées nouvelles sur la démocratisation des institutions sociales, la politisation de la science, etc., propagées dans les années soixante et soixante-dix ? Si cette lecture de Marx est possible, les possibilités d'endoctrinement et les techniques de manipulation contemporaines confèrent une nouvelle actualité à sa doctrine de l'aliénation de l'homme. Le gouffre entre la prospérité du Nord et celle du Sud représente une application, à échelle colossale, de sa doctrine de l'accumulation du capital. La paupérisation du Tiers-Monde équivaut à l'appauvrissement du prolétaire prévu par Marx, aggravé dans des proportions dramatiques. Et enfin Marx, à y regarder de près, n'a-t-il pas annoncé, dans sa théorie des crises, la crise écologique des 20^e et 21^e siècles ?

Les racines de nombreuses théories critiques contemporaines de la société et des réformes sociales, de la crise et de la révolution sont effectivement à chercher au 19^e siècle, dans la doctrine de Karl Marx. A travers Engels et Lénine, et les sections du Parti Communiste, Marx a en effet influé continuellement sur la philosophie, surtout à l'évidence en ex-Union Soviétique, en Chine (depuis la « Longue Marche » de Mao Ze-Dong) et en Europe de l'Est.

Toutefois, l'influence de Marx a aussi été puissante hors du monde communiste. Dans bien d'autres régions de grande pauvreté ou à forts contrastes sociaux – initialement l'Europe de l'Ouest, puis l'Afrique, l'Amérique Latine – non seulement des ouvriers, mais aussi des intellectuels ont vu quelque chose en Marx et Lénine. Ils ont adhéré au marxisme en tant que pensée formulée contre l'oppression sociale. Le communisme d'Europe de l'Est, démasqué comme totalitaire, s'est effondré ; les politologues et philosophes ne prêtent donc plus guère attention aujourd'hui à la doctrine officielle de Marx, c'est-à-dire au marxisme-léninisme, doctrine à laquelle se référaient tous les partis communistes orthodoxes du monde depuis la Révolution Russe de 1917. Le communisme tirait ses traits totalitaires de la théorie marxienne de la dictature du prolétariat, interprétée par Lénine comme dictature du Parti (= du chef du Parti) ; de par cette interprétation, un rôle dirigeant fut en outre attribué, pour des raisons historiques, au Parti (= au chef du Parti) d'U.R.S.S. Tout comme le communisme, ce marxisme-léninisme appartient au passé.

N'oublions toutefois pas que la tradition marxiste, au sens d'une réflexion philosophique sur la pensée de Marx, est beaucoup plus large et que cette tradition a produit au 20^e siècle, abstraction faite du marxisme-léninisme, d'autres idées, parfois fort créatives. Ce dernier siècle a connu plusieurs philosophes, tant à l'Est qu'à l'Ouest, qui se situent dans cette tradition d'un marxisme créatif. Tous ne sont pas, et de loin, des admirateurs dogmatiques de Karl Marx et encore moins des adeptes de la doctrine officielle du marxisme-léninisme. Bien qu'ils interprètent parfois Marx librement, il est cependant plus exact de les nommer « marxistes » que « néo-marxistes ». Ils continuent à travailler, peu ou prou, dans l'esprit de

Marx. Ils approfondissent sa doctrine, l'adaptent aux idées, aux besoins et possibilités du présent. Ce sont là les marxistes au sens large du terme, comme par exemple Ernst Bloch, Henri Lefèbvre, Lucien Goldmann, Louis Althusser, et (initialement aussi) Leszek Kolakowski. Je nomme « néo-marxistes » ceux qui, bien que n'ayant pas de passé marxiste, ou étrangers à une tradition marxiste, ont redécouvert Marx. Ils se proposent de réintroduire la méthode marxienne de la pensée dialectique et son principe de la critique sociale dans la pensée et les théories sociales occidentales. A cet égard, l'Ecole dite de Francfort a été l'un des courants prédominants.

L'Ecole de Francfort a rassemblé des philosophes et des sociologues qui, à l'instigation de Max Horkheimer et d'autres, se réunissaient à l'Institut de Recherches Sociales de Francfort-sur-le-Main, et ce déjà bien avant la Seconde Guerre mondiale. Ils furent bientôt dispersés par le national-socialisme. Ils continuèrent alors à travailler, principalement aux Etats-Unis. Après la Deuxième Guerre mondiale, beaucoup de collaborateurs revinrent en Allemagne et l'Institut de Recherches Sociales fut rouvert à Francfort. A l'ancienne génération appartiennent, outre Horkheimer, Theodor Adorno et Herbert Marcuse ; Jürgen Habermas a figuré un certain temps parmi ses représentants plus récents. Ils qualifient leur philosophie, qui est avant tout une philosophie sociale, de « théorie critique ». Des personnes citées, Marcuse fut le seul qui resta aux Etats-Unis ; il devint professeur à l'Université de Californie.

Présentons maintenant les conceptions de Marcuse, l'un des philosophes les plus radicaux de l'Ecole de Francfort. Herbert Marcuse a vécu de 1898 à 1980. Il fut d'abord étudiant à Berlin et Fribourg-en-Brigau. Retourné à Fribourg en 1927, il étudia chez le jeune Heidegger et rédigea une thèse d'habilitation sur l'ontologie et la théorie de l'histoire de Hegel (1932), qu'il ne put présenter car il était juif. Il ne s'intéressa pas seulement à l'idéalisme dialectique de Hegel, mais aussi au matérialisme dialectique de Marx. Il devait subir également l'influence de Freud. Dans la théorie sociale de Marcuse, on peut trouver quelques traces de chacun de ces penseurs (Heidegger, Hegel, Marx et Freud).

2. De Marx à Lénine

Il est opportun, pour mieux comprendre Marcuse, de revenir un instant à la philosophie de Marx. J'évoquerai ici deux points : la doctrine marxienne de l'infrastructure et de la superstructure et celle de la dialectique sociale.

La doctrine de *l'infrastructure et de la superstructure* s'intéresse principalement au rapport entre économie et morale dans la société humaine. Marx était d'avis que la conscience morale ne se trouve pas en position d'indépendance : la vie matérielle et économique est le fondement, le socle de toute culture intellectuelle et morale. Pour le formuler plus rigoureuse-

ment, Marx croyait que dans la société humaine, notamment dans la société capitaliste contemporaine, les codes juridiques et les énoncés idéologiques (le droit, les institutions de l'Etat et la morale, l'art, la religion, les idées philosophiques) sont conditionnés unilatéralement par la dynamique de l'infrastructure économique et sociale. L'expression désigne les développements sur deux plans :

- Celui du travail : les innovations techniques ; l'accumulation du capital à cause de la plus-value du profit ; la concentration et la fusion des entreprises en raison d'une concurrence sauvage ; la misère croissante du prolétariat par suite de l'existence d'une « armée de réserve » de travailleurs désœuvrés ; et finalement les crises inexorables.
- Celui des rapports sociaux : la division du travail ; la répression systématique de la classe ouvrière ; la lutte des classes.

Le droit, les idées politiques, la conscience morale, les idées religieuses et philosophiques, etc., reflètent donc à chaque instant la situation économique et la répression du moment. Les idées dominantes dans notre société sont toujours celles de la classe dominante : les lois et les valeurs morales ne servent jamais qu'à renforcer la classe capitaliste.

A ce stade de notre exposé, il nous faut évoquer l'autre doctrine de Marx, celle de la dialectique sociale. Le mot « dialectique » signifie un mouvement progressif alternant entre des pôles opposés. Selon Marx, les processus sociaux fondamentaux dans l'histoire humaine sont en effet progressifs et prévisibles : ils se développent conformément à des lois dialectiques, c'est-à-dire en passant par des contraires, plus précisément des antagonismes de classes, et ce vers la révolution mondiale et l'Etat de liberté. Or, cette dialectique libératrice de la lutte des classes, efficace au niveau des rapports de production, conditionne aussi le développement de la politique et de la morale. Ce n'est que dans l'Etat de liberté que la morale perdra réellement ses aspects répressifs.

Friedrich Engels a apporté plus tard certaines modifications, ou du moins des nuances, à ce « matérialisme historique » de Marx ; elles ne mettent toutefois pas en question le thème de la dialectique. Au contraire ! Engels voulait justement étayer la philosophie sociale dialectique de Marx par une philosophie naturelle dialectique. Selon lui, l'évolution des êtres vivants s'effectue, elle aussi, en passant par des contraires, c'est-à-dire par la lutte pour la vie (Darwin). Engels corrigea cependant en quelque sorte la doctrine marxienne du rapport entre l'infrastructure socio-économique et la superstructure politique et morale. D'une part, il souligna que pour lui aussi les développements socio-économiques étaient fondamentaux et décisifs. D'autre part, il fit remarquer qu'une certaine interaction entre infrastructure et superstructure serait tout de même possible.

Dans le cadre de la doctrine marxiste, cette conception eut des implications considérables. En effet, Engels avait ainsi la possibilité théorique de défendre des initiatives politiques ! Il avait un motif théorique pour sti-

muler la conscience de classe et les sentiments révolutionnaires parmi les travailleurs opprimés et d'entreprendre l'organisation politique du prolétariat. La conscience politique des travailleurs vis-à-vis de leur propre situation et du développement social est certes un facteur idéologique ; elle pourrait néanmoins influencer sur le développement social. Engels était ainsi d'avis que la dynamique de la conscience de soi du prolétariat serait à même de *hâter* effectivement la révolution mondiale prédite par Marx.

Lénine, Staline et Mao Ze-Dong insistèrent de plus en plus sur l'interaction entre l'infrastructure socio-économique et la superstructure idéologique (qu'on pense, par exemple, à la « révolution culturelle » exigée par Mao Ze-dong !). Ils ne voulurent plus parler de l'histoire comme d'un processus rigoureusement défini par des lois dialectiques. Ils étaient d'avis que la révolution mondiale et l'émancipation de l'humanité opprimée n'étaient aucunement prévisibles. Ils n'abandonnèrent pas pour autant *l'idéal* marxiste. Toutefois, à la différence de Marx, ils ne le considérèrent plus au premier chef comme produit d'un calcul scientifique, mais comme résultat d'une volonté politique et d'un pouvoir effectif (le « volontarisme » de Lénine).

Le « matérialisme dialectique » de Lénine accomplit ainsi un virage vers l'irrationalisme. La révolution mondiale et le communisme mondial ne peuvent pas être démontrés scientifiquement. Ils doivent bien plutôt se démontrer pratiquement, par la force tant légale que subversive. La pensée aussi doit servir la pratique. La vérité est mouvante, comme dans le pragmatisme américain. Chez Lénine, elle doit s'adapter aux mouvements politiques du Parti. Voilà pourquoi, depuis Lénine et Staline, la propagande politique tourne à plein régime. Lénine ne considérait pas seulement le capitalisme comme un ordre socio-économique. Il le considérait aussi comme une puissance politico-militaire nécessaire pour la défense des intérêts commerciaux capitalistes croissants et du colonialisme grandissant du début du 20^e siècle, de sorte qu'on parle de « l'impérialisme capitaliste » ou du « capitalisme impérialiste ». Il faut combattre le pouvoir par le pouvoir, pensait Lénine. Les partis communistes doivent être réorganisés ; il faut former des révolutionnaires professionnels. En Russie et dans plusieurs autres pays, on s'empara du pouvoir à la fin de la Première Guerre mondiale, une industrie de guerre fut mise en marche, etc.

3. La société selon Marcuse

A partir de ces développements théoriques et politiques, venons-en aux conceptions de Marcuse. Pour lui, le monde capitaliste, contre lequel il faut lutter, n'est pas seulement un ordre socio-économique au sens de Marx et Engels. Ce n'est pas non plus seulement un système socio-économique et politico-militaire au sens de Lénine et Staline. Chez Marcuse, le monde capitaliste moderne a des traits englobants, totalitaires. La puissance du capitalisme s'appelle, en un mot, le **système**. Les Etats-Unis en offrent

une version grandeur nature. Mais il le voit aussi dans d'autres pays très industrialisés, comme ceux d'Europe de l'Ouest. Le système est même présent dans les pays communistes ! Ce système social veut se maintenir à tout prix et mène ainsi à l'étouffement de la liberté humaine, à l'exploitation du Tiers-Monde, à l'augmentation du danger de guerre, au gaspillage de matières premières vitales, à la domination de l'homme et du monde.

Selon Marcuse, dans tous les pays sur-industrialisés, l'ordre établi risque de devenir un système d'oppression totalitaire. Il veut dire par là que les sciences et les techniques se liguent avec l'économie, la politique et la bureaucratie pour constituer la forme la plus étendue d'oppression que le monde ait jamais connue. Si étendue qu'elle n'est plus ressentie ni reconnue, parce que la conscience humaine elle-même est devenue l'objet de l'oppression.

Comment cela se passe-t-il ? Premièrement, les mass-media se chargent d'un endoctrinement constant de l'esprit humain. Journaux, cinéma, publicité et télévision modèlent la conscience et le comportement de l'homme moderne. S'il s'insurge contre cela, alors, en deuxième lieu, la technique veille à ce qu'il y ait un confort toujours plus grand, étouffant cette insurrection dans l'œuf. Et si le malaise et la critique subsistent tout de même chez certaines personnes, alors survient, troisièmement, la tolérance répressive. « Tolérance répressive » signifie littéralement « répression sous forme d'indulgence ». La tolérance répressive a une fonction de soupape dans la société. Elle est une forme flexible de l'oppression – une oppression qui fait place à la protestation, à la participation et à la (pseudo-) démocratie, afin que l'intégration dans le système totalitaire s'effectue d'autant plus facilement.

L'ouvrage essentiel de Marcuse est *One Dimensional Man* (1964). L'homme est unidimensionnel, c'est-à-dire que le système socio-politique est totalitaire et omni-englobant. L'homme moderne n'est qu'un rouage dans la machinerie du système. Son cœur n'est point animé d'une révolte réelle, d'une contestation, d'une « négation » de l'ordre établi. Bref, l'homme d'aujourd'hui est mis au pas. Il ne sait plus rien d'un autre monde et il n'en désire même plus. L'avenir a été bloqué.

Par principe, Marcuse considère – comme Hegel et Marx – le développement social comme dialectique, c'est-à-dire comme un mouvement du « oui » au « non », de l'acceptation à la résistance. Le développement social passe toujours par une critique croissante et une révolte contre l'ordre social établi. Mais dans la société moderne toute critique est apaisée par le confort et étouffée par l'endoctrinement. La dialectique libératrice a été paralysée. Il n'y a plus de dialectique dans le développement social, en dépit de Marx : la production capitaliste de biens se maintient d'elle-même en stimulant artificiellement les besoins. Et il n'y a plus de dialectique dans le développement idéologique, en dépit de Hegel : la conscience humaine s'est totalement assimilé le mode de vie établi. A quoi bon la discorde avec l'ordre régnant si le travailleur a sa chaîne hi-fi et le Noir sa Cadillac ?

Il n'y a plus d'idées critiques, plus de mentalité révolutionnaire, pas même dans la classe ouvrière ! A la différence des marxistes mentionnés plus haut, Marcuse ne place plus ses espérances dans le prolétariat. Si la critique de l'ordre établi se déclençait quelque part, ce ne serait que dans les groupes sociaux pas encore totalement adaptés. Peut-être *the great refusal* (le grand refus) naîtra-t-il de l'intellect critique des étudiants, non encore liés socialement, s'ils savent s'unir avec la force sociale des opprimés du monde moderne : les chômeurs, les groupes raciaux en butte à la répression, les minorités sans droits. Dans la rencontre de la jeunesse critique et des groupes marginaux de la société moderne réside encore une chance de salut. Mais Marcuse ne se fait pas d'illusions.

Somme toute, Marcuse a donné une analyse fine, imposante, de la manipulation déguisée et incontrôlable que l'appareil social peut se permettre. Selon lui, l'appareil est si puissant qu'il a presque totalement enrayé la critique et la négation radicales. La critique marcusienne de la société est encore une forme de pensée négative-critique, c'est-à-dire une critique qui veut dévoiler la vraie nature de l'ordre social établi, afin de pouvoir lui opposer un « non » clair et argumenté. Du son point de vue propre, l'ordre établi semble évident et rationnel. Mais si on le considère du point de vue des besoins véritables des hommes, il est une mise en ordre du désordre, une rationalisation de ce qui est très profondément irrationnel et rejetable.

4. L'homme selon Marcuse

Qu'est-ce qui est, à vrai dire, rationnel et irrationnel ? Ceci me conduit à un second point, la conception marcusienne de l'homme, qui a un rapport manifeste avec sa pensée sociale. On ne peut pas les disjoindre. On pense souvent qu'on peut adopter la pensée sociale du marxisme et négliger sa conception de l'homme. C'est une grande erreur. La conception marcusienne de l'homme influence et explique toute sa critique de la société.

Afin de bien la comprendre, retournons encore une fois, brièvement, à Marx. Il avait enseigné que le travail ennoblit l'homme. Car l'homme est au fond un travailleur. Il est un *homo faber*, un être qui fabrique quelque chose. Voilà pourquoi le prolétaire était pour lui l'homme véritable et le capitaliste rien qu'un parasite condamné à disparaître. Marx avait encore enseigné que l'homme est un *homo socialis*, un être social. Son travail est une affaire communautaire. C'est pourquoi il aspirait à la revalorisation du prolétariat, de la *classe* ouvrière. Chez Marcuse, il en est autrement. L'homme n'est pas là pour travailler, mais pour jouir. L'homme ne veut en fait rien d'autre que vivre selon ses pulsions et désirs. Le travail est pour lui un mal nécessaire, un état d'esclavage. Il faut supprimer le travail humain autant que possible. Cela pourrait se faire concrètement, pour l'essentiel, grâce à la technique moderne et à l'automatisation de la production. La

folie de « l'âge technique » (Heidegger), c'est que la pression du rendement, le rythme de travail, le règne de la production, la pollution de l'environnement, le besoin d'acheter et le gaspillage augmentent continuellement. Nulle part dans le monde, on ne travaille à un rythme aussi abrutissant que dans les pays qui pourraient justement se permettre le contraire ! Voilà ce qui caractérise la servitude de l'homme moderne occidental.

Considérée du point de vue des présuppositions propres au système, cette situation est parfaitement rationnelle. Les machines ne doivent pas s'arrêter, le commerce ne doit pas stagner, etc. Mais si nous considérons ce système du point de vue de l'homme et de son humanité véritable, il est absolument irrationnel. Le travail n'ennoblit pas ; il avilit. L'homme véritable n'est pas un travailleur, un *homo faber*, mais un *homo ludens* : par nature il aime jouer, il est un « homme ludique ». L'homme véritable n'est pas non plus un être social. Le lien de la société n'opprime que trop vite. Non, pour Marcuse, l'homme véritable est l'homme-individu, l'individu jouant, jouissant. Il n'est libre que dans son « temps libre », lorsqu'il est lui-même et qu'il peut agir selon sa volonté.

Dans cette conception de l'homme, on reconnaît l'influence de Sigmund Freud. Freud présente l'homme comme un être pulsionnel dès sa naissance, caractérisé par le « principe du plaisir ». C'est lorsqu'il est confronté avec la rudesse du monde extérieur, où règnent le besoin et le manque, que l'homme – selon Freud – se voit contraint de travailler. Il n'est plus déterminé alors par le principe du plaisir, mais par le « principe de réalité », c'est-à-dire qu'il doit se soumettre à la discipline du monde extérieur et à l'*ethos* du rendement. La culture ne peut pas subsister sans répression : telle est l'affirmation centrale, pessimiste, de Freud. A ceci Marcuse répond : autrefois la culture, effectivement, ne pouvait pas subsister sans répression. Mais la technique et l'industrie modernes ont radicalement mis fin à la misère et à la pénurie économique. La production est suffisante pour la population du monde entier. Notre problème n'est pas la production mais la distribution ! Si l'ordre établi était renversé, si les richesses pouvaient être équitablement réparties entre tous, alors on pourrait réaliser dans le monde entier l'idéal de Freud, l'idéal d'un homme qui n'a plus à se soucier du pain quotidien et ne vit que selon ses désirs libidinaux. Alors le paradis pourrait commencer sur terre, sans la contrainte du travail et sans endoctrinement par le système. Alors l'homme serait en mesure de se réaliser érotiquement, esthétiquement et de manière créative.

On voit ici le lien intime entre la conception néo-marxiste de l'homme et les espoirs de bonheur qui fondent la critique néo-marxiste de la société. L'analyse marcusienne de la servitude dans la société d'abondance moderne peut être approuvée en bien des points. Mais il ne faut pas perdre de vue que sa critique mordante de la société est déterminée par le point de vue révolutionnaire d'un Marx et la conception psychanalytique de l'homme d'un Freud.

5. La science selon Marcuse

Pour finir, quelques remarques encore concernant la conception marcusienne de la science. Comme tous les autres adeptes du néo-marxisme, Marcuse s'oppose à l'idée d'une science objective, sans présuppositions et universellement valide. L'idée fondamentale est que la science est une fonction de la société. Elle fonctionne toujours à l'intérieur d'un ensemble social déterminé, de manière soit conservatrice soit critique. Les jugements scientifiques influent sur la société et inversement. C'est pourquoi l'on dit, dans le jargon marxiste, que théorie et pratique sont un.

La philosophie et la méthodologie rationalistes-positivistes sont, pour cette raison, la cible de la critique néo-marxiste. Le positivisme, dit-elle, enferme à tort la science dans une tour d'ivoire prétendument neutre et objective². Il se trompe en considérant que la vraie science fait face sans présuppositions à la réalité matérielle et à son cours régulier. Cette conception voile la portée pratique, sociale de la science. Bien plus, elle renforce et légitime l'ordre social établi. Les analyses positivistes de la société ne mirent au jour que des rapports et des évolutions prévisibles et conformes aux lois générales. Qu'on pense à la loi des trois états d'Auguste Comte et à son principe : « Savoir pour prévoir » ! Cela signifie que la connaissance, dans le domaine des sciences sociales également, ne sert qu'à prévoir ou du moins à reconstruire conceptuellement *a posteriori* des processus généraux qu'elle juge *inévitables*, précisément ce que l'ordre établi veut nous faire croire : il résulterait de certaines évolutions sociales, il serait la conséquence inéluctable de l'âge capitaliste tardif dans lequel nous vivons. Voilà ce que la science démontre de manière péremptoire.

Remarquons que ce positivisme est pris dans un cercle vicieux : l'ordre social effectif se justifie en se référant à la science pseudo-neutre, empirique, et cette science pseudo-neutre, empirique, se justifie en se référant aux faits sociaux effectifs ! Face à cela, il faut une conscience critique qui ne s'incline pas devant la tyrannie des faits. Une conscience critique reconnaît que les faits (notamment les faits sociaux, comme la société de consommation actuelle) ne sont pas simplement nécessaires. L'homme n'a pas besoin de se contenter des faits que le monde occidental lui présente. Un fait est une possibilité réalisée et accompagnée d'autres possibilités. L'ordre effectif de la société actuelle de rendement et de consommation ne devient un ordre nécessaire que si nous nous contentons des faits et d'une science positiviste des faits.

La science critique rappelle que l'homme est fondamentalement libre. (On repère ici le lien entre la conception marcusienne critique de la science et la philosophie heideggerienne de l'existence). L'homme a la liberté de nier, d'éliminer les faits établis. Les faits peuvent, il est vrai, indiquer

² Voir J. Klapwijk, « A la recherche d'une philosophie ouverte. 2^e partie : Martin Heidegger et la philosophie de l'existence », *Hokbma* 71/1999, pp. 2s.

une certaine direction, mais il n'y a aucune raison pour autant de la suivre effectivement. L'homme peut se révolter. Les évolutions réelles peuvent être arrêtées et contrecarrées.

La science critique ne se laisse pas assujettir par les faits, elle recherche des possibilités autres. En soi ces idées critiques, présentant d'autres possibilités, sont faibles et vulnérables, parce qu'elles doivent lutter contre l'opinion publique et s'opposent à l'évolution réelle. La science critique a quelque chose de visionnaire. Elle veut regarder par-delà l'horizon de notre existence quotidienne. C'est pourquoi, dans les dernières décennies, certains marxistes et néo-marxistes – je ne pense pas ici à Marcuse, mais par exemple à Horkheimer et Ernst Bloch – évaluaient positivement, à certains égards, la religion judéo-chrétienne. Que signifie la croyance en la venue du Royaume de Dieu, sinon l'insatisfaction du monde présent, le désir ardent du tout-autre, la ferme conviction que tout peut être et doit être radicalement transformé ?

Le problème des néo-marxistes n'est pas seulement que de telles idées critiques et visionnaires soient extrêmement vulnérables et ne prospèrent pas dans notre société totalitaire, mais aussi qu'il n'y a plus guère de groupes sociaux où ces idées puissent germer et s'étendre. Ce n'est qu'en liaison avec des groupes révolutionnaires que les idées critiques peuvent devenir un levier dans la société, le ciment d'une société nouvelle, plus humaine.

6. Evaluation critique : les parentés cachées de la théorie marcusienne

6.1. C'est le grand mérite de Karl Marx d'avoir pour la première fois ouvert les yeux du monde scientifique non pas sur les structures générales et supra-temporelles de la nature humaine – les philosophes spéculaient là-dessus depuis déjà plus de vingt siècles – mais sur la condition particulière et concrète de l'homme à l'époque moderne. Marx attira particulièrement l'attention sur la pauvreté matérielle, la servitude et l'absence de droits des prolétaires dans la société capitaliste dite chrétienne. Les membres de l'école de Francfort, bien que parfois plus proches de Hegel que de Marx, partagent avec lui cette attention à la situation concrète-historique dans laquelle l'homme est tombé dans la société industrielle moderne. La préoccupation d'une théorie ouverte apparaît cependant plus fortement dans leurs études que chez Marx.

6.2. La position néo-marxiste a plusieurs avantages sur celle de Marx. La conception néo-marxiste de la société s'est libérée de l'« économisme » marxien. Elle a vu à juste titre que non seulement des facteurs économiques (Marx !), mais aussi des forces politiques et idéologiques (Hegel !), ainsi que des puissances typiquement contemporaines (les sciences, la technique,

les organisations bureaucratiques et l'opinion publique mobilisée par les mass-media) dirigent de plus en plus la société. Elle a aussi souligné avec raison que tous ces pouvoirs constituent aujourd'hui une menace sérieuse pour la liberté humaine, ainsi que pour la survie de l'humanité entière. Alors que la participation et les droits démocratiques semblent progresser, la liberté est profondément manipulée, non seulement dans les pays gouvernés dictatorialement, mais souvent aussi dans l'Occident dit libre. C'est surtout la pensée instrumentale, technocratique qui, sous le couvert de la neutralité et de l'objectivité, conduit à une « colonisation de l'espace public » (Jürgen Habermas).

6.3. De nos jours, beaucoup de sociologues occidentaux, inquiétés par la crise écologique ou par les problèmes du Tiers-Monde, estiment que l'on peut s'approprier la critique de la société par les membres de l'école de Francfort indépendamment du reste de leur philosophie. J'en doute au plus haut point. Cette philosophie, qui est donc aussi celle d'Herbert Marcuse, forme un tout très cohérent. J'estime que ces sociologues ne rendent pas justice aux relations réciproques qui unissent la critique marcusienne de la société avec son anthropologie, sa critique de la science et sa conception de l'histoire. Dans les points suivants, nous nous concentrerons sur ces trois relations.

6.4. La critique marcusienne de la société est d'abord liée à la conception néo-marxiste de *l'homme*. Selon elle, particulièrement chez Marcuse, l'idéal de liberté humaine est interprété en partie romantiquement, comme une vie poétique et créatrice en harmonie esthétique avec la nature, en partie de manière freudienne, comme une vie de jeu et de jouissance dans une expérience érotique de la réalité. Cette conception de l'homme donne toute sa couleur à la critique néo-marxiste de la société. Ainsi, le grief le plus grave de Marcuse envers la société actuelle de production et de profit est que cette dernière réprime le principe du plaisir érotico-esthétique de l'homme. Mais il est clair que l'on peut très bien critiquer les mécanismes de manipulation du monde moderne sur la base d'une autre anthropologie (par exemple celle qui se dessine dans les Eglises chrétiennes avec l'idée de « société responsable »). C'est-à-dire, sans partager du tout les tendances mi-romantiques, mi-freudiennes que révèlent les diagnostics néo-marxistes sur la culture.

6.5. La critique marcusienne de la société est également liée à la conception néo-marxiste de *la science*. Marcuse rejette l'idée d'une science objective, neutre. Son point de départ marxiste est l'unité de la théorie et de la pratique (sociale). La science « positiviste » actuelle passe pour impartiale, alors qu'elle prend parti pour l'ordre social établi. La vraie science « critique » doit servir l'émancipation de la pratique sociale. Plusieurs remarques s'imposent :

- 1) Les sciences, et notamment les sciences sociales, ne sont effectivement ni objectives, ni universellement valables ou neutres. Elles sont mues par l'implication de toute la personne humaine. Le moi humain est le sujet identique et le point focal de toutes les activités humaines, dans la pratique comme aussi dans les sciences : c'est moi qui agis, qui pense, etc. Dès que, dans les sciences, on s'élève d'analyses de détail à des questions plus vastes, la conviction personnelle du moi humain et par conséquent les présuppositions du christianisme, de l'humanisme ou du matérialisme (etc.) surgissent dans les réponses. Or, lorsqu'une conviction est très répandue (par exemple, les convictions matérialiste, évolutionniste ou positiviste), elle se transforme souvent en évidence dogmatique, en paradigme philosophique. Les sciences inspirées par un tel paradigme semblent alors universellement valables³.
- 2) On peut donc approuver jusqu'à un certain point la thèse néomarxiste selon laquelle la science n'est pas strictement objective (bien que le reproche de positivisme ne soit plus juste de nos jours dans beaucoup de cas). L'idée plus radicale de *l'unité* de la théorie et de la pratique risque cependant de troquer la sujétion de la science à des évidences sociales ou à des intérêts établis contre une nouvelle sujétion, savoir, à des stratégies politiques et révolutionnaires. Or, la science ne doit être ni un moyen de conservation pour une entité politique, ni l'instrument de la propagande révolutionnaire.
- 3) La science constitue dans la société humaine un domaine relativement autonome et possède une compétence propre. Par tous ses efforts, elle acquiert parfois un grand prestige social ou un pouvoir politique. Toutefois, la tâche de la science est réglée par une norme propre, la norme de vérité. C'est dire d'une part que la science doit argumenter et doit tenter dans toutes ses recherches de rendre justice aux faits empiriques selon des critères logiques et intra-scientifiques, d'où la nécessité pour la science d'être autonome ; c'est dire d'autre part que la science doit toujours à nouveau prendre conscience des convictions personnelles et des paradigmes sociaux qui motivent et dirigent la recherche et l'argumentation scientifiques. La condition humaine est telle que l'homme non seulement ne peut pas voir, mais encore ne peut pas penser sans un point de vue spécifique ! Depuis Thomas Kuhn, l'épistémologie contemporaine le reconnaît d'ailleurs de plus en plus. L'autonomie de la science est par conséquent toujours une autonomie limitée ou relative.

³ Voir aussi J. Klapwijk, « A la recherche d'une philosophie ouverte. 4^e partie : Ludwig Wittgenstein et la philosophie analytique », *Hokbma* 74/2000, p. 17, § 7.2.

- 4) Ce n'est qu'en étant relativement autonome que la science peut réellement profiter à la société. Considérée ainsi, elle ne partage ni l'idéal pragmatique de l'adaptation toujours renouvelée à l'ordre établi⁴ ni l'idéal néo-marxiste qui veut le révolutionner progressivement. La contribution du scientifique à la société ne peut être que celle d'un accompagnement analytique et critique, selon sa compétence propre. Il s'agit d'analyser la complexité des structures et des relations sociales, de découvrir les stagnations, d'examiner et de critiquer les solutions proposées, notamment les solutions idéologiques, de comparer et d'évaluer les différentes manières de réformer la société, etc.

6.6. Enfin, la critique marcusienne de la société est portée, comme la critique marxiste, par une interprétation dialectique de l'histoire. On peut formuler deux objections contre cette interprétation (en ce qui concerne l'histoire et la dialectique).

- 1) Voir l'histoire de l'humanité comme un processus d'émancipation, dans lequel les structures sociales établies ont, conformément à un schéma dialectique, toujours à nouveau été brisées et libérées par des oppositions internes, est une reconstruction moderne de l'histoire. Elle est contredite par la plupart des développements historiques qui nous sont effectivement connus. Le cours de l'histoire n'est pas seulement modifié par des antagonismes internes et des révolutions sociales, mais aussi par des conflits externes, par des asservissements ou des assimilations, par des catastrophes naturelles (famines, tremblements de terre, pestes), etc. Bref, l'histoire réelle est bien plus complexe que le schéma dialectique ne le suggère.
- 2) Aucune percée révolutionnaire de l'ordre social ne garantit une liberté croissante ; la dialectique ne garantit aucune émancipation. La pensée de la dialectique émancipatrice de l'histoire est, profondément, l'expression d'une foi refoulée. Elle a son appui axiomatique dans la croyance humaniste en l'auto-émancipation de l'homme, de par la force interne de la contestation révolutionnaire : « Nous ne le supportons plus ». Si donc le marxisme et le néo-marxisme reposent sur une foi, j'estime que les théoriciens marxistes sont tenus de le reconnaître ouvertement. On trouve effectivement de tels aveux, ça et là dans l'œuvre de certains néo-marxistes (Adorno, Horkheimer), sur la nécessité d'un « point de vue messianique ». Mais rarement, autant dire jamais, dans les écrits de Marcuse.

⁴ Cf. notre critique du pragmatisme, *in* « A la recherche d'une philosophie ouverte. 3^e partie : William James et le pragmatisme ; de la vie pratique et de l'intégrité du monde », *Hokhma* 73/2000, pp. 9ss.

7. Evaluation critique : affrontement honorable et philosophie ouverte

La philosophie néo-marxiste se présente elle-même comme « théorie critique ». Cette qualification lui convient-elle ? J'estime qu'une philosophie critique méritant réellement son nom est, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, une philosophie ouverte ; c'est-à-dire, consciente de la condition humaine et qui surtout connaît et reconnaît ses propres présuppositions pré-théoriques, alors qu'une philosophie dogmatiquement close les ignore. La théorie de l'école de Francfort comporte des éléments de philosophie ouverte, mais elle ignore généralement (notamment chez Marcuse), de manière dogmatique, sa motivation la plus profonde, comme si la critique sociale pouvait être complètement autonome ou sans convictions pré-théoriques et personnelles, ou comme si seuls les adversaires « positivistes » succombaient à un intérêt partisan. Le signe distinctif le plus important de toute philosophie close est « le préjugé contre les préjugés » (Hans-Georg Gadamer).

Pour conclure, quelques réflexions en guise de « post-scriptum définitif et non scientifique » (Kierkegaard) :

- a) Pour ceux qui partagent, comme l'auteur de cet article, la foi judéo-chrétienne, l'analyse et la critique sociale ne peut recevoir son orientation que des promesses et attentes messianiques d'une Création renouvelée, sauvée et sauve.
- b) Confronté avec une humanité en détresse, le scientifique chrétien doit contribuer au salut public à sa manière, c'est-à-dire en travaillant toujours simultanément d'une manière rigoureusement scientifique et dans la perspective messianique, anticipant cette Création nouvelle avec des idées neuves et courageuses.
- c) Il est clair que les scientifiques non-chrétiens, selon leur compétence propre, peuvent et doivent critiquer de telles idées *pour des raisons scientifiques*.
- d) Ils n'ont pas le droit de les rejeter *a priori* à cause de leurs propres parti-pris pré-théoriques, c'est-à-dire leurs « théories » de la dialectique de l'histoire, de l'évolution de la société, ou de l'adaptation de l'homme, etc.
- e) La tâche critique de la philosophie ne peut jamais consister à excommunier les courants ou les écoles qui ne partagent pas les mêmes présuppositions.

La philosophie n'est jamais un débat purement intellectuel. *Nolens volens*, les promoteurs des différentes théories philosophiques et scientifiques sont engagés dans un honorable affrontement qui doit révéler le point de vue pré-théorique à partir duquel une théorie peut le mieux rendre justice

aux faits. Une philosophie réellement ouverte participe consciemment à ce débat. ■

Sources

Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967.

Traduction française : *Eros et civilisation*, Paris, Editions de Minuit, 1982.

Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch : Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied-Berlin, Hermann Luchterhand, 1967.

Traduction française : *L'homme unidimensionnel : Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Editions de Minuit, 1989.

Littérature secondaire

Paul-Laurent Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1987.

Martin Jay, *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston/Toronto, Little, Brown and Company, 1973.

Traduction française : *L'Imagination dialectique : L'école de Francfort 1923-1950*, Paris, Payot, 1989.

Jacob Klapwijk, « Science and social responsibility in neo-marxist and Christian perspective », in P. Blokhuis e.a. (réd.), *Wetenschap, wijsheid, filosoferen*, Assen, Van Gorcum, 1981, pp. 75-98.

par
Jacob
KLAPWIJK,
Professeur
à l'Université Libre
d'Amsterdam,
Pays-Bas

À LA RECHERCHE D'UNE PHILOSOPHIE OUVERTE

Épilogue

L'OUVERTURE DE LA PHILOSOPHIE¹

Un voyage d'exploration dans la philosophie du 20^e siècle est, à maints égards, bienfaisant. Les philosophes du 20^e siècle diffèrent de leurs prédécesseurs : beaucoup se sont détournés des systèmes rationalistes clos du passé, des ambitions et prétentions totalitaires de Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Comte *cum suis*. Ces penseurs étaient partis du principe que la raison de l'homme (la raison théorique, pratique ou technique) pourrait déchiffrer le mystère du monde et peut-être même maîtriser toute la réalité. Ils crurent que le monde était, sans autre, reproductible dans leurs systèmes philosophiques auto-fondateurs. Comme si l'esprit humain, créateur de ces systèmes, ne faisait pas lui-même partie d'une réalité *englobante* !

Parmi les philosophes de notre siècle, on observe un autre état d'esprit. Les meilleurs d'entre eux manifestent dans leurs réflexions théoriques une disposition à *s'ouvrir* au monde tel qu'il se présente à l'homme : mystérieux et surprenant, peut-être aussi capricieux et cruel, très profondément inconcevable et insondable.

1. Le schématisme sujet-objet. L'ouverture à l'englobant. La « condition humaine »

Dans cette série d'exposés, nous avons examiné de plus près plusieurs de ces philosophes. Notre attention s'est arrêtée en particulier sur Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, William James, Ludwig Wittgenstein et Herbert Marcuse, bien que d'autres philosophes aient été également pris en considération. Ces penseurs ont manifesté, de manières fort diverses, une ouver-

¹ Cet article est l'épilogue d'une série de cinq articles parus dans la revue *Hokbma*. Il a été traduit et adapté par M. Pierre Metzger.

ture à ce que l'homme ne peut jamais totalement pénétrer ou maîtriser philosophiquement, précisément parce que cela porte et englobe l'homme et la pensée humaine. Nous découvrons ainsi, successivement, une ouverture à l'histoire et aux différences culturelles engendrées par l'histoire ; au temps intérieur et à la liberté et responsabilité qui résultent de ce temps ; à la vie pratique et à la dynamique sociale qui en découle ; à la pluralité des formes de la vie et du langage ; enfin, aux impasses et aux crises sociales, lesquelles ne conduisent pas seulement à une radioscopie critique de la société, mais aussi à une auto-critique de la philosophie.

Bien que ces penseurs soient de provenances très diverses, ils manifestent tous, chacun à sa manière, une ouverture à ce que, dans ces exposés, j'ai appelé « l'englobant ». A mon sens, la mise au jour de telles structures englobantes doit être l'une des premières tâches de la philosophie. A tout prendre, ces structures englobantes nous confrontent en effet à la situation fondamentale dans laquelle nous autres humains nous trouvons : la « condition humaine ». Et pour autant que philosopher soit une affaire purement humaine, elles nous confrontent aussi à des présuppositions auxquelles la philosophie ne peut jamais se soustraire, c'est-à-dire à la « condition philosophique ».

La situation actuelle de la philosophie est complexe ! D'une part, nous y avons observé – que ce soit ou non sous le pavillon de l'irrationnalisme – une aversion pour la systématique close du rationalisme métaphysique antérieur et, corrélativement, une ouverture à des structures englobantes. D'autre part, nous avons découvert que les philosophes contemporains sont souvent encore captivés par ce même rationalisme métaphysique, notamment par la séparation sujet-objet inaugurée par Descartes.

Dès qu'un philosophe tombe sous cette influence cartésienne, il tente, en tant que sujet humain, de se détacher par la pensée de la réalité concrète dans laquelle il est inséré, de la biosphère de son existence. Une nouvelle mentalité apparaît alors ! Consciemment ou inconsciemment, le sujet s'émancipe de la nature, de l'histoire, de la société et, il y a selon moi de bonnes raisons de l'ajouter ici, de Dieu également. La réalité devient ainsi en un tour de main un objet, et l'homme un sujet qui tente de saisir par la pensée l'objet par lui aliéné, cherchant à le maîtriser totalement, systématiquement. C'est là le rêve illusoire de tous les métaphysiciens : que l'englobant devienne le systématiquement englobé !

Cet esprit d'objectivation et de maîtrise totalitaire – déjà préparé par la métaphysique gréco-médiévale de l'être et continué dans la métaphysique moderne de la raison (cf. le prologue²) – signifie aliénation du monde et perte de soi dans l'un. Il a, hélas, gardé toute sa virulence dans la pensée contemporaine et les penseurs cités plus haut ne sont pas immunisés contre lui. Et ce, au détriment d'une philosophie de l'ouverture !

² « A la recherche d'une philosophie ouverte. 1^{re} partie : Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, pp. 6-23.

Comment, en effet, une ouverture et un étonnement philosophiques authentiques pourraient-ils s'épanouir, aussi longtemps que le monde, comme tel, est encore éprouvé et expérimenté comme objet de maîtrise systématique-théorique et, par suite, pratique-technique ?

Face à cet arrière-plan complexe, nous étions finalement chaque fois amenés, dans les exposés précédents, à procéder à une évaluation critique. Quels sont les thèmes centraux du penseur concerné ? En quoi consiste l'ouverture philosophique découverte chez lui ? Sur quoi cette ouverture s'oriente-t-elle au juste et comment fait-elle surgir la « condition humaine » ? Cette ouverture est-elle radicale et dans quelle mesure ? Comment ce penseur peut-il nous aider dans notre propre élaboration d'une philosophie ouverte ?

2. Principes normatifs et humanité universelle. Le scandale philosophique

Rappelons-nous ici brièvement les thèmes les plus importants rencontrés au cours de nos exposés. Nous essaierons en même temps – autant que faire se peut dans le cadre limité de cet épilogue – de mettre davantage en lumière la *cobérence* et la *signification* de ces thèmes.

Dans le premier article³, discussion critique de l'historicisme diltheyen, nous avons fait une distinction capitale entre normes ultimes et normes positives. D'une part, nous avons avancé différents arguments philosophiques en faveur de l'idée de normes ultimes transcendantales, c'est-à-dire de normes qui ne dépassent pas simplement l'expérience humaine du monde, mais qui (en tant que principes constitutifs et régulateurs) la rendent possible. Il nous est apparu de plus en plus manifeste que le monde renvoie par-delà lui-même à des principes normatifs universels, comme la justice, la solidarité, la vérité, etc. De tels principes ultimes appartiennent effectivement à la sphère mystérieuse de l'englobant.

D'autre part, nous avons analysé la nature des normes positives. Nous avons expliqué comment les principes ultimes sont positifs, c'est-à-dire élaborés et appliqués dans les valeurs et les codes moraux d'une culture concrète, et avons mis en évidence les conséquences de la positivité, à savoir la variabilité, l'instabilité et la faillibilité des normes positives. Les normes positives sont en effet toujours le produit de la tradition historique et des efforts humains, ce qui signifie encore que le contexte culturel ne peut jamais procurer de justification ultime de ces normes.

Nous avons souligné que les principes normatifs ultimes n'entravent pas la liberté et la responsabilité humaines, mais les interpellent. Néanmoins, nous ne nous étonnerions nullement si quelqu'un considérait l'idée des principes normatifs englobants (idée qui est, à mon sens, un premier pas

³ « A la recherche d'une philosophie ouverte. 1^{re} partie : Wilhelm Dilthey et l'historicisme », *Hokhma* 70/1999, pp. 6-23.

nécessaire sur la voie d'une philosophie ouverte !) comme une menace pour la liberté humaine, voire un scandale philosophique ! De fait, cette idée est un obstacle insurmontable pour tous ceux qui ne connaissent plus les expériences fondamentales de l'étonnement ou de la perplexité, qui se ferment à toute spiritualité philosophique et qui, dans l'esprit de Descartes, prennent toujours encore l'homme-sujet souverain comme leur point de départ axiomatique.

Arrêtons-nous simplement à ce vocabulaire ! Dire que l'homme est « sujet », c'est en effet dire qu'il n'est nullement dans une position d'indépendance, mais de « sujétion ». Qu'il le veuille ou non, il est « assujéti » dans sa conscience – ou dois-je dire : dans sa subconscience ? – au pouvoir de principes normatifs. Tantôt, ce pouvoir élève l'homme à des efforts quasi surhumains, tantôt il l'humilie profondément en le rendant conscient de sa faiblesse et de sa culpabilité. C'est là pour beaucoup une pensée insupportable, à refouler coûte que coûte.

L'idée des principes normatifs englobants ne signifie d'ailleurs aucunement qu'un accord sur le *contenu* ou l'*effet* de tels principes normatifs régnerait parmi les hommes. Au contraire ! Il nous faut constater avec l'historicisme qu'il y a une grande divergence d'opinions sur ce point. Cette divergence morale est particulièrement manifeste dans notre société moderne, pluraliste. Ce pluralisme moderne peut certes être enrichissant, mais je dois avouer qu'il peut aussi désorienter jusqu'à un relativisme extrême. Cet effet négatif est particulièrement sensible dans les cercles qui ont rompu avec toute tradition spirituelle et dans lesquels le sujet isolé est renvoyé à un amalgame de sentiments irrationnels et de rationalité close.

La vie l'emporte d'ailleurs souvent sur la doctrine. Résignation et relativisme sont de nos jours beaucoup plus souvent pure théorie et littérature que pratique. Les gens, non seulement dans les discussions privées, mais aussi sur le plan politique ou social et dans les mass-media, ont en effet toujours encore coutume de demander, opiniâtrement, des explications sur ce qui est estimé anti-démocratique, mensonger, discriminatoire, injustifié, etc. En d'autres termes, on présuppose toujours encore des principes régulateurs liant tous les hommes, c'est-à-dire qu'on présuppose consciemment ou inconsciemment une humanité *universelle*. Et cette humanité universelle n'est point conçue comme quelque chose de donné, mais comme un impératif, c'est-à-dire non comme un fait, mais comme une norme, vraiment englobante.

3. Né responsable. Appelé à la liberté. Le sens vulnérable

Dans le deuxième exposé⁴, où nous nous sommes expliqués avec la philosophie heideggerienne et sartrienne de l'existence, nous avons

⁴ « A la recherche... 2^e partie : Martin Heidegger et la philosophie de l'existence » *Hokbma* 71/1999, pp. 1-14.

continué de suivre cette piste. Nous nous sommes demandé comment la liberté et la responsabilité humaines pourraient être activées et radicalisées. Il apparut que la normativité précédemment mentionnée est d'importance fondamentale pour la libre responsabilité de l'homme !

Nous évoquions plus haut l'hypothèse vraisemblable que les normes menaceraient la liberté et la responsabilité de l'homme. Dans l'exposé sur Heidegger et ses disciples, nous avons essayé d'expliquer comment les normes en appellent à la responsabilité humaine, supposé que la « responsabilité » excède le monologue stérile d'une liberté de choix *subjectiviste, close*. Autrement dit, nous admettons que la « responsabilité » comporte la disposition de l'homme à répondre, en dialogue, à une exigence non-engendrée par lui-même comme sujet autonome. L'homme est toujours, en tant qu'homme, *rendu* responsable de sa conduite, quelles que soient les circonstances ; il est pour ainsi dire né responsable. Même lorsqu'il se trouve dans une situation d'infériorité et est convaincu qu'il n'avait pas le choix, l'homme ne peut pas, et le plus souvent ne veut pas, décliner tout simplement la responsabilité de sa position ou de son comportement. Il se sent coupable et il se sait coupable.

On pourrait dire que la responsabilité est un concept relationnel, qu'elle est la porte d'entrée du domaine de l'englobant. Ce qui vaut d'ailleurs aussi pour la liberté. La liberté authentique est une disposition à la responsabilité, l'exercice d'une responsabilité relationnelle, orientée. Bref, les normes conditionnent la responsabilité humaine, la responsabilité conditionne la liberté humaine. Nous ne pouvons pas suivre la façon inverse de penser des philosophes de l'existence.

De cette perspective, il est possible d'envisager la difficile question du sens. Comment parler du sens de l'existence humaine ? Il est vrai que l'homme doit organiser lui-même sa vie et le sens de sa vie. Néanmoins, il n'est pas, au sens exact du terme, créateur du sens. La normativité et la responsabilité structurent le sens de l'existence humaine comme un sens *pré-donné*.

Le sens lui aussi appartient à la sphère de l'englobant. Nous sommes d'accord avec les philosophes de l'existence pour dire que le sens de l'existence humaine est vulnérable, menacé par la culpabilité, la souffrance, la mort, le malheur, la solitude et le désespoir. Néanmoins, je dois souligner que de telles menaces et blessures ne contredisent nullement que ce sens soit un donné préalable. Au contraire ! Ce n'est qu'à partir du sens qui s'impose à notre conscience, soit personnelle, soit collective, que nous autres, humains, sommes en mesure de constater l'absurdité et le désespoir en tant que tels, de rejeter le sentiment paralysant de la culpabilité et de l'impuissance, et sommes déterminés à lutter pour ce que nous expérimentons nous-mêmes comme le sens de l'existence. Je suis déterminé à lutter pour le sens de mon existence.

4. La vie pratique. L'intégrité de l'homme et du monde. La dictature de l'ingénierie sociale

Le troisième article⁵ débattait avec le pragmatisme. La problématique s'est étendue et s'est déplacée de l'homme individuel et de sa responsabilité vers la vie pratique, vers la dynamique de la réalité sociale. Le pragmatisme s'est ouvert à la sphère de l'englobant. Mais de manière fugace ! Confrontés à la conception utilitariste qu'avait James de la vérité (la vérité comme « instrument ») et la vision optimiste de Dewey sur la société (la « société apprenante »), nous avons souligné leur suggestion de maîtriser la pratique à l'aide de la raison instrumentale. Il nous a fallu contester l'objectivation et la manipulation de ce monde par le désir faustien de maîtrise, qui anime le sujet humain. Nous avons esquissé les ambitions technocratiques et « socio-cratiques » du pragmatisme comme des émanations totalitaires de la pensée sujet-objet déjà évoquée, et essayé de découvrir les contradictions internes du schématisme sujet-objet. Chemin faisant, nous avons pu défendre une autre conception de la réalité sociale, savoir une conception normative. Est-ce à dire que nous croyons disposer (une illusion, pour Dewey !) de la recette de la société idéale ? Nullement. Les discours sur un « plan » de la société appartiennent au vocabulaire objectivant de l'ingénierie sociale, dictature moderne déguisée en science. Ce que, par contre, nous avons tenté de dégager est l'idée d'une réalité non-objectivable, intégrale, notion qui comprend l'idée de l'intégrité de la réalité naturelle et sociale. Toute société doit être respectée dans la spécificité de ses circonstances naturelles et historiques mais toute société a également des défauts plus ou moins sérieux. C'est pourquoi toute société doit sans cesse se corriger elle-même à la lumière de normes dont *chacun de nous* a quelque intuition et qu'il devrait pouvoir avancer dans le débat public ; de ces normes, nul au monde n'a le monopole, pas même le dictateur moderne assis à son bureau. Voilà, en somme, l'un de mes arguments philosophiques pour une démocratie vivante !

Avec cet intégrationnisme, c'est-à-dire avec ces idées d'intégralité et d'intégrité, nous avons voulu exprimer que nous vivons dans une réalité où l'homme, la nature et la société sont liés entre eux de toutes les manières possibles, interdépendants sans empiéter l'un sur l'autre. L'intégrationnisme indique une réalité qui n'est et *ne peut jamais devenir tout à fait* l'objet de la raison théorique-scientifique ou de l'intelligence pratique-technique : étant de structure unie et profonde, elle englobe l'homme. Peu importe que nous parlions de la nature ou de la société, le monde est la maison (*oikos*) de l'homme, il est véritablement la « condition humaine ». L'indifférence ou le rejet vis-à-vis de ces idées signifie une aliénation proprement écologique. Leur prise en compte représente par contre le premier pas vers la libération de la société de tout totalitarisme politique ou scientifique.

⁵ « A la recherche... 3^e partie : William James et le pragmatisme », *Hokhma* 73/2000, pp. 1-15.

5. Le philosophe comme un penser aux limites. Se faire sur Dieu ?

Dans le quatrième exposé⁶, nous avons réfléchi sur la philosophie de Wittgenstein, et pu tracer un horizon plus large encore que celui de l'homme et de la société. Autrement dit, nous avons essayé d'explicitier l'idée de la réalité intégrale.

Cela s'est fait à grand-peine ! Il nous est apparu de plus en plus clairement à quel point l'homme et le monde sont inséparables, et à quel point la philosophie elle-même est marquée par cette situation fondamentale : elle ne peut pas s'élever à une « vue aérienne », ni s'affranchir de la condition humaine. Philosopher, c'est, en questionnant, poursuivre, rechercher ses limites. La philosophie débouche finalement sur un penser aux limites. Si la réalité entière renvoie par-delà elle-même, c'est le cas a fortiori d'une philosophie qui veut réfléchir sur une telle réalité !

Or le cœur du monde – ou plutôt, l'unité englobante des multiples mondes dans lesquels l'homme existe selon Wittgenstein – « s'est révélé » à nous être l'homme lui-même. Et le cœur de l'homme – ou plutôt, le fondement englobant de l'homme et de l'humanité – « s'est révélé » à nous être Dieu.

J'ai mis ici sciemment le terme « se révéler » entre guillemets, parce qu'un tel « se révéler » ne peut en tant qu'argumentation philosophique aucunement être tenu pour concluant. Face aux énigmes de la réalité (Où la réalité, si diverse, trouve-t-elle son unité ? Où trouve-t-elle son ultime fondement ?), c'est comme si nous nous trouvions devant le voile opaque d'un sanctuaire quasi oublié et comme si nous étions confrontés avec des « moments du numineux » (Rudolf Otto). Et la question s'impose : pouvons-nous au juste, nous autres héritiers de l'esprit occidental, qui sommes tellement déshabitués d'unir la pensée avec le silence, l'affection, la tendresse, le respect et l'écoute, encore parler philosophiquement sans porter atteinte au mystère « ex-territorial » qui nous porte ? En d'autres termes, je plaide pour une ouverture philosophique radicale – je l'appelle *spiritualité* – mais je me demande si, somme toute, elle dispose encore de moyens linguistiques lui permettant d'être entendue sans ambiguïté. Le philosophe peut tout au plus être un parler tâtonnant. Peut-être le philosophe (en tant que philosophe) parle-t-il souvent encore mieux en se taisant significativement (comme Wittgenstein). Une philosophie ouverte et réceptive ignorerait ses propres limites et condamnerait ses propres fenêtres si, parvenue à ces limites, elle voulait convaincre et démontrer avec de grands mots. Mais ce qu'elle peut faire et doit faire, pour rendre service à l'humanité, c'est de contester avec des arguments philosophiques la condamnation hermétique des fenêtres : je pense ici par exemple aux preuves métaphysiques de

⁶ « A la recherche... 4^e partie : Ludwig Wittgenstein et la philosophie analytique », *Hokbma* 74/2000, pp. 1-22.

l'existence de Dieu et aux théories athées qui font de Dieu une projection. Les unes comme les autres sont mortelles pour l'étonnement philosophique.

6. L'absolue nécessité des métaphores. L'ouverture aux présuppositions de la philosophie

Dans le dernier exposé (cf. supra), nous avons commencé une discussion avec Marcuse et avec la prétendue « théorie critique » de l'École de Francfort en général. A l'occasion précisément de la prétention « critique » de ce néo-marxisme, l'évaluation a pu se concentrer sur la question du caractère autocritique de la philosophie. Dans quelle mesure l'argumentation philosophique renferme-t-elle également une réflexion critique sur les possibilités – les limites et les fenêtres – de la pensée philosophique ? Plus précisément, dans quelle mesure une théorie critique est-elle suffisamment critique pour reconnaître et concéder publiquement que la philosophie ne peut pas s'auto-fonder, qu'elle est située dans la « condition humaine », et est, par conséquent, par définition liée à des présuppositions (au sens d'une foi ou d'une vision du monde, ou d'une idéologie cachée) ?

Je comprends que les métaphores introduites plus haut – norme, limite, fenêtre, cœur, réponse, énigme, etc. – peuvent éveiller quelque défiance, notamment chez les lecteurs tournés vers les procédures de vérification ou de falsification de la philosophie analytique. Néanmoins, une telle défiance est injustifiée. Le langage d'une philosophie ouverte, arrivée intellectuellement « à ses limites », ne peut simplement pas s'empêcher de renvoyer par-delà lui-même et ceci à l'aide de mots et de concepts qui, au sens propre, ne comprennent – c'est-à-dire n'englobent – plus, mais seulement indiquent. Une philosophie ouverte dépend en fin de compte de moyens symboliques (comme ce fut déjà le cas chez Socrate et Platon), quelque vulnérable elle se rende aussi par là.

Ce dernier article nous a permis de formuler l'ouverture philosophique recherchée dans les termes d'une disposition fondamentale à reconnaître et à mettre en discussion les présuppositions propres. Si l'on considère l'état de la philosophie occidentale de nos jours, on constate qu'elle est gravement divisée en toutes sortes de courants et d'écoles, ceci parce qu'elle refoule encore beaucoup trop comme un tabou ses propres présuppositions et, par conséquent, ne les soumet malheureusement pas à la communauté scientifique. Si elle veut être crédible, elle doit commencer la discussion à ce sujet et prendre en main la tâche commune dans une communication et une compétition ouvertes. ■

Bibliographie générale

Maurice Blondel, *L'action : Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1893.

- Herman Dooyeweerd**, « Le problème de la philosophie chrétienne », in *Philosophia Reformata* 18/1953, pp. 49-76.
- Herman Dooyeweerd**, « La prétendue autonomie de la pensée philosophique etc. », in *La Revue Réformée* 39, 3/1959, pp. 1-76.
- Hans-Georg Gadamer**, *Le problème de la conscience historique*, Préface de L. de Raeymaeker, Louvain, Publications Universitaires de Louvain/Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1963.
- Sander Griffioen, Jan Verhoogt** (éds.), *Norm and Context in the Social Sciences*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1990.
- Hendrik Hart**, *Understanding our World : An Integral Ontology*, Lanham, New York, London, University Press of America, 1984.
- Hendrik Hart, Johan van der Hoeven, Nicholas Wolterstorff** (éds.), *Rationality in the Calvinian Tradition*, Lanham, University Press of America, 1983.
- Abraham Joshua Heschel**, *Dieu en quête de l'homme : Philosophie du judaïsme*, Paris, Seuil, 1968.
- Jacob Klapwijk**, « Antithesis, synthesis, and the idea of transformational philosophy », in *Philosophia Reformata* 51, 1-2/1986, pp. 138-154.
- Jacob Klapwijk**, « Reformational philosophy on the boundary between the past and the future », in *Philosophia Reformata* 52, 3-4/1987, pp. 101-134.
- Jacob Klapwijk, Sander Griffioen, Gerben Groenewoud** (éds.), *Bringing Thought into Captivity : Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy*, Lanham, University Press of America, 1991.
- Jacob Klapwijk**, *Philosophische Kritik und göttliche Offenbarung*, Bâle, Immanuel Verlag, 1991.
- Gabriel Marcel**, *Le Mystère de l'Etre*, 2 vols, Paris, Aubier, 1951.
- Henri-Irénée Marrou**, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.
- Johan Peter Albertus Mekkes**, « Le temps », in *Philosophy and Christianity : Philosophical Essays dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*,

Kampen, J.H. Kok & Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1965, pp. 31-56.

Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966.

Alvin Plantinga, « Advice to Christian Philosophers », in *Faith and Philosophy* 1, juillet 1984, pp. 253-271.

Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

Meijer Cornelis Smit, *Writings on God and History*, vol. I, *Selected Studies* (1951-1980), Ontario, Wedge Publishing Foundation, 1987.

Sytse Ulbe Zuidema, *Communication and Confrontation : A Philosophical Appraisal and Critique of Modern Society and Contemporary Thought*, Assen, Van Gorcum, 1972.

par
**Samuel
ESCOBAR,**
*Théologien,
missiologue
Sud-Américain*

LE DYNAMISME MISSIONNAIRE EN QUÊTE DE DISCERNEMENT MISSIOLOGIQUE¹

UNE PERSPECTIVE ÉVANGÉLIQUE SUR LA MISSION

Mots clés : mission, Lausanne, œcuménique, Esprit Saint, christologie, évangélique, Eglise

Demandez à un missionnaire évangélique de définir brièvement et simplement l'objectif de la mission chrétienne, sa réponse sera certainement : « Proclamer l'Évangile et appeler les êtres humains à une foi vivante en Jésus Christ, Sauveur et Seigneur ». Une étude historique montre que les origines de l'effort missionnaire évangélique s'enracinent dans les mouvements protestants de renouveau spirituel qui ont mis l'accent sur la foi et l'engagement personnel. On peut faire remonter ce concept missionnaire aux principes théologiques de la Réforme du 16^e siècle, influencés ensuite par le piétisme et par les Réveils. Selon l'historien Latourette, « le protestantisme a insisté sur l'individu, la conversion individuelle, ainsi que sur le droit et le devoir de chaque chrétien à penser par lui-même. Ceci est particulièrement vrai au sein de ses milieux les plus actifs dans la diffusion de la foi »². Les évangéliques peuvent s'engager clairement pour la mission et se consacrer largement et avec enthousiasme à l'entreprise missionnaire chrétienne sans avoir une ecclésiologie bien définie.

Dans cet article sur le concept évangélique de la mission, mon intention est d'enrichir notre dialogue de quelques questions missiologiques. Le choix de ces questions et la manière dont je les traiterai seront empreints

¹ La version originale de cet article a paru en anglais dans la revue *Evangelical Review of Theology*, vol. 23/1, janvier 1999. Il a été traduit par Pierre et Anne-Laetitia de Mareuil et David Gonzalez.

² Kenneth Scott Latourette, *History of the Expansion of Christianity*, vol. 4, Harper and Row, New York, 1941, p. 45.

de mon expérience d'évangélique latino-américain. Je suis cependant également sensible aux approches d'évangéliques et de mouvements évangéliques à travers le monde avec lesquels j'entretiens des relations. Certaines de ces questions alimentent désormais les conversations courantes entre différents camps mais également à l'intérieur de chacun d'eux. Les questions à l'origine de ces conversations et débats sont posées par des missiologues ou des théologiens qui essaient d'interpréter la situation missionnaire dans le monde, à l'aube d'un nouveau siècle. Malgré les barrières presque insurmontables qui les divisent, l'expérience et les écrits de plusieurs de ces missiologues et théologiens montrent la voie de l'ouverture au dialogue et à la reconnaissance mutuelle³. Il ne faut pas oublier que l'engagement évangélique en faveur de la mission fut à l'origine du mouvement œcuménique protestant de notre siècle. Le dialogue, la réflexion et la mise en perspective théologique étaient alors entretenus par des questions et des élans qui venaient des « situations-frontières » rencontrées sur le terrain. La perte de cette dimension missionnaire au sein du Conseil Œcuménique des Eglises a provoqué la plainte des évangéliques.

Origines des développements missiologiques chez les évangéliques

Afin de bien comprendre ce dialogue, il est nécessaire de rappeler les tendances générales et les mouvements qui se sont développés durant la deuxième moitié du 20^e siècle. On peut signaler en particulier des événements tels que la naissance de l'Alliance Évangélique Universelle (AEU), la croissance de la vitalité missionnaire évangélique américaine, le Concile Vatican II et le mouvement de Lausanne. Je m'attarderai un moment sur ce dernier à cause de l'importance qu'il a pour la compréhension évangélique de la mission. Il fut précédé par trois mouvements évangéliques vigoureux à la suite de la Seconde Guerre mondiale. Il y eut *premièrement* le renouveau de l'évangélisation de masse qui attira l'attention du public grâce à Billy Graham, en 1949, à Los Angeles. Le protestantisme, associé à l'utilisation des médias de masse, a secoué la routine religieuse somnolente des populations d'Amérique du Nord puis d'Europe, en particulier dans les grandes villes. On assista, *en deuxième lieu*, à un renouveau solide des recherches bibliques académiques et de la réflexion théologique chez les évangéliques. Il fut suivi d'un renouveau de la vie universitaire évangélique en Europe et plus particulièrement en Grande-Bretagne. *Troisièmement*, l'activité missionnaire fervente en Amérique du Nord et en Europe, après la Seconde Guerre mondiale, a entraîné l'émergence d'Eglises et de mouvements évan-

³ Il y a au sein de la Société Américaine de Missiologie (American Society of Missiology) ainsi que du Centre d'Etude des Ministères d'Outre-mer (Overseas Ministries Study Center) une coopération active et de valeur entre des protestants (non-évangéliques), des catholiques et des évangéliques.

géliques actifs et vigoureux à travers le monde. L'implantation d'Eglises, la traduction de l'Ecriture et l'évangélisation des masses du Tiers-Monde privées de paix furent les principales préoccupations d'une nouvelle génération. Celle-ci, représentée par des « missions de foi » indépendantes, a joué un rôle important dans l'expansion de ces mouvements.

Ces trois mouvements représentent les Eglises, organisations missionnaires et groupes évangéliques dont l'intérêt pour l'unité et la coopération chrétiennes, dans des alliances comme l'AEU ou le mouvement de Lausanne, est fortement marqué. Les tensions qui se développent à l'intérieur de ces alliances ou mouvements fédératifs s'expliquent en partie par leur difficulté à intégrer leur diversité. Le volontarisme, génie particulier du mode de vie et de la mission évangélique, est un facteur clé pour comprendre ces évolutions. Dans le Tiers-Monde, l'activité missionnaire de type « mission de foi » contribue à l'émergence d'Eglises évangéliques fortes, indépendantes et sans liaison avec les confessions protestantes historiques. Dans ces Eglises indépendantes, l'ecclésiologie est vague. Leur participation aux alliances évangéliques les met en contact avec des évangéliques issus des Eglises traditionnelles. La rencontre enrichit les deux parties, mais elle provoque aussi un processus long et compliqué de dialogue et de définition théologique. Une interaction dialectique se produit entre la vitalité de ces mouvements de base, et la direction et stimulation que les alliances procurent d'elles-mêmes. Afin de comprendre la position évangélique, il faut tenir compte autant des aspects prometteurs que de la précarité de ce dynamisme et il faut en évaluer la signification historique d'un point de vue théologique.

Les trois mouvements mentionnés ci-dessus se sont retrouvés à Berlin en 1966 à la Conférence mondiale sur l'Evangélisation, dirigée par le théologien Carl F.H. Henry. On célébrait alors les dix ans du magazine *Christianity Today*. La vision de la Conférence de Berlin est résumée dans son slogan : « Une race, un Evangile, une vocation ». L'événement notable de Berlin est que les évangéliques ont reconnu et accepté la validité et l'importance du mouvement pentecôtiste. Lors des conférences qui suivirent celle de Berlin, on réaffirma les vérités évangéliques et l'on fit des considérations mesurées quant aux besoins spirituels du monde. Le pragmatisme des évangéliques nord-américains et la sensibilité théologique et missiologique des européens furent alors égalés par l'infatigable sens missionnaire des jeunes Eglises venant du Tiers-Monde ou des minorités opprimées. La profondeur théologique des missionnaires et des Eglises, tant évangéliques que non évangéliques, était alors mise à l'épreuve par le nationalisme, les bouleversements sociaux et les conflits idéologiques. C'est ainsi que s'imposèrent les questions brûlantes de ceux qui témoignaient de leur foi en Jésus Christ dans ces situations précaires. Lausanne 74 fut ainsi précédée des conférences régionales de Singapour (1968), Minneapolis (1969), Bogota (1969), Ottawa (1970), Amsterdam (1971) et Madrid (1974).

La Déclaration de Lausanne exprime cet événement missiologique exceptionnel. A l'instant précis de l'histoire où le christianisme évangélique

prenait joyeusement conscience de sa dimension globale, il se rendait douloureusement compte de ses graves défauts. Libérés par la poussée missionnaire des chaînes du fondamentalisme stérile, les évangéliques pouvaient redécouvrir les dimensions holistiques, globales, de la mission chrétienne, clairement présentées dans la Bible. La Déclaration de Lausanne réaffirme les convictions caractéristiques des évangéliques. Elle commence par une confession trinitaire, une affirmation de l'autorité de la Bible et une expression des convictions évangéliques quant à la christologie (Déclaration de Lausanne [DL], §§ 1-3). En même temps, la Déclaration exprime sa repentance pour les fautes et les manquements de l'œuvre missionnaire évangélique. La pratique missionnaire du 20^e siècle mena à une réflexion sur les questions missiologiques telles que la nature de l'évangélisation, la responsabilité sociale des chrétiens, l'Eglise et l'évangélisation, Evangile et culture, la nécessité d'un projet de coopération et de nouvelles formes de partenariat ainsi que l'urgence de la tâche évangélique (DL, §§ 4-11). Des affirmations au sujet de l'espérance chrétienne au milieu des persécutions, la conviction de la puissance du Saint-Esprit, et l'attente du retour du Christ complètent la confession de foi et le projet du consensus de Lausanne (DL, §§ 12-15).

Il me semble possible de résumer la direction et le processus de l'événement de Lausanne 74, ainsi que le contenu de l'accord qui en est issu en quatre points. Ceux-ci expriment un défi exigeant et stimulant : adopter une nouvelle forme de pratique missionnaire pour l'évangélisation mondiale, et reformuler une théologie adéquate. Cela suppose *premièrement* un engagement pour une mission *holistique*, globale. Celui-ci maintient l'accentuation évangélique sur la proclamation de l'évangile de Jésus Christ tout en décrivant aussi le genre de présence missionnaire requise, ainsi que l'appel au discipulat et l'intégration dans l'Eglise (DL, § 4). Une auto-critique du type de spiritualisation dualiste, qui était devenue prédominante dans la pratique des missionnaires évangéliques, doit accompagner cette nouvelle approche. La mission aborde toutes les sphères des besoins humains. Néanmoins, pour la plupart des évangéliques, le principal composant de la mission holistique reste l'évangélisation : « Dans sa mission de service sacerdotal, l'Eglise doit accorder la primauté à l'évangélisation » (DL, § 6).

En second lieu venait l'appel à la *coopération* dans l'œuvre missionnaire – entre Eglises et para-églises, Eglises traditionnelles et évangéliques, pentecôtistes et réformées – uniquement basé sur la passion missionnaire partagée durant Lausanne, et les consensus théologiques élaborés pour la Déclaration elle-même. La grandeur pure et simple de la tâche de l'évangélisation du monde, mais aussi le scandale des divisions stériles et de la compétition entre organismes missionnaires, exigeaient une attitude nouvelle. Le sentiment d'urgence, lié au sort des personnes non atteintes par l'Evangile, fait aussi de la place à la préoccupation qui sous-tendait l'appel à un « moratorium » (DL, §§ 7-9).

Le troisième aspect, intimement relié au point précédent, concernait la prise de conscience que, dans l'ère post-impérialiste dans laquelle nous

vivons, les tâches missionnaires et théologiques prennent une dimension *globale*. Chrétiens et missionnaires des régions européennes et nord-américaines, autrefois bastions de la foi évangélique, ont dû reconnaître leur déclin spirituel et l'épanouissement de nouvelles Eglises florissantes en Afrique, Asie et Amérique Latine. En sorte que ni l'impérialisme ni le provincialisme ne pouvaient être tolérés.

Quatrièmement, venait l'engagement à considérer sérieusement le *contexte* de la mission. On aborda des questions telles que la culture, l'éducation des dirigeants, les conflits spirituels et les persécutions (DL, §§ 10-13). On a reconnu le besoin d'une évaluation des luttes sociales, idéologiques et spirituelles qui entourent et conditionnent l'entreprise missionnaire, afin d'établir un type de discipulat pertinent pour notre époque.

Grâce à tout ce qui l'avait précédée, la Conférence de Lausanne ne fut pas le monologue missiologique et théologique des évangéliques européens ou nord-américains, mais le dialogue fraternel d'une communauté globale qui a grandi au-delà de toute espérance à travers le monde entier. Ce dialogue recherchait les manières d'obéir aux impératifs missionnaires de Jésus, notre Sauveur et Seigneur. A travers ce processus, on ne donna pas beaucoup d'attention à la question des relations avec le catholicisme, bien qu'à plusieurs moments les convictions particulières qui séparent évangéliques et catholiques furent exprimées. Des observateurs catholiques étaient présents au Congrès de Lausanne, mais ils n'ont reçu aucune attention ou visibilité particulières.

Après Lausanne, le dialogue et la recherche d'une coopération se sont poursuivis dans une tension créatrice entre deux pôles. Il y avait d'un côté ceux qui essayaient d'élaborer la vision nouvellement perçue de la mission holistique. De l'autre, certains, comme le missiologue Donald McGavran et le mouvement Church Growth (« croissance de l'Eglise »), ont continué d'accentuer l'évangélisation comme foyer central de la mission. McGavran écrivait : « Dans la mission d'aujourd'hui, on doit mener à bien de nombreuses tâches ; toutefois la multiplicité d'activités bénéfiques doit contribuer à une réconciliation maximale des hommes avec Dieu dans l'Eglise de Jésus Christ, et non pas l'entraver ». A la Consultation de Pattaya (1980), il est apparu comme une évidence que les évangéliques américains de ce secteur cherchaient une approche méthodologique plus pragmatique qui élaborerait un agenda missionnaire plus restreint. Il y avait un fort accent sur les missions-frontières et sur les peuples qui n'avaient jamais entendu l'Evangile. Ceci fut considéré comme les objectifs principaux des efforts missionnaires et des projets globaux. On développa le concept de « peuples non atteints », ainsi que celui de la « fenêtre 10/40 », sensée être la portion de la planète où la plupart de ces masses non atteintes sont localisées. L'approche gestionnaire, caractéristique de cette missiologie, a insisté sur des étapes stratégiques, basées sur des banques de données et une gestion par objectifs.

Pour commémorer les quinze ans du mouvement de Lausanne, une conférence « Lausanne II » fut organisée fin 1989, à Manille, aux Philippines⁴. Le département Church Growth organisa une « Consultation Globale sur l'Évangélisation Mondiale » (Global Consultation on World Evangelization – GCOWE) à Singapour, en janvier de la même année, et adopta un « Manifeste du Mandat Missionnaire » (Great Commission Manifesto) avec le slogan « Une Église pour chaque peuple et l'Évangile pour chacun d'ici l'an 2000 ». Des mouvements comme « AD 2000 » (« avant l'an 2000 ») et « DAWN » (Discipling A Whole Nation – « Faire de toute une nation des disciples ») se sont engagés à accomplir ce programme⁵. Thomas Wang résume leur objectif ainsi :

Le projet est de motiver et de regrouper les dirigeants des Églises en canalisant notre vision à travers des consultations, des efforts de prière et du matériel écrit, pour promouvoir l'établissement d'un mouvement d'implantation d'Églises, orienté pour la mission dans chaque peuple et centre urbain non atteints. L'objectif est ainsi que d'ici l'an 2000, chaque peuple ait la possibilité d'expérimenter l'amour, la vérité et la puissance salvatrice de Jésus Christ⁶.

Il y a, à l'intérieur de ces mouvements, une réticence à se confronter aux questions théologiques. On considère qu'elles ont déjà été traitées à Lausanne en 1974 et que l'aspect pratique reste à accomplir. Il faut souligner, avec Alistair McGrath, que les évangéliques forment en fait un mouvement de rétablissement de l'orthodoxie chrétienne, exprimée dans les credos œcuméniques. A ceci doit être ajoutée une accentuation sur la nécessité d'une appropriation personnelle de la foi ainsi qu'une « réticence marquée à permettre à quoi que ce soit de moindre importance d'entraver la proclamation et l'application de l'Évangile »⁷.

Évangéliques et catholiques

Baucoup d'évangéliques, qui reconnaissent dans la Déclaration de Lausanne une expression adéquate de leurs convictions, ont aussi accueilli chaleureusement l'exhortation apostolique du pape Paul VI *Evangelii nun-*

⁴ La revue *Hokhma*, en 1991, a publié une partie des contributions du Congrès de Lausanne II (n° 46-47).

⁵ On peut trouver de brèves descriptions et interprétations de ces développements chez Arthur F. Glasser, « The Evangelicals : Unwavering Commitment, Troublesome Divisions », in Gerald H. Anderson et alii (éds), *Mission in the Nineteen 90s*, Grand Rapids/New Haven, Eerdmans/OMSC, 1991.

⁶ « What does « reached » mean ? An EMQ survey », *Evangelical Missions Quarterly*, juillet 1990, p. 323.

⁷ Alistair McGrath, *Evangelicalism & the Future of Christianity*, Inter Varsity Press, Downers Grove, 1995, p. 65.

tiandi. Les théologiens évangéliques de la mission tels que David Bosch et John Stott ont souligné d'importants signes de convergence et de coïncidence. En effet, sans aucune intention d'autosatisfaction triomphaliste, on pourrait mesurer l'impact de la vitalité missionnaire évangélique sur les missiologues catholiques. Cette convergence a joué un rôle important dans l'inauguration du Dialogue Évangélique – Catholique sur la Mission (DECM, en anglais ERCDOM, Evangelical – Roman Catholic Dialogue on Mission) entre 1977 et 1984⁸. Le Rapport Officiel montre le nombre important de points d'accord entre évangéliques et catholiques. Il est organisé autour de sept thèmes : Révélation et Autorité, Nature de la Mission, l'Évangile du Salut, Notre réponse à l'Évangile dans l'Esprit Saint, Église et Évangile, Évangile et Culture et Possibilités d'un témoignage commun. Le Rapport expose aussi très clairement les points de désaccord et les limites du dialogue. Cependant il se termine sur une note d'espérance : « Nous espérons que le dialogue sur la mission entre catholiques et évangéliques continuera, de préférence au niveau local ou régional, afin que les progrès à venir soient accomplis vers une compréhension commune, dans le partage et la proclamation de 'la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes' (Jude 3) ».

Cependant, le mouvement de Lausanne n'est pas un mouvement où les Églises et les dénominations sont officiellement représentées. Les organismes évangéliques qui représentent les dénominations et Églises, comme l'Alliance Évangélique Universelle (AEU, World Evangelical Fellowship – WEF), traitent quelques-unes des questions difficiles qui apparaissent après l'évangélisation et après la première étape missionnaire d'implantation d'Églises. En 1980, l'AEU a demandé à une commission sur les sujets œcuméniques de travailler à un document concernant une perspective évangélique contemporaine sur le catholicisme. La commission a achevé son rapport en 1985, il fut approuvé en 1986 et publié en 1987⁹. Quand le *Rapport du DECM* fut rendu public, son ton était évidemment plus irénique et nuancé que celui de *Perspective AEU*. Cependant, une lecture attentive des deux documents montre que les convictions évangéliques convergent largement, même sur des points où les positions catholiques divergent.

Dans les régions les plus critiques du monde où le dialogue entre évangéliques et catholiques serait le plus nécessaire, telles qu'en Amérique Latine et en Europe Latine, il n'y a guère eu d'activité de ce côté, ni même de volonté de part et d'autre de poursuivre le dialogue. Le *Rapport du DECM* a officiellement été traduit en espagnol et publié par le Secrétariat Général de la Fraternité Latino-américaine de Théologie¹⁰. Je n'en ai pourtant

⁸ Basil Meeking et John Stott, *The Evangelical-Roman Catholic Dialogue on Mission 1977-1984, A Report*, Eerdmans-Paternoster, Grand Rapids, 1986, p. 29.

⁹ Je ferai désormais référence à ce document comme *Perspective AEU*.

¹⁰ Document traduit et publié en espagnol par C. René Padilla, *Diálogo sobre la misión*, Nueva Creación, Grand Rapid/Buenos Aires, 1988.

trouvé aucune recension ou référence dans des sources catholiques espagnoles ou latino-américaines. De plus, le langage et le ton des documents émanant du Pape et des Evêques du CELAM (Conférence des Evêques d'Amérique Latine) à Santo Domingo (1992) étaient loin de ceux du *Rapport du DECM*. Ils représentaient même un recul certain par rapport aux documents de l'assemblée des Evêques de Medellin (1968) et même de Puebla (1979).

Les réactions évangéliques espagnoles et latino-américaines au *Rapport du DECM* ont été plutôt rares. Il semble que le DECM ait eu lieu entre les plus progressistes des deux camps, ce qui doit être pris en compte dans le dialogue entre les catholiques et l'AEU. Ceci souligne le manque de relations entre théologiens ou missiologues d'une part, et les officiels des Eglises et la direction des missions de l'autre. Ce qui n'est pas difficile à détecter du côté évangélique. Cependant, les effets du *Rapport du DECM* en Amérique Latine pourraient être les mêmes du côté catholique. La question demeure donc de savoir comment un tel dialogue peut influencer les dirigeants qui prennent les décisions. Les dialogues et les discussions semblent avoir perdu de leur enthousiasme dans les années 90. Un aperçu rapide de publications évangéliques telles que *The Evangelical Missions Quarterly*, *The Evangelical Quarterly* et *The Evangelical Review of Theology* montre que quasiment aucun commentaire, réponse ou même remarque n'a été porté sur l'encyclique *Redemptoris Missio*.

Il vaut ici la peine de se pencher sur une évolution au sein du GCOWE et du mouvement AD 2000. L'importance que ces organismes missionnaires accordent à l'évangélisation des populations non atteintes par l'Évangile a conduit à débattre de la question de leur attitude envers les catholiques. Les champions d'une concentration stratégique sur ces populations considèrent que l'effort missionnaire ne doit pas se diriger vers ceux qui se disent déjà chrétiens, mais vers ceux qui n'ont jamais entendu l'Évangile. En pratique, définir quelles sont ces populations demande qu'une décision soit prise quant aux chrétiens protestants non évangéliques, catholiques et orthodoxes. Ainsi, par exemple, David Barrett les inclut dans ses statistiques de populations déjà évangélisées. Il en est de même pour Ralph Winter. On pourrait attendre de ces évangéliques qu'ils soient plus actifs dans le dialogue avec les catholiques, mais il n'en a pas été ainsi¹¹.

Convictions évangéliques et dynamisme missionnaire

Nul n'est besoin d'être évangélique, ou même protestant, pour reconnaître les faits de l'histoire de la mission. Selon Latourette, historien classique des missions, durant les 19^e et 20^e siècles la vitalité missionnaire portait,

¹¹ Pour une étude critique sympathisante et fraternelle de ce secteur voir E. Michael Jaffarian, « World Evangelization by A.D. 2000 : Will we make it ? », *Evangelical Mission Quarterly*, janvier 1994, pp. 18-28.

dans le monde protestant, la marque de la philosophie évangélique¹². Le mouvement missionnaire protestant est né des rangs du piétisme en Europe centrale et des Réveils spirituels du 19^e siècle dans le monde anglophone. L'activité missionnaire trouve, d'après lui, son origine dans la vitalité spirituelle et il soutient qu'en Europe les minorités protestantes actives et vigoureuses viennent principalement d'une « tradition puritaine-piétiste-évangélique ». La croissance hors de l'Europe correspond à la même tendance, « cela signifie que le monde protestant a de plus en plus tendance à être puritain-piétiste-évangélique »¹³.

En choisissant ces trois termes : « puritain », « piétiste » et « évangélique », Latourette propose une description des milieux évangéliques ayant gardé l'initiative de l'activité missionnaire dans le monde. Nous étudierons ces termes dans une optique missiologique qui inclut leur contenu théologique ainsi que leurs aspects sociologiques et méthodologiques. Ainsi nous y trouvons la philosophie d'un mouvement qui valorise la conversion individuelle et où la croyance est suivie d'une transformation morale. Celle-ci réagit contre la religiosité conventionnelle nourrie de sacramentalisme, et crée des structures où la masse des chrétiens peut prendre part à l'activité missionnaire de l'Eglise.

Certaines caractéristiques évangéliques s'expriment dans la perspective évangélique de la mission. Toutefois, définir les caractéristiques évangéliques est une tâche impressionnante, étant donnée la variété des positions et des accents différents que l'on rencontre dans les communautés telles que celles qui sont regroupées dans l'AEU. N'oublions pas non plus que nous ne pouvons pas prendre comme seules caractéristiques un ensemble de points doctrinaux. En effet, il y a aussi une philosophie évangélique qui peut être définie par les deux autres termes que Latourette associe aux évangéliques : puritain et piétiste. Une telle philosophie implique une piété, une image de soi et une éthique personnelle et sociale ; tout ceci s'infilte dans la pratique missionnaire.

Les caractéristiques évangéliques sont clairement exposées dans des documents comme la *Déclaration de Lausanne*, le *Rapport du DECM*, et *Perspectives AEU*. Nous pouvons en extraire un ensemble de convictions étroitement liées, nous procurant ainsi le raisonnement logique qui soutient le dynamisme missionnaire des évangéliques. L'importance donnée à l'impératif missionnaire biblique vient de leur croyance en l'autorité suprême des Ecritures en tant que source de la connaissance de Dieu et guide pour la vie chrétienne ; ce qui fait de la traduction de la Bible un élément clé de la pratique missionnaire évangélique. Le zèle missionnaire est dû au respect profond pour la majesté de Jésus Christ, Dieu incarné et Seigneur,

¹² Latourette, Kenneth Scott, *History of the Expansion of Christianity*, vol. 7, « Advance through Storm ». Dans ce dernier volume de son histoire classique, Latourette fournit la base de mon argumentation et de la sienne que je cite plus loin.

¹³ Latourette, *Desafío a los protestantes*, La Aurora, Buenos Aires, 1957, p. 78.

Sauveur de l'humanité pécheresse ; il est donc le centre de leur message. Le fait qu'ils insistent sur le besoin d'une réponse personnelle à l'œuvre salvatrice de Jésus Christ renvoie à leur insistance sur la conversion et à l'engagement missionnaire. La flexibilité des structures et la participation de tous les croyants à la mission expriment l'ouverture à l'action du Saint-Esprit dont la Seigneurie est ainsi reconnue. Même sans ecclésiologie clairement définie, ils sont convaincus de l'importance de la communauté chrétienne pour la fraternité, la croissance et l'enrichissement spirituels. McGrath souligne la cohésion des doctrines et convictions évangéliques autour d'un noyau christologique et de l'initiative missionnaire. « L'évangélisation n'a guère de sens sans une conviction véritable et passionnée du caractère unique du Christ, de son œuvre expiatoire sur la croix et de la nécessité d'une réponse de foi personnelle de la part de ceux qui entendent le message de l'Évangile »¹⁴.

Cette liste de caractéristiques correspond largement à la Confession de Foi de l'AEU. Les mêmes éléments apparaissent aussi, dans un ordre différent, dans les affirmations évangéliques formulées dans le *Rapport du DECM*. Certains, plus explicitement liés à la mission, se trouvent dans la section concernant la « Nature de la Mission ». Je ferai référence à certaines de ces caractéristiques évangéliques dans mes commentaires sur ce qui s'est passé depuis la publication des documents mentionnés ci-dessus.

La mission de Dieu dans l'Écriture

Du fait de leur profond respect pour la Parole de Dieu, les évangéliques voient dans la Bible la norme de la foi et de la pratique. Par conséquent, elle est la norme de leur façon de penser et d'agir en ce qui concerne la mission. *Perspective AEU* adopte l'affirmation de la *Déclaration de Lausanne* à propos de la Bible. De son côté, le *Rapport du DECM* montre justement dans quelle mesure évangéliques et catholiques sont d'accord quand ils regardent la Bible comme la base de la mission : « Nous affirmons ensemble l'universalité des projets de Dieu... ». L'Ancien et le Nouveau Testaments sont la référence commune pour affirmer que « la mission jaillit de l'amour sacrificiel du Dieu trinitaire et de son projet éternel ». Il y a aussi accord sur le fait que « l'arrivée du Royaume messianique en Jésus nécessite la proclamation de la Bonne Nouvelle, l'appel à la repentance et à la foi, et le regroupement communautaire du peuple de Dieu ».

Cette volonté de trouver le fondement missionnaire dans les grandes lignes de la révélation de Dieu dans les deux Testaments fait partie de la redécouverte actuelle du thème missionnaire qui traverse toute la Bible. Nous en arrivons ici à un point que les évangéliques se doivent de reconnaître : eux-mêmes ont un long chemin à parcourir pour approfondir leur compréhension du fondement biblique de la mission, ceci afin de ne pas

¹⁴ McGrath, *op. cit.*, p. 164.

établir uniquement sa validité sur des versets isolés, mais sur l'impulsion générale de l'enseignement biblique. En tant qu'évangélique latino-américain, je trouve particulièrement significatif que des universitaires catholiques aient produit des livres qui sont devenus des outils de référence dans le domaine du fondement biblique de la mission. La traduction espagnole de Senior-Stuhlmüller¹⁵ est maintenant un manuel d'études dans plusieurs instituts évangéliques à travers l'Amérique Latine, simplement parce qu'il n'y a aucun équivalent évangélique de même envergure. Le missiologue sud-africain David Bosch fait mention de cette réalité par un commentaire éloquent : « On pourrait même dire que, en général, les universitaires catholiques prennent à présent la dimension missionnaire de l'Écriture plus au sérieux que leurs homologues protestants »¹⁶.

Il y a par ailleurs une pointe d'autocritique à ce propos dans *Perspective AEU* : « Nous devons reconnaître que nous avons souvent placé nos traditions évangéliques au-dessus de l'Écriture. Dans de nombreux cas, nous reconnaissons l'autorité biblique des lèvres, mais en réalité nous accordons une place prédominante à notre héritage dénominationnel et historique ». Ceci est accompagné d'un engagement important pour se lancer dans un dialogue inter-évangélique global, afin d'améliorer la compréhension de l'enseignement biblique sur les missions : « Le temps est venu pour les évangéliques du monde entier de travailler ensemble à une herméneutique contextuelle, qui bénéficiera des diverses expressions de la foi évangélique, enracinée à présent dans de si nombreuses nations et cultures ». Cet appel souligne en fait un principe appliqué ces dernières décennies pour développer la missiologie évangélique, à la fois dans l'AEU et le mouvement de Lausanne. Il s'agit du principe de retour à l'Écriture, dans un souci d'approfondissement de la foi et de rectification de la pratique. La recherche d'un concept missionnaire plus holistique, d'une christologie d'ensemble, et d'une pneumatologie plus dynamique, s'est basée sur une étude sérieuse du texte biblique. En effet, les évangéliques n'ont pas de plus haute autorité que celle des Écritures lorsqu'il s'agit de définition théologique.

Certains des dialogues et débats les plus difficiles au sein du mouvement évangélique concernent le rôle rectificateur des Écritures pour la pratique missionnaire. Nous en avons une illustration par rapport à la stratégie missionnaire connue comme « Guerre Spirituelle ». Elle s'est développée en même temps que le mouvement Church Growth, et a été diffusée dans diverses parties du monde grâce à des organismes évangéliques. Alors que nous assistons à une résurgence de la religiosité un peu partout dans le monde, la Guerre Spirituelle a contribué à renouveler notre attention à

¹⁵ Donald Senior, CP, et Carroll Stuhlmüller, CP, *The Biblical Foundations for Missions*, Orbis, Maryknoll, 1983.

¹⁶ David Bosch, « Reflections on Biblical Models of Mission », in James M. Philips et Robert T. Coote (éds), *Towards the 21st Century in Christian Mission. Essays in Honor of Gerald H. Anderson*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 178.

la dimension spirituelle de l'œuvre missionnaire. La Déclaration de Lausanne y fait clairement référence : « Nous croyons que nous sommes engagés dans une lutte spirituelle constante contre les principautés et les pouvoirs du mal » (DL, § 12). Cependant, le mouvement de Guerre Spirituelle a pris des directions extrêmes et déroutantes. Le Comité de Lausanne, en 1993, averti de cette évolution, recommande quelques antidotes :

Nous courons le risque de revenir à une vue païenne du monde ou à une application sans discernement des analogies de l'Ancien Testament, qui ont été effectivement réinterprétées en Jésus Christ. Le remède est une étude rigoureuse de l'ensemble des Ecritures, en interprétant toujours l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau¹⁷.

Le retour aux Ecritures en missiologie évangélique signifie la redécouverte constante de la façon dont la mission était menée par l'Eglise pré-constantinienne, particulièrement en ce qui concerne les modèles du Nouveau Testament. Parfois, cette compréhension ne donne pas l'attention nécessaire aux développements historiques. Ce manque de sensibilité historique associé au zèle évangélique peut expliquer certaines pratiques missionnaires que l'on peut bien étiqueter comme étant du prosélytisme. Le dialogue doit créer un espace de compréhension, car, comme un des groupes communs travaillant sur la question du prosélytisme l'a reconnu et affirmé, à propos des personnes engagées dans le prosélytisme : « Elles agissent ainsi avec un souci authentique du salut de ceux à qui elles s'adressent »¹⁸.

Il y a d'autre part, pour les évangéliques, moins d'obstacles conceptuels pour retrouver le dynamisme des modèles scripturaires. Quant à la question de la participation des laïcs à la mission, les mouvements de réveil comme les Vaudois, les anabaptistes, le piétisme et le méthodisme furent capables de retourner au modèle du Nouveau Testament. Ils mirent en place des structures qui ont permis le ministère des laïcs. Les pentecôtistes et les évangéliques de notre siècle firent de même, et ceci particulièrement dans le Tiers-Monde. Des universitaires catholiques comme Alexandre Faivre¹⁹ ou Eduardo Hoornaert²⁰ démontrent que, jusqu'au milieu du 3^e siècle, les laïcs ne semblaient pas être une classe séparée dans l'Eglise. Je m'interroge donc sur le fait que leur découverte puisse entrer en conflit avec les évolutions dogmatiques examinées dans l'article de George Vandervelde sur l'Eglise.

¹⁷ « Lausanne Committee Issues Statement on Spiritual Welfare », *World Evangelization Information Service*, 27 août 1992, p. 3.

¹⁸ Cité dans Cecil B. Robeck Jr., « Mission and Proselitism », *International Bulletin of Missionary Research*, janvier 1996, p. 6.

¹⁹ Alexandre Faivre, *The Emergence of the Laity in the Early Church*, Paulist Press, New York, 1990.

²⁰ Eduardo Hoornaert, *The Memory of Christian People*, Orbis Press, New York, 1987.

McGrath a récemment rappelé que la position évangélique était radicalement centrée sur le Christ. Il relie ceci à la haute considération dans laquelle les évangéliques tiennent l'Écriture : « La christologie et l'autorité scripturaire sont indissolublement liées, du fait que l'Écriture et l'Écriture seule nous donne la connaissance véritable et salvatrice de Jésus Christ »²¹. On pourrait décrire le développement de la mission évangélique, après Berlin (1966), comme la quête d'un nouveau paradigme christologique. Traditionnellement, le mandat missionnaire de Jésus Christ en Matthieu 28,18 a été la devise de la mission évangélique, soulignant bien l'impératif du commandement de Jésus d'aller et d'évangéliser les nations. A Berlin, John Stott démarra ses études bibliques avec l'Évangile selon Jean et insista sur le fait que nous avons là un modèle pour la mission. « Comme le Père m'a envoyé », et voilà l'impératif missionnaire : « A mon tour, je vous envoie ». Beaucoup ont convenu, avec John Stott, que « bien que ces mots représentent la forme la plus simple de l'envoi missionnaire, ils en sont l'expression la plus profonde, la plus stimulante, et pourtant la plus négligée »²².

Le paradigme christologique de la mission, tel qu'on le trouve dans les évangiles, témoigne de l'incarnation et manifeste un esprit de service. Il s'enracine dans le message des prophètes, comme Esaïe, ainsi que dans l'élaboration théologique de la christologie par Paul, Pierre, Jean et les autres écrivains apostoliques. Ce paradigme a été compris comme un correctif apporté au triomphalisme évangélique et, par conséquent, fut pris très au sérieux par les évangéliques du monde entier²³. Il y eut un changement significatif d'attention dans la réflexion évangélique, accordée désormais à la version johannique de l'envoi missionnaire. De là, une nouvelle appréciation de l'humanité de Jésus Christ réévalua l'importance de son style de vie missionnaire « incarné ». Elle devint la source de l'évaluation et de l'auto-critique de l'entreprise missionnaire évangélique. Le paradigme christologique est un des thèmes de la Déclaration de Lausanne et une clé herméneutique dans plusieurs documents produits plus tard par le mouvement de Lausanne et par l'AEU.

René Padilla a bien exprimé une perspective évangélique rétablie grâce une lecture originale des évangiles : « Jésus Christ est le missionnaire de Dieu par excellence, et il engage personnellement ceux qui le suivent

²¹ McGrath, *op. cit.*

²² John R.W. Stott, « The Great Commission », in Carl F.H. Henry et Stanley Mooneyham (éds.), *One Race, One Gospel, One Task*, vol. I, Minneapolis, World Wide Publications, 1967, p. 39.

²³ Voir, par exemple, C. René Padilla (éd.), *The New Face of Evangelicalism*, Downers Grove, Inter Varsity Press, 1976 ; Vinay Samuel et Chris Sugden (éds.), *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.

dans sa mission »²⁴. Nous le relevons dans les évangiles : la mission de Jésus comprend « la pêche pour le royaume », autrement dit, l'appel à se convertir à Jésus Christ, le chemin, la vérité et la vie. C'est cette conversion à Jésus qui fonde la base sur laquelle la communauté chrétienne est formée. La mission inclut donc la « compassion » comme résultat de l'immersion parmi les multitudes. Il n'est pas question d'un élan sentimental et émotionnel ou d'une option académique en faveur des pauvres, mais d'actions de service volontaires et déterminées. Ceci afin de « nourrir les multitudes » avec du pain *pour* vivre autant qu'avec du Pain *de* vie. La mission implique la « confrontation » entre les puissances de la mort et la puissance du Serviteur Souffrant. Cette « souffrance » est une marque de la mission messianique de Jésus, résultant du combat de sa puissance contre les injustices humaines. Dans une obéissance créative et adaptée à son contexte, la mission de Jésus est source d'inspiration fertile. Elle possède en elle-même les semences de modèles nouveaux, expérimentés aujourd'hui par la pratique et la réflexion. Ces modèles impliquent un style de vie simple, une mission holistique qui prend en compte tous les besoins du milieu dans lequel elle évolue, l'unité de l'Eglise pour la mission, le Royaume de Dieu comme paradigme missiologique et le conflit spirituel qui découle de la mission.

Dans le cadre de la position évangélique concernant la mission, on a donné une dimension missiologique au thème de l'*imitatio Christi*. C'est ainsi que l'on a pu dire, dans le cas de l'Amérique Latine, qu'il y avait là quelques convergences avec des formes de théologie de la libération. Quoi qu'il en soit, il est clair pour les évangéliques que la christologie biblique inclut également la référence sans équivoque à l'œuvre expiatoire de Jésus Christ à la croix, ainsi que la nécessité pour chacun d'y répondre. **Il ne peut y avoir d'imitation de Jésus Christ, au sens biblique, sans une nouvelle naissance.** Celle-ci peut être une expérience soudaine ou un long cheminement, mais il s'agit d'être conscient de son importance. En réponse aux théologiens de la libération qui soulignent la dimension socio-politique de la mort de Jésus, Padilla, par exemple, reconnaît que l'examen des textes des évangiles révèle que la mort de Jésus fut la conséquence historique de son style de vie, et que ce qu'il a souffert pour la cause de la justice nous met clairement au défi de faire de même. Mais c'est ici qu'une mise en garde est nécessaire. Car,

si la mort du Christ n'est pas considérée comme étant l'œuvre par laquelle Dieu a pourvu gratuitement à l'expiation du péché, il n'y a plus de base pour le pardon. Les pécheurs sont alors laissés sans aucun espoir de justification... Nous sommes sauvés par grâce, au moyen de la foi... Rien ne devrait être retranché de la générosité

²⁴ C. René Padilla, « Bible Studies », *Missiology*, 10 (3), pp. 319-338.

de la miséricorde de Dieu et de son amour, qui est la base d'une obéissance joyeuse au Seigneur Jésus Christ²⁵.

A partir de là, nous sommes en mesure de mieux évaluer un point de divergence important entre catholiques et évangéliques. Il apparaît dans la section du *Rapport du DECM* qui décrit la base biblique de la mission. Au début de ce rapport se trouve un résumé des accords et des désaccords, introduit par cette phrase concise : « Tandis que des deux côtés, il est affirmé que l'Eglise pèlerine est missionnaire par sa nature même, son activité missionnaire elle-même est différemment comprise ». Le texte rapporte la définition de l'Eglise selon Vatican II : « Sacrement du salut... signe et promesse de rédemption pour tous et chacun sans exception ». Il est ensuite précisé que la plupart des évangéliques a une position différente : « L'Eglise est le commencement et l'anticipation de la nouvelle création, première-née d'entre ses créatures. Si tous meurent en Adam, tous ne sont pas automatiquement en Christ. La vie en Christ se reçoit par grâce, avec repentance, par la foi. **Avec ardeur et supplication, les évangéliques appellent chacun à une réponse personnelle à l'œuvre expiatoire de Jésus Christ, dans sa mort et sa résurrection.** Pourtant, ils savent aussi que si tous sont appelés, tous ne sont pas élus » (c'est moi qui souligne). Cette conviction se reflète dans l'activité missionnaire : « L'évangélisation est en conséquence l'appel de ceux du dehors à avancer, comme enfants du Père, vers la plénitude de la vie éternelle en Christ, par l'Esprit Saint, et à entrer dans la joie d'une communauté aimante, la fraternité de l'Eglise ».

Cet appel à la conversion est crucial pour la mission évangélique. Une rencontre personnelle avec Jésus Christ change radicalement les gens : il y a dans ce concept de conversion un aspect de transformation morale. Comme l'a fait remarquer un historien, au sujet du revivalisme évangélique de John Wesley, nous trouvons à la fois un fort pessimisme au sujet de la nature humaine, caractéristique de l'anthropologie biblique de Calvin, et un bel optimisme produit par la grâce de Dieu, hérité de l'arminianisme évangélique. Je dirais que cette vision équilibrée mais précaire a été une des particularités de la mission évangélique et de ses efforts d'évangélisation. Le sang de Jésus Christ a le pouvoir de régénérer les personnes, par la puissance du Saint-Esprit. Cette conviction a été réaffirmée avec force en 1988 par un comité mixte composé de membres de l'AEU et du Mouvement de Lausanne :

« Se convertir signifie se repentir du péché et se tourner vers le Christ dans la foi. Par la foi, les croyants sont pardonnés et justifiés, ils sont adoptés dans la famille des enfants de Dieu et deviennent héritiers. Dans le changement de direction qui s'opère, ils sont invités en Christ crucifié et ressuscité, par le Saint-Esprit qui les pousse à mourir aux désirs pécheurs de leur vieille nature, à être libérés de

²⁵ Vinay Samuel et Chris Sugden (éds.), *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, p. 28.

toute servitude satanique et à devenir en Lui une nouvelle créature. Ceci constitue leur passage de l'état de mort spirituelle à l'état de vie spirituelle que les Ecritures appellent régénération ou nouvelle naissance (Jn 3,5) »²⁶.

Parce que la mission implique fréquemment une action transculturelle, il est important d'être vigilant par rapport aux formes d'évangélisation et de conversion qui s'apparentent plus à l'imposition de modèles culturels étrangers qu'à autre chose. La Déclaration de Lausanne avait rappelé à ce propos que « trop souvent, les missions ont exporté, en même temps que l'Evangile, une culture étrangère et les Eglises ont été parfois esclaves de la culture, plutôt que de l'Ecriture » (DL, § 10). « L'appel de Hong Kong » nous rappelle de manière plus spécifique « qu'il y a une discontinuité radicale dans toutes les conversions, dans ce sens que le converti 'se tourne des ténèbres vers la lumière, et du pouvoir de Satan vers Dieu' (Ac 26,18) ». Il établit aussi clairement que pour autant :

la conversion ne devrait pas « déculter », déposséder de leur culture, ceux qui se convertissent. Ceux-ci devraient pouvoir demeurer membres de leur communauté culturelle, et autant que possible conserver les valeurs qui ne sont pas contraires à la révélation biblique. En aucun cas les convertis ne devraient être contraints à « se convertir » à la culture du missionnaire étranger²⁷.

Le christocentrisme radical des évangéliques a également sa place dans leurs communications et leurs relations avec les autres religions. Le document *Perspective AEU* emploie un langage fort lorsqu'il critique les pratiques syncrétistes. Lors des conférences de Lausanne II à Manille (1989), Canon Colin Chapman, ancien missionnaire auprès des musulmans, a reconnu que les évangéliques ont encore beaucoup à apprendre pour mieux comprendre comment la Bible traite la question de la religion en général²⁸. Cette question est devenue encore plus urgente ces derniers temps, du fait du regain de la religiosité en Occident, et de la tension croissante entre le pluralisme d'un côté et les fondamentalismes de l'autre dans différentes parties du monde. Une piste se dessine grâce au travail de théologiens venant de ces parties du monde où la rencontre avec la foi des autres religions fait partie de la vie quotidienne du missionnaire et de la communauté chrétienne. Les évangéliques asiatiques et africains contribuent à une meilleure compréhension de l'unicité-exclusivité de Jésus Christ. Il y a, certes, de la fermeté dans leur conviction évangélique, mais aussi une conscience claire des dangers du triomphalisme occidental qui a pu teinter les positions évangéliques par le passé. Vinoth Ramachandra par exemple,

²⁶ « The Hong Kong Call to Conversion », *Evangelical Review of Theology*, 16 (3), 1992, p. 264.

²⁷ *Ibid.*, p. 267.

²⁸ *Hokbma* 46-47, « Le défi des autres religions », pp. 122-128.

évangélique du Sri Lanka, examine de manière critique la compréhension missiologique de trois théologiens catholiques asiatiques, Samartha, Pieris et Pannikar, et avance prudemment un développement christologique orthodoxe en dialogue avec les religions et la modernité. De sa christologie naît une position qui évite l'arrogance : « Cette sorte de position théologique, qui recherche un équilibre biblique entre confiance et humilité, dépasse le classement habituel des catégories exclusiviste, pluraliste et inclusiviste, auxquelles les vues chrétiennes sur les autres religions sont liées ».²⁹

Ces dernières décennies et plus récemment en Amérique Latine, il y a eu un gros travail théologique et pastoral (et très peu de dialogue) auprès des personnes de religion populaire, effectué en même temps par les catholiques et les évangéliques. D'un côté, il y a l'effort des catholiques pour comprendre en termes critiques ces formes syncrétistes de christianisme, particulièrement parmi les peuples amérindiens, ce qu'il est maintenant convenu d'appeler « le visage indien de Dieu ». De l'autre, il y a l'existence de formes populaires de protestantisme qui se sont développées au-delà de toute attente. Aujourd'hui, tous ceux qui sont familiers de la situation de ce continent savent que la question de la religiosité populaire n'a pas seulement un angle pastoral, mais aussi politique, lequel pourrait devenir la source de désaccords plus sérieux.

Le théologien méthodiste, José Miguez Bonino, qui insiste sur sa position évangélique, a récemment écrit un livre pour inciter les évangéliques d'Amérique Latine à traiter sérieusement les questions que posent les autres religions. Il croit que l'axe d'une christologie trinitaire peut nous servir de guide. « Nous ne devons pas séparer le Jésus Christ du Nouveau Testament, de la Parole 'qui était dès le commencement et qui était tournée vers Dieu et qui était Dieu' ». Il nous invite à voir dans l'expérience humaine la présence de cette Parole et de cet Esprit. Ce qui n'est pas « donner dans le paganisme » mais bien plutôt confesser l'Unique, « car tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui » (Jn 1,3). Son avertissement évangélique nous parvient avec force et clarté :

Il n'est pas moins vrai, de toute manière, que la théologie chrétienne ne peut pas dissocier le Verbe et l'Esprit de Dieu de la « chair » du fils de Marie – de son enseignement, de son message, de sa vie et de sa mort, de sa résurrection et de sa seigneurie. C'est ici que nous trouvons les signes de l'authentique Parole et Esprit du Dieu de l'alliance. A la mesure du discernement de la présence de Dieu en Jésus Christ se mesure toute présence présumée de Dieu dans l'histoire humaine³⁰.

²⁹ Vinoth Ramachandra, *The Recovery of Mission*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 275. Pour une définition des termes exclusiviste, pluraliste et inclusiviste, voir par exemple Colin Chapman, « Le défi des autres religions », *Hokbma* 46-47, p. 124 (note de l'éditeur).

³⁰ José Miguez Bonino, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 120.

Depuis que le missiologue anglican Rolland Allen, ancien missionnaire en Chine, a publié son livre *The Spontaneous Expansion of the Church* (« L'expansion spontanée de l'Eglise ») en 1912, la question d'un retour aux modèles missionnaires du Nouveau Testament a été suivie de près en missiologie protestante. Allen commença par des questions de méthodologie, mais il constata rapidement qu'il devait accorder une sérieuse attention à la présence et à la puissance du Saint-Esprit dans la mission. Il revenait en fait à un point clé de la pratique et de la théologie des piétistes et des revivalistes dans l'histoire des missions. C'était un thème important pour les champions évangéliques impliqués dans l'œuvre missionnaire des « mouvements de sainteté » (*Holiness movements*), des personnes telles que A.B. Simpson, A.J. Gordon ou A.T. Pierson. Dans la seconde moitié du 20^e siècle, la croissance du mouvement pentecôtiste, marqué d'une forte impulsion missionnaire depuis ses débuts, ramena finalement la question du niveau missiologique au domaine des études bibliques et historiques. Le mouvement pentecôtiste devint en lui-même un vaste champ de recherche³¹.

La compréhension de l'initiative du Saint-Esprit dans la mission a été enrichie par les contributions de plusieurs universitaires évangéliques. Leur travail fournit un solide fondement pour une meilleure compréhension de la pratique missionnaire évangélique³². Dans son livre *Pentecost and Mission* (« La Pentecôte et la mission »), Hary Boer nous rappelait que l'usage de l'expression « Great Commission » (« mandat missionnaire » – Mt 28,16-20), comme devise évangélique signifiant l'impératif du travail missionnaire, était en fait un développement relativement récent. Selon les modèles bibliques, la présence et la puissance du Saint-Esprit dans la vie de l'Eglise sont la source du dynamisme missionnaire. Ce n'est pas un nouveau légalisme, mais l'expression joyeuse et libre d'une expérience renouvelée de la grâce de Dieu. Nous avons ici une clé plus adéquate pour comprendre quelle est cette source qui provoque une poussée missionnaire spontanée dans les missions et les Eglises évangéliques à travers le monde.

Comme cela a déjà été noté, il y a divers types de pentecôtismes à l'intérieur des rangs évangéliques, à la fois dans l'AEU et dans le Mouvement de Lausanne. Dans tous les cas, la reconnaissance de leurs contributions spécifiques comme mouvements inspirés et habilités par l'Esprit Saint, n'a pas été facilement acceptée par d'autres évangéliques. Sur ce point, nous

³¹ A. Murray Dempster, Byron D. Klaus et Douglas Peterson (éds.), *Called and Empowered : Global Mission in Pentecostal Perspective*, Hendrickson, Peabody, 1991.

³² En pensant à Harry R. Boer, *Pentecost and Mission* ; John V. Taylor, *The Go-between God* ; à plusieurs travaux de D.G. Dunn ; et plus récemment à Gordon Fee, *God's Empowering Presence*.

pouvons témoigner d'une avancée significative au cours de ces dernières années. Une section importante du *Rapport du DECM* est consacrée à l'œuvre de l'Esprit Saint dans la mission, et c'est aussi sur ce point qu'existent des accords significatifs entre catholiques et évangéliques. Parallèlement, il est étonnant de voir la petite place consacrée à l'œuvre du Saint-Esprit dans le document *Perspective AEU*. Par contraste, les *Summary Reports*, documents de la consultation de la commission théologique de l'AEU « Foi et espoir pour le futur » en 1995, sont structurés par une affirmation trinitaire et une confession de foi et d'espoir en l'œuvre missionnaire du Saint-Esprit.

Les missions évangéliques du 20^e siècle, comme cela a déjà été indiqué, furent davantage inspirées par les réveils wesleyens et les pionniers moraves de la mission que par la réforme magistérielles du 16^e siècle. Le dynamisme du protestantisme missionnaire est venu des mouvements de réveil des 18^e et 19^e siècles. Ils avaient saisi une vérité sur l'Esprit Saint qui a maintenant commencé à prendre sens. Cela, quoi qu'il en soit, ne représente pas le tableau d'ensemble. L'aptitude d'hommes tels que Wesley et Zinzendorf à quitter les anciennes structures d'Eglise pour créer de nouvelles structures missionnaires ne fut rendue possible que parce qu'ils étaient ouverts au mouvement de l'Esprit. C'est à une telle attitude d'ouverture à l'Esprit qu'appelle le missiologue brésilien Valdir Steurnagel : « La mission comprise dans un langage pneumatologique est un acte en deux étapes. Il s'agit d'abord de percevoir le souffle de l'Esprit et la direction d'où il vient. Il s'agit ensuite de courir dans la même direction »³³. Je fais partie des évangéliques qui pensent que le discernement du souffle de l'Esprit requiert une attitude ouverte. Il faut savoir reconnaître que la force et la vigueur de l'Esprit Saint peuvent être à l'œuvre derrière les choses parfois nouvelles et inhabituelles. L'acte d'obéissance exige de la créativité afin de former des structures nouvelles qui seront des instruments appropriés pour l'action missionnaire, à un moment donné de l'histoire.

Nous trouvons ce modèle dans la pratique missionnaire paulinienne. La christologie de Paul est le développement de l'enseignement pastoral, doctrinal et éthique provenant du Christ. Paul élabore sa christologie en répondant aux besoins et aux questions des Eglises nées de l'Esprit. Celles-ci montraient des signes évidents de vie nouvelle, mais n'articulaient pas encore leur croyance dans un enseignement ordonné. Les destinataires de ces lettres ont compris ce qu'est la seigneurie du Christ et leurs yeux ont été ouverts par l'Esprit pour voir la gloire de Dieu en la personne de Jésus Christ, ils n'avaient cependant pas encore de christologie claire. Ce que nous avons dans le monde aujourd'hui, ce sont des gens qui peuvent répéter chaque semaine minutieusement un credo christologique, mais qui n'ont pas la vie nouvelle en Christ que donne l'Esprit. D'un autre côté, nous avons des Eglises en croissance qui montrent les signes de la puissance

³³ Steurnagel, Valdir R., *Obediencia missionaria e pratica historica. Em busca de modelos*, Sao Paulo, ABU Editora, 1993.

de l'Esprit à l'œuvre, mais où un travail théologique est nécessaire, selon les axes suivis par l'apôtre Paul dans son ministère.

La théologie évangélique a toujours représenté un effort pour maintenir unies l'impulsion missionnaire et la fidélité à la vérité révélée. Notre insistance n'a pas porté sur une continuité exprimée par une institution hiérarchique terrestre, mais sur une continuité rendue possible par la révélation de la Parole de Dieu aux êtres humains. Dans tous les champs missionnaires qui traversent les frontières, dans tous les efforts de contextualisation, la missiologie évangélique a souligné une continuité de foi en la Parole. Dans la situation contemporaine, nous devons prendre en compte ce qu'Emile Brunner a écrit au milieu du 20^e siècle : « ... La tradition ne veut pas dire seulement continuité de la Parole, conservation de la doctrine originelle, mais aussi continuité d'une vie, de la vie que donne le Saint-Esprit. La communauté de Jésus vit du Saint-Esprit. C'est le secret de toute son existence. Le Saint-Esprit est le secret de sa cohésion et de sa puissance »³⁴.

Je situe ici la question de la tension entre charisme et institution, quant à l'initiative et à l'autorité dans la mission, telle qu'elle est abordée dans le *Rapport du DECM*. Ce dernier mentionne que cette tension existe aussi bien chez les catholiques que chez les évangéliques. Je pense que l'on peut découvrir cette tension tout au long de l'histoire de l'Eglise. Lorsqu'il arrive à la description des contrastes, le *Rapport du DECM* souligne d'un côté l'importance des structures hiérarchiques de l'autorité pastorale et doctrinale dans l'activité missionnaire catholique, et de l'autre, l'insistance évangélique sur l'expérience personnelle : « **Traditionnellement, les évangéliques ont souligné le droit personnel de tout croyant de profiter d'un accès direct à Dieu et aux Ecritures** » (c'est moi qui souligne).

Arrivés à ce point, nous sommes aux prises avec l'activité missionnaire et la méthodologie, mais aussi avec un principe fondamental de la position évangélique, par rapport auquel d'autres convictions évangéliques deviennent fonctionnelles, par exemple le sacerdoce universel des croyants. L'engagement personnel et la réponse directe à Dieu engendrent un fort sens de la responsabilité, qui se reflète dans le volontarisme. C'est la source continue des acteurs de l'œuvre missionnaire, ainsi que de ses supporters financiers. Comme le *Rapport du DECM* le déclare : « Pour les évangéliques, l'agent de la proclamation est l'ensemble de la communauté des croyants équipés pour cette tâche par ceux qui sont nommés pour le ministère pastoral (Ep 4,11-12) ». On peut dire que cette conviction autorise plus d'ouverture et de promptitude à suivre l'Esprit Saint, ainsi que des structures d'engagement et d'implication plus souples pour tous les membres de l'Eglise. En même temps, des formes extrêmes de volontarisme et d'individualisme ont cours dans des actions missionnaires évangéliques que l'on pourrait décrire comme du prosélytisme. Inversement, en tant qu'évangélique, je considère qu'il est important de prendre en compte ce que le *Rapport du*

³⁴ Emil Brunner, *Le malentendu de l'Eglise*, Meissegger, Neuchâtel, 1956, p. 58.

DECM déclare sur l'importance du rôle joué par les évêques dans l'entreprise missionnaire à l'intérieur de l'Eglise catholique. Ici, l'argument pourrait être avancé selon lequel la centralité de l'eucharistie dans la vie et la mission catholique est un autre moyen de garder l'initiative missionnaire connectée à la fonction magistérielle. Au moins en théorie, ceci pourrait garantir que l'action missionnaire ne tombe pas dans des modèles négatifs comme le prosélytisme. Cependant, d'un autre côté, ces faits pourraient être liés aux difficultés que les catholiques rencontrent pour mobiliser les fidèles à s'investir dans la mission, non seulement au plan de l'engagement dans l'œuvre missionnaire, mais également de son soutien financier. Je considère que quelques-unes des questions ecclésiologiques posées en Amérique Latine par les communautés de base et par des théologiens comme Leonardo Boff sont reliées à ce point précis.

Les éléments que j'ai examinés nous autorisent à établir une corrélation entre les convictions théologiques et le dynamisme d'évangélisation dans la pratique missionnaire évangélique. Les divergences évangéliques dans les autres parties du *Rapport du DECM* pourraient aussi être utilisées pour illustrer le point que j'indique. Quelques-unes de ces convictions sont présentées avec plus de force et de manière moins irénique dans le document *Perspective AEU*.

La vitalité missionnaire sans définition ecclésiologique

Au cours de ces dernières années, les missiologues catholiques ont considéré de manière plus positive, et parfois manifesté de l'admiration, pour la vitalité missionnaire des évangéliques. Je dois souligner que cette nouvelle attitude vient tout particulièrement des missiologues. Ils saisissent la situation à travers l'histoire des missions en même temps que le souci de la continuité de l'œuvre missionnaire dans le siècle qui vient. Dans cette perspective, on peut lire par exemple les écrits du missiologue suisse Walbert Bühlman, qui a fait plus que jeter un bref coup d'œil sur l'avenir de la mission à long terme. Dans ses livres, il décrit, avec une admiration claire mais critique, le zèle missionnaire évangélique comme valant la peine d'être imité. Il donne quelques exemples en Afrique et en Asie, où les évangéliques ont exercé dans ce domaine une influence sur les catholiques. Il ajoute même quelques commentaires sur l'Amérique Latine, où les missions évangéliques ont été fortement critiques vis-à-vis du catholicisme : « En dernier recours, avec leur activité vivante, ils nous ont secoués et aidés à nous convertir du centralisme, du cléricalisme et du sacramentalisme de clocher, à une approche laïque Bible en main »³⁵.

³⁵ Walbert Bühlman, *The Coming of the Third Church*, Maryknoll, Orbis Press 1978, p. 218.

Je laisse le théologien américain Avery Dulles décrire, du point de vue nord-américain, la passivité missionnaire des catholiques face à la dimension évangélicisatrice de la mission. Il écrivait en 1992 :

Les catholiques, dans leur majorité, ne sont pas fortement enclins à l'évangélisation. L'expression même a pour eux une résonance protestante. L'Eglise catholique est hautement institutionnelle, sacramentelle et hiérarchique dans ses structures. Ses activités sont principalement tournées vers l'instruction et le soin pastoral de ses propres membres, qui par leurs besoins et leurs demandes mettent à l'épreuve les limites de l'institution. Absorbés par les problèmes internes de l'Eglise, et occasionnellement par les questions de paix et de justice, les catholiques contemporains se sentent relativement peu responsables de la propagation de la foi³⁶.

Dulles voit les signes positifs d'une « nouvelle mutation dans la tradition catholique » et met en lumière l'insistance du pape Jean Paul II sur l'évangélisation. Pour ce théologien, il y aurait un bénéfice mutuel dans un dialogue entre catholiques et évangéliques, et il souligne d'autres intérêts. Dans sa description des points forts des évangéliques dans l'évangélisation, il cite Kenneth Caycroft :

Les évangéliques apportent au projet le sens de l'urgence et la ferveur. Ils sont convertis et enfants de convertis, avec tout ce que cela entraîne comme zèle énergique. Leur insistance sur une vie de disciple personnelle et active, sur un engagement vis-à-vis des Ecritures saintes, fait des évangéliques le levain dans la pâte³⁷.

Pour Dulles, les catholiques pourraient aider les évangéliques « à avoir un enracinement plus profond dans la tradition, une vie sacramentelle plus riche, un sens plus vivant de la communauté universelle et un jugement plus vif de la responsabilité socio-politique »³⁸.

On pourrait se référer ici à la troisième partie du Rapport du DECM sur la « Nature de la Mission ». Elle traite de la relation entre évangélisation et activité socio-politique. Elle indique qu'il y a des controverses sur l'aboutissement de la réflexion dans les deux camps, et souligne les points d'accord qui reflètent l'histoire récente de l'Eglise, aussi bien que la réflexion théologique de chaque côté. Il est important d'ajouter qu'une grande part de la réticence des évangéliques « à souscrire à un principe considérant comme une unité indissociable l'annonce de l'Evangile et l'engagement socio-politique », comme le fait le rapport, provient de la peur de perdre ou d'édulcorer les convictions concernant l'urgence de l'évangélisation. Plusieurs d'entre

³⁶ Avery Dulles, « John Paul and the New Evangelization », *America*, 1^{er} février 1992, p. 52.

³⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁸ *Ibid.*

nous ont lutté, à l'intérieur du Mouvement de Lausanne et de l'Alliance Évangélique Universelle, pour une base plus biblique du concept de globalité dans la mission évangélique. Quoi qu'il en soit, nous devons admettre que la peur de certains évangéliques pourrait ne pas être infondée. En fait, pour beaucoup d'évangéliques impliqués dans la mission, le pire pour leurs Eglises serait qu'elles deviennent comme les catholiques décrits plus haut par le Père Dulles.

Pour en revenir à l'Amérique Latine où la présence des évangéliques a souvent été considérée par les catholiques comme un exemple de prosélytisme injuste, nous trouvons maintenant des missiologues catholiques qui recommandent les Eglises évangéliques pour leur dynamisme missionnaire. Evidemment, ils continuent d'utiliser le terme « secte » pour s'y référer. Ainsi, des observateurs du protestantisme évangélique populaire constatent sa remarquable capacité à mobiliser tous les membres de ses Eglises pour le travail missionnaire. « Tous les convertis sont des membres actifs qui doivent promouvoir la vie de la secte et le travail de conversion des gens qui ne sont pas encore convertis »³⁹, affirme le Passioniste suisse Roger Aubry. Il critique ensuite le fait qu'il y ait parfois plus d'esprit de prosélytisme que d'évangélisation, et ajoute par rapport aux catholiques : « Nous devons confesser pour notre part, en dépit des sérieux efforts qui sont faits, qu'il y a peu de personnes laïques impliquées activement dans la vie pastorale de leur paroisse ou de leur Eglise »⁴⁰.

Franz Damen, un missionnaire belge en Bolivie, observe que parmi les évangéliques, « le rôle de l'évangélisation n'est pas assigné à des personnes spécialisées parce que c'est là la mission de chaque membre de la communauté »⁴¹. Il abandonne l'idée que l'argent soit un facteur de motivation, car les groupes les plus évangélistes sont ceux qui n'ont pas de réseau extérieur. Il souligne ensuite qu'avec la plus petite force missionnaire, pentecôtiste par exemple, on a à peu près le plus haut quotient de croissance numérique. Dans son article, Damen réfute également l'idée selon laquelle les convertis évangéliques seraient des victimes passives d'une « avalanche » étrangère. Il croit que la rhétorique catholique est plus une expression de consternation, parce que les privilèges du monopole religieux sont retirés à l'Eglise catholique.

Le missionnaire jésuite espagnol José L. Idigoras, qui a travaillé pendant plusieurs dizaines d'années au Pérou, a analysé attentivement la méthode du protestantisme populaire, avec ses grands rassemblements en plein air et son style de prédication populaire sur le mode narratif. Il souligne le fait que les activités d'évangélisation ne se limitaient pas au seuil du

³⁹ Mgr. Roger Aubry, *La misión siguiendo a Jesús por los caminos de América Latina*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990, p. 111.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁴¹ Franz Damen, « Las sectas ? avalancha o desalfo ? », *Cuarto intermedio* (magazine jésuite), Cochabamba, Bolivie, mai 1989, pp. 60-61.

bâtiment de l'Eglise, mais que des groupes avaient envahi les rues et les parcs, et « avec audace allaient même de maison en maison, parlant 'à temps et à contretemps' », et ajoute qu'un prêtre catholique, de par sa formation, ne serait pas à sa place dans de telles situations. Certains écrivains catholiques, ainsi que certains documents officiels catholiques, réservent le terme « Eglise » à des dénominations actives dans le mouvement œcuménique, qui, la plupart du temps, n'ont pas une solide position d'évangélisation. Pour les Eglises qui évangélisent et croissent (par exemple les Baptistes, l'Alliance Chrétienne et Missionnaire, les Assemblées de Dieu, les Nazaréens), le terme employé est celui de « secte ».

Les Eglises évangéliques sont également apparues parmi les hispaniques aux Etats-Unis. L'habituelle « théorie de la conspiration », utilisée pour expliquer cette croissance en Amérique Latine, l'attribuant à d'obscurs desseins de la CIA ou aux plans de Rockefeller, ne peut être invoquée en Amérique du Nord. Des réactions catholiques ont révélé la même panique que celle critiquée par Damen en Bolivie. D'autres ont pris une approche plus pastorale. Par exemple le jésuite espagnol Juan Diaz Vilar qui dirige le Département d'Évangélisation Catholique du Centre Catholique Hispanique du Nord-Est de New York :

Ces sectes, telles que je les vois, ne sont pas une menace ou une invasion, pas plus qu'un fanatisme qui devrait éventuellement disparaître. Mais elles sont un défi pour notre but et notre programme pastoral. Les sectes nous montrent les manques de notre effort d'évangélisation et de nos soins pastoraux. En un sens, elles peuvent être une aide en alertant l'Eglise catholique sur le besoin de provoquer un mouvement vers une Eglise qui soit plus personnelle, prévenante et communautaire – une Eglise où chacun, sans considération de race, d'ethnie, d'origine ou de langage, pourrait se sentir utile et désiré, « à la maison »⁴².

Il est frappant de voir le nombre de méthodes d'évangélisation et de mission caractéristiques des évangéliques, qui ont été adoptées par les catholiques ces dernières décennies en Amérique Latine. Il y a maintenant des missions catholiques américaines au Chili qui prêchent à midi en plein air, exactement comme les évangéliques le font. Il y a maintenant des prêtres charismatiques espagnols au Pérou qui reçoivent des milliers de demandes de prière par courrier, et ils « les prient » lors de programmes de télévision. Des témoignages de guérison sont entrecoupés par des « concerts » évangéliques, de telle manière que par bien des aspects, on ne sait plus s'il s'agit d'un programme catholique ou évangélique. Une paroisse catholique très active de Mexico City a développé un manuel d'évangélisation basé sur les « quatre lois spirituelles » de Campus pour Christ.

⁴² Juan Diaz Vilar S.J. « Hispanics and the Sects in the United States », *The Catholic World*, nov.-déc. 1990, p. 265.

Progressant d'une observation empirique et de l'imitation méthodologique à la réflexion théologique, je propose trois catégories de questions que nous devons nous poser en vue d'un dialogue fructueux. *Premièrement*, à quel degré le dynamisme missionnaire évangélique, que les missiologues catholiques admirent désormais, et la créativité méthodologique, qu'ils imitent maintenant, sont une conséquence directe d'une théologie évangélique de la mission ? Est-ce que cela est conduit par l'Esprit Saint ? Dans ce cas, que dit l'Esprit à l'Eglise catholique ? *Deuxièmement*, de quelles manières ces faits défient-ils les positions de l'ecclésiologie et de la sotériologie catholiques, et inversement, quelles sont les faiblesses que les évangéliques doivent travailler dans l'expression de leur théologie et leur pratique missionnaires ? Quelle sorte d'oecuménisme n'émoussera pas le zèle missionnaire ? *Troisièmement*, comment éviter que cela ne soit qu'une compétition méthodologique, comment arriver au niveau du dialogue qui implique la reconnaissance mutuelle, la vision missionnaire à long terme et le regard dû à l'enseignement biblique sur l'Eglise et son unité ? ■

Notes bibliographiques⁴³ :

Outre les références citées en notes par Samuel Escobar, nous proposons, pour approfondir l'étude du sujet, les références suivantes :

Blaser, Klauspeter (éd.), *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire, perspectives oecuméniques* (Association francophone oecuménique de missiologie 1), Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, 2000.

Bosch, David J., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, 1991. Lomé, Paris, Genève, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995 (contient une bibliographie détaillée en anglais et en français).

Sur *la mission dans les Ecritures* voir sa première partie : « Les modèles de mission dans le Nouveau Testament », pp. 27-238. Sur *la dimension oecuménique de la mission* voir en particulier sa troisième partie : « Vers une missiologie pertinente », pp. 473-694.

Hollenweger, Walter J., *Pentecostalism, Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Hendrickson Publishers, 1997 (contient 80 pages de bibliographie sur le pentecôtisme).

Voir au sujet des *relations catholiques/pentecôtistes* le chapitre 13 : « Pentecostals and Catholics », pp. 153-180 ; et à propos de *la dimension*

⁴³ Etablies par les traducteurs.

œcuménique du pentecôtisme la cinquième partie : « The Ecumenical Root », pp. 334-400.

Hollenweger, Walter J., « Le ministère prophétique de l'Eglise dans la société », *Hokhma* 72/1999, pp. 109-23.

Version française de quelques-uns des documents cités dans le texte :

Déclaration de Lausanne en français : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 112-122.

Evangelii Nutiani : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 97-100.

Manille (Lausane II) : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 445-464.

Redemptoris Missio : Blaser, *Repères pour la mission chrétienne*, pp. 469-479.

r
zo
ANCHI,
dateur
la Communauté
uménique de Bose
(lie)

L'INCRÉDULITÉ DU CROYANT¹

Il est écrit dans le livre de l'Exode, au chapitre 17, verset 7 : « Il appela ce lieu du nom de Massa et Mériba – épreuve et querelle – à cause de la querelle des fils d'Israël et parce qu'ils mirent le Seigneur à l'épreuve en disant : Le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ? »

Cette question, liée pour toujours à *Massa-Epreuve-Tentation*, n'est pas la question d'un non-croyant, de qui ne confesse pas un Dieu et Seigneur, de l'athée, mais du témoin de la grande action de Dieu, la libération de la maison de l'esclavage, le témoin de l'exode de l'Égypte, le croyant dans le Dieu *goël*-libérateur². C'est une question qui apparaît dans le contexte de l'exode comme une tentation à l'égard de Dieu, une grave contradiction au don de la libération et une contradiction à Dieu lui-même, à tel point que le texte est presque contraint de continuer avec les paroles : « Alors Amalek vint se battre avec Israël » (Ex 17,8). C'est pour ça que le chrétien ouvre sa journée avec cette remémoration de Massa et Mériba en priant le Psaume 95 : « Ecoutez aujourd'hui sa voix, n'endurcissez pas votre cœur comme à Mériba, comme au jour de l'épreuve à Massa dans le désert », accueillant ainsi l'admonition de veiller contre l'incrédulité possible qui lui fait dire dans le plus profond de son cœur : « Mais le Seigneur est-il au milieu de nous, oui ou non ? ».

Cette question sommeille parfois... ; parfois au contraire elle émerge du cœur du croyant jusqu'à devenir cri, invocation ou blasphème, qui le sait ?

Celui qui vous parle ce soir, comme invité de l'évêque de cette ville, est un chrétien et un moine ; ou mieux encore, quelqu'un qui s'est senti

¹ La version originale de cet article a paru en italien dans une publication du Monastero di Bose (*Fascicule de Méditation* N° 53/1993). Il a été traduit, avec la permission de l'auteur, par Jean-Michel Perret.

² Le mot hébreu *goël* désigne celui qui, dans la législation du premier Testament, a droit de rachat ou devoir d'assistance envers un compatriote (note de l'éditeur).

et se sent cherché et appelé par le Seigneur Jésus Christ et à travers lui s'est senti aimé de Dieu (d'où chrétien !), quelqu'un qui se propose de répondre à cette grâce prévenante en vivant d'une façon radicale et cohérente l'Évangile dans la tradition monastique (d'où moine !) sans exemption ni séparation mais dans un rapport effectif avec son Église.

Toutefois, et précisément à partir de sa vie quotidienne chrétienne et monastique, celui qui vous parle tente de bredouiller un témoignage imparfait non pas sur la foi, non pas sur l'expérience de Dieu (sinon indirectement), mais sur l'incrédulité, sur la non-foi du croyant, donc du chrétien.

Je ne voudrais blesser personne et encore moins scandaliser, mais je voudrais dire avant tout que l'incrédulité est un fait. C'est une réalité à prendre au sérieux parce qu'il y a des hommes qui se disent et se sentent non-croyants. C'est donc une épiphanie pour les croyants ; c'est paradoxalement une occasion de bénédiction...

L'incrédulité, l'athéisme, l'agnosticisme – malheureusement toutes locutions négatives qui ne disent que la négation d'une position, celle de la foi – sont des faits, des réalités qui m'enseignent que l'affirmation de Dieu n'est pas contraignante. Si donc moi je ne suis pas contraint à la foi, alors je suis libre et ma foi est un acte de liberté ; ce n'est pas quelque chose qui m'est imposé. Mais si les non-croyants existent, il y a aussi un non-croyant en moi et je suis obligé de confesser que foi et incrédulité m'habitent et me traversent, que la frontière passe au-dedans de moi, me traverse... Il a été dit en ce sens que, paradoxalement, le croyant est un athée qui s'ignore. La distinction entre croyants et non-croyants comme ligne de séparation entre les hommes est quelquefois – nous devons le confesser – très commode parce qu'elle chasse du croyant le problème de l'incrédulité qui le traverse et l'habite. Il est difficile de reconnaître que beaucoup de questions de l'athée ne sont pas étrangères au cœur du croyant ; il est difficile de reconnaître et d'accepter que l'athéisme, la non-foi, est au cœur de la foi comme la négation est au cœur de l'affirmation. Peut-être que beaucoup de réactions d'intolérance des croyants sont justement dues au refus d'une tension intérieure, elles sont tentatives de désamorcer la confrontation menaçante qui les habite. De l'incrédulité le croyant devrait apprendre à accueillir l'énigme comme une dimension qui le constitue, à accepter la blessure brûlante qui est en lui, et sa faiblesse et sa fragilité qui ne sont pas une honte. Foi et recherche ne s'excluent pas l'une l'autre, et qui peut dire que la foi implique l'exclusion définitive de toute interrogation à propos de la foi elle-même ? L'incertitude, le doute peuvent cohabiter avec la foi et le croyant est ainsi invité à s'interroger sur la part d'incrédulité qu'il découvre en lui-même, acceptant ainsi une grande solidarité avec les non-croyants. Ici les hommes sont vraiment tous des parents très proches ! Le chrétien se tient toujours sur un chemin, c'est « *un adepte de la voie* » (Ac 9,2), mais avec trop d'ingénuité, il pense avoir procédé successivement à travers les étapes de l'incrédulité, puis de la conversion et il pense pouvoir s'installer enfin dans l'étape de la recherche de perfection. En vérité, ces

diverses lignes de force s'entrecroisent et le chrétien devrait toujours se sentir à cause de cela en situation de conversion, toujours capable de recommencer et de revenir (*teshuva* en hébreu et *metanoia* en grec). Grégoire de Nysse engage le chrétien à aller de l'avant à travers des recommencements infinis.

En écoutant les Ecritures, il me semble pouvoir déterminer trois types d'incrédulités chez le croyant : l'incrédulité comme idolâtrie, l'incrédulité comme peu de foi et l'incrédulité comme ténèbres. Par mon assiduité avec les Ecritures et par mon type de préparation, je pourrais également puiser au puits de la tradition rabbinique. Cependant, avec un thème aussi délicat que celui de l'incrédulité du croyant, je préfère rester dans le champ chrétien.

L'incrédulité comme idolâtrie

Dans la distance qui le sépare de Dieu et qui lui apparaît intolérable, l'homme cède à la tentation de la proximité et se fabrique l'idole de Dieu. L'idole est un dieu absent, elle est un dieu privé de Dieu, un dieu à portée de main et à portée de bouche. L'idolâtrie est toujours une substitution du Dieu autre et véridique par un dieu facile et rassurant.

En se faisant un veau d'or sur les pentes du Sinaï, les Hébreux n'entendaient pas changer de Dieu mais remplir par une image de substitution sa non-représentabilité : c'est l'idolâtrie des croyants d'hier et d'aujourd'hui parce que le Dieu des chrétiens peut aussi être remplacé par une idole, même si ceux-ci continuent à l'appeler par son nom et à revendiquer une appartenance envers lui. L'expérience religieuse n'est pas automatiquement une expérience de foi et la multiplication de gestes rituels ou de réunions au nom de Dieu n'est pas nécessairement un indice de foi. Le croyant peut créer des idoles comme le non-croyant et les sentir comme encore plus sacrées que le non-croyant. C'est ici que se trouve son incrédulité comme non-adhésion, non-confiance en son Dieu vivant et vrai.

Quand le nom ou l'image de Dieu sont utilisés en vain, manipulés ou pervertis, quand l'institution est soustraite au primat de l'Esprit, quand la Loi est détachée de la miséricorde, quand on divinise l'œuvre des mains de l'homme, quand le Dieu de la vie devient le complice de l'oppression et de la violence, alors Dieu n'est pas là où certains croyants se réfèrent à lui, Dieu est ailleurs... Il n'y avait pas d'adhésion au Seigneur vivant dans les chrétiens qui incendièrent la synagogue de Callinique, dans les chrétiens qui, avec les conquistadors, massacrèrent les peuples indiens. Il n'y a pas d'adhésion au Seigneur dans les chrétiens qui aujourd'hui, également au nom de leur confession, se massacrent en ex-Yougoslavie. De cela je déduis que le problème fondamental n'est pas l'existence de Dieu mais sa présence et que la question décisive n'est pas en rapport avec l'athéisme mais avec l'idolâtrie. En fait, on ne demande pas aux chrétiens d'affirmer l'existence de Dieu mais de répondre à la question : « Dieu, où est-il ? », « Comment est-il ? », « Avec qui est-il ? » ; on leur demande de répondre à la question

que Théophile d'Antioche posait au chrétien : « Montre-moi ton homme et je te montrerai ton Dieu ».

Dans le quatrième évangile, l'évangile selon Jean, on n'ignore certes pas l'incrédulité des païens. Toutefois, précisément dans cet évangile, foi et incrédulité sont manifestement présentes l'une à côté de l'autre dans le cœur des croyants. Selon cet évangile, il y a de vrais incroyables parmi les croyants et c'est à cause de cela qu'on dénonce une opposition entre les hommes religieux et Jésus. Et ce qui est arrivé au temps de Jésus éclaire le présent de l'Eglise : les vrais incroyables sont parmi ceux qui se disent chrétiens, parmi ceux qui prétendent servir Dieu, mais sont en réalité la proie d'une *philautía* (amour de soi) qui les porte à préférer la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu (cf. Jn 5,44).

L'incrédulité de ces croyants est aveuglement et surdité, et possède une dynamique précise : de l'adhésion au refus de croire, du refus de croire à l'hostilité envers Dieu avec lequel ils ont perverti la relation.

La *sclêrocardia*, la dureté de cœur qui porte à l'incrédulité, naît toujours d'un rapport à la Parole de Dieu ressentie comme dure, *sklêros estin ho logos houtos* (« cette parole est dure », Jn 6,60), comme scandaleuse...

C'est le scandale qui vient de Dieu quand il surprend, quand il contredit les attentes de l'homme, même religieux, quand Dieu est Dieu, quand il est le *Kyrios*, le Seigneur !

Malheureusement on peut aussi parler de notre Dieu sans l'écouter et sans le tutoyer ; malheureusement on peut avoir l'illusion d'une expérience de Dieu en se bornant à parler de lui, surtout de nos jours où exhiber, parler, représenter sont les formes de langage les plus courues, largement préférées à l'éloquence du silence ou au fait de vivre authentiquement en persévérant dans le *quaerere Deum* (= rechercher Dieu).

Oui, le quatrième évangile nous demande à tous, chrétiens croyants, de nous interroger sur notre incrédulité, sur le croyant qui est en nous et qui adhère progressivement à la vérité, et sur l'incroyable qui en nous refuse la lumière parce qu'il est idolâtre : voulons-nous oui ou non que les ténèbres des actions mauvaises soient dissipées ?

Jésus a mis en garde : « Il ne suffit pas de me dire : Seigneur ! Seigneur ! pour entrer dans le royaume... Beaucoup me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, chassé des démons, fait de nombreux miracles ?... Et moi je leur dirai : Je ne vous ai jamais connus ! » (Mt 7,21-23 ; cf. Lc 6,46 et 13,25-27).

L'incrédulité comme peu de foi

A côté de l'incrédulité comme idolâtrie, incrédulité qui se détermine en refus, le cœur du croyant est aussi habité par l'incrédulité comme peu de foi, comme foi de brève durée...

La condition humaine fondamentale est celle du manque de foi, *apistia*. Et c'est de là qu'est issu le croyant. La foi, ce don de Dieu qui

précède chaque adhésion de l'homme à Dieu, est comme un grain, un germe déposé dans notre cœur qui doit grandir, mais précisément pour cela, elle est sujette à une dynamique de croissance toujours menacée.

C'est surtout l'évangile selon Matthieu qui, réticent sur le thème de la foi, met en évidence cette *oligopistia*, ce peu de foi qui caractérise le disciple de Jésus, le chrétien (*oligopistos* revient plusieurs fois dans le premier évangile comme s'il était dû à la rédaction matthéenne uniquement !). Dans les situations de danger, quand la menace ne peut être maîtrisée par les forces humaines, quand Jésus est absent ou qu'il n'est pas perçu comme présent, quand les disciples se sentent abandonnés, alors Matthieu fait émerger une foi pas facile, une foi vulnérable, qui souffre d'un scandale à l'œuvre, d'un obstacle qui fait trébucher, une foi qui ne semble pas adaptée à l'heure, à l'événement.

L'épisode de Pierre sur les eaux (propre à Matthieu) est emblématique : une tempête met en danger la barque des disciples, mais vers la fin de la nuit, Jésus va vers eux en marchant sur les eaux... Les disciples disent : « C'est un fantôme ! » et ils se mettent à crier de peur. Mais tout de suite, Jésus leur parle : « Courage, c'est moi, n'ayez crainte ! » (Mt 14,27). Pierre lui dit alors : « Seigneur, si c'est toi, ordonne que moi je vienne vers toi sur les eaux ». Et il lui dit : « Viens ! » Pierre, descendant de la barque, se met à marcher sur les eaux et va vers Jésus. Mais à cause de la violence du vent, il prend peur et, commençant à couler, il s'écrie : « Seigneur, sauve-moi ! » Aussitôt, Jésus tend la main, le saisit et lui dit : « Homme de peu de foi (*oligopistos*), pourquoi as-tu douté ? » (Mt 14,24-31). La foi de Pierre est insuffisante, elle est quantitativement peu de foi, mais elle est aussi doute (« pourquoi as-tu douté ? ») qui ternit la fermeté de sa foi, elle est aussi incrédulité... Ce n'est pas un hasard si précisément Pierre, dont seul Matthieu raconte cet épisode, fut choisi par Jésus comme roc de son Eglise ; ce ne sera pas la solidité de sa foi qui le rendra roc mais l'élection du Seigneur toujours fidèle à sa promesse. Quand Pierre avance décidé sur la surface de l'eau, son *oligopistia* est occultée mais, dans la contradiction du vent qui souffle, le doute apparaît et l'*oligopistia* est mise à nue...

La foi est toujours petite dans le croyant, elle est toujours manquante dans tous les chrétiens, révèle Matthieu, et c'est pourquoi l'urgence de s'ouvrir à une foi plus grande incombe toujours au chrétien !

Cependant, la foi même exigüe, même supposée la plus petite, même si elle est réduite aux dimensions d'une graine de moutarde, renferme en elle une puissance extraordinaire...

Oui, notre foi de croyants est toujours petite et même si nous voulions l'accroître, il ne nous reste que l'invocation... En nous habite en fait l'incompréhensible ; l'énigme est constitutive de notre être et des régions non-évangélisées, des abîmes d'incrédulité résident dans notre être le plus profond... Il y a en nous des zones sur lesquelles nous ne pouvons rien, des eaux dans lesquelles nous coulons si nous n'invoquons pas celui qui peut nous saisir : *Kyrie sôson !*, « Seigneur, sauve ! ».

Oui, c'est l'*oligopistia* pour laquelle nous pouvons crier, comme le mentionne l'évangile de Luc : « Seigneur, augmente notre foi » (cf. Lc 17,5). Oui, c'est le peu de foi, presque la non-foi, l'*apistia* ; mais face à elle nous pouvons invoquer : « Moi je crois, aide-moi dans mon incrédulité ! » (Mc 9,24).

L'incrédulité comme ténèbres

Le croyant peut se trouver parfois dans une situation de non-foi, de non-adhésion parce que le Dieu dans lequel il voudrait avoir confiance, le Seigneur auquel il voudrait rester lié se retire, cache son visage, se tait et se voile de ténèbres. A la place de la foi, il y a alors obscurité et confusion dans le croyant, et il y a absence de Dieu au lieu de présence, mutisme au lieu de parole, et silence de Dieu... Environ un tiers du Psautier contient des lamentations à l'égard d'un Dieu caché, apparemment absent, un Dieu inerte et muet. Plusieurs fois, ailleurs dans les Ecritures, ces situations d'obscurité sont ébauchées ; toutefois, la discrétion est grande... Nous comprenons seulement que Dieu peut précipiter un homme qui s'en est remis totalement à lui dans un tel abîme de mal, de souffrance et de ténèbres que les promesses de Dieu sont réduites au silence ; bien plus, elles peuvent même accroître la douleur de cet homme en piquant sa chair avec l'aiguillon du doute sur la sincérité de sa foi. Les situations de « nuit » sont diverses dans la Bible. Il est écrit qu'après la manifestation de Dieu dans le buisson ardent : « Le Seigneur vint à l'encontre de Moïse et chercha à le faire mourir » (Ex 4,24) et il est écrit que Jésus, après une agonie dans laquelle il ressentait une profonde angoisse et tombait sur sa face, mourut en croix avec un grand cri inarticulé, après s'être exclamé à haute voix : « Mon Dieu, mon Dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34 et 37). Jésus est abandonné de Dieu, il est maudit de Dieu et des hommes, il est pendu à la croix dans une nudité qui témoigne de sa qualité d'*anathema* (malédiction), il est hors de la ville sainte, pendu à un pieu, dans une situation d'antisacrifice par excellence, il est enveloppé dans l'ignominie et meurt, comme dit la lettre aux Hébreux, *chôris theou*, « sans Dieu » (Hé 2,9 ; diverses *lectiones* attestées par quelques codex et divers Pères).

Ici il n'y a pas que le silence de Dieu, il y a l'abandon et le mutisme, il y a un hiatus ouvert entre le Père et le Fils, il y a un pendu au bois. Et voici d'après Marc qu'un homme, issu des Gentils, fait écho à ce cri de Jésus et déclare : « Celui-là était vraiment le Fils de Dieu ! » (Mc 15,39), identifiant justement dans ces ténèbres le lien de Jésus avec Dieu. Dieu, où était-il ? Il était là où le Fils était en train de mourir... Les Ecritures sont discrètes sur ce thème et moi qui n'aime pas faire de lectures psychologisantes, je m'arrête ici. Je me rappelle simplement qu'aux environs du début de notre siècle³, durant lequel beaucoup de chrétiens ont été tentés d'exhiber un Dieu contre les hommes en le confessant sans hésitation de leur côté,

³ Le XX^e siècle (note de l'éditeur).

Thérèse de Lisieux souffre l'absence de Dieu dans une anticipation de l'angoisse d'une humanité sans foi et sans Dieu... Si elle a un désir, c'est celui de s'asseoir à la table des pécheurs, sûre que là elle aurait senti la proximité du Seigneur. Silouane l'Athonite, un moine russe, vit sa vocation en se tenant aux enfers sans désespérer et en déclarant que « tant qu'il y a un damné dans l'enfer, Dieu est à côté de lui »... et Charles de Foucauld cherche dans le désert le dernier endroit, celui qui ne pourra jamais être volé au Christ... Hommes descendus aux enfers, mais hommes qui ont conservé comme nappe souterraine la foi...

Conclusion

De nos jours, face à l'écroulement de beaucoup de sécurités et d'idéologies, nous, chrétiens, ne sommes pas appelés à redonner souffle aux trompes de Josué, ni à regarder d'en haut Sodome et Gomorrhe comme le monde perdu. Nous habitons nous aussi Jéricho ; nous habitons Sodome et Gomorrhe, et notre foi, don précieux, n'est pas un soleil qui crée le jour, mais une lampe qui brille et palpète dans la nuit, une petite flamme subtile qui se maintient seulement à la force de l'huile de l'amour de Dieu... « Nous cheminons par la foi et non par la vue » (2 Co 5,7) nous rappelle Paul, mais une foi qui a constamment besoin d'être soutenue, confirmée, vivifiée par notre assiduité avec le Seigneur, assiduité faite de silence, d'écoute, de prière, si nous en sommes capables... La véritable icône du croyant n'est pas celle qui représente Pierre qui marche sur les eaux vers Jésus, mais celle dans laquelle Pierre est en train de couler, criant au Seigneur : « Sauve-moi ! » et le Seigneur le saisit... Quelqu'un peut-être se demandera : mais un moine connaît-il l'incrédulité ? Je dis seulement que, n'étant exempté de rien, il connaît l'incrédulité soit sous sa forme idolâtre, celle de faire de son propre projet, de sa propre perfection une idole, dans une auto-justification qui pervertit le rapport avec son Seigneur et Sauveur ; soit sous forme de tentation à l'athéisme, au néant : c'est peut-être cela la plus grande tentation du moine qui a acquis une certaine maturité. Oui, dans une vie de prière, de service du Seigneur, de lutte anti-idolâtre à travers la pauvreté, l'obéissance, le célibat, il est possible d'être tenté par l'athéisme, le néant... Ne plus croire à rien ni à personne, ne plus adhérer à personne et sentir, éprouver, affirmer le néant des choses. En effet, dans la vie monastique on peut aller au fond et on peut couler dans l'océan du néant : rien, rien, pas même Dieu... Ce n'est pas un hasard si le bouddhisme, religion ou voie essentiellement monastique, est tenté d'affirmer le nul : « Neti, neti », « ni ceci ni cela ». Oui, le moine aussi crie : « Ô nuit, deviens lumière ! ».

Son silence, son écoute, sa recherche interrogative (Rimbaud l'appelait chasse spirituelle !), son humble et courageuse exposition à ce que le monde ignore de lui-même, le bien comme le mal, sa prière pour ceux qui ne savent, ne peuvent ou ne veulent pas prier, sont indubitablement les traits qui le caractérisent et qui indiquent sa solidarité avec les hommes... La

vie monastique n'est pas une vie de concentration sur quelques idées claires et consolantes, mais une vie de lutte intérieure dans laquelle le moine est éprouvé comme Jésus mais aussi comme ses frères. Le silence, la vie simple, la prière, la vie rigoureusement commune, la solitude du célibat donnent accès non pas à une quelconque contemplation mais à la contemplation de la croix, qui est le lieu dans lequel Dieu a montré la gloire de son amour, mais au prix de la passion, de la souffrance et de la mort de son Fils aimé.

S'il y a un modèle évangélique, un *typos* que le moine doit imiter, la Règle de Benoît le dit : c'est ce pécheur qui, se trouvant au fond du Temple, aux marges, priait : « Seigneur, aie pitié de moi pécheur » (Lc 18,13), non pas cet homme religieux qui se considérait juste, sans besoin de conversion et de retour à son Seigneur, sans besoin de lui crier : « Seigneur, moi je crois, mais toi aide-moi dans mon incrédulité ! » (Marc 9,24). ■

Bibliographie d'Enzo Bianchi en français :

Livres :

Prier la Parole. Une introduction à la « lectio divina », Bégerolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1983.

Le manteau d'Elie. Itinéraire pour la vie religieuse, Bégerolles-en-Mauges, Bellefontaine, 1991.

Le jour du Seigneur. Pour un renouveau du dimanche, Paris, Mame, 1992.

Suivre Jésus le Seigneur. Le radicalisme chrétien, Paris, Mame, 1993.

Comme un étranger, dans le compagnonnage avec les hommes, Paris, Cerf, 1997.

Adam, où es-tu ? Traité de théologie spirituelle, Genèse 1-11, Paris, Cerf, 1998.

Le sida, vivre et mourir en communion, Paris, Cerf, 1998.

Une porte ouverte sur le Royaume. Le jubilé de l'an 2000, Paris, 2000.

Comment évangéliser aujourd'hui, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2000.

Articles :

« Le caractère central de la Parole de Dieu », dans *La réception de Vatican II*, Collectif, Paris, Cerf, 1985.

« Vingt ans après le Concile », dans *Vie consacrée 2*, 1988.

« Liberté, loi et Esprit dans la vie monastique », dans *Collectanea Cisterciensia*, 3/1988.

« Quelles structures de maturation pour la vie monastique ? », dans *Collectanea Cisterciensia*, 3/1989.

« La vie religieuse est-elle prophétique ? », dans *Collectanea Cisterciensia*, 2/1995.

- « Claire d'Assise : un message pour l'Eglise d'aujourd'hui », dans *Lien des contemplatives* 122, 1995.
- « Lectio divina et vie monastique », dans *La Vie spirituelle* 714, 1995.
- « Le défi européen de la vie religieuse », dans *Lien des moniales* 133, 1998.
- « La Parole construit la communauté », dans *Collectanea Cisterciensia*, 4/1998.
- « Le monachisme au seuil de l'an 2000 », dans *Collectanea Cisterciensia*, 1/1999.
- « L'Esprit Saint dans la vie monastique », dans *Collectanea Cisterciensia*, 2/2000.
- « Le jubilé dans l'Ancien Testament », dans *Tychique*, Communauté du Chemin-Neuf, 143, 2000.
- « La vie spirituelle chrétienne », dans *Vie consacrée*, 1/2000.
- « Chercher Dieu aujourd'hui dans la vie monastique », dans *Lien des moniales*, 141, 2000.

CHRONIQUE DE LIVRES

B. Reymond, *De vive voix. Oraliture et prédication*,

Labor et Fides, Genève, 1998, 159 pp.

La prédication est en crise. Pour enrayer celle-ci, B. Reymond, qui fut professeur de Théologie Pratique à Lausanne, propose avec cet ouvrage de repenser la prédication en termes d'oralité. Trop souvent dans le giron de l'écriture, il faut la ramener dans celui de « l'oraliture » (*sic*) si nous voulons communiquer efficacement la Parole de Dieu aux hommes et femmes d'aujourd'hui ; le contexte culturel occidental, en mutations importantes, nous oblige à une prédication non plus littéraire mais *oralitaire*. C'est tout le travail de l'auteur que d'explorer le champ de l'oralité de la prédication.

Mais pas sans avoir auparavant montré que cette dernière reste vitale pour le culte. B. Reymond n'emboîte pas le pas à ceux qui voudraient faire d'elle une peau de chagrin ou même en sonner l'hallali ; certes, elle souffre de désaffection mais elle n'en reste pas moins nécessaire au culte pour des raisons anthropologiques et surtout pour une autre, théologique. Là, apparaîtront les premiers désaccords pour bien des lecteurs évangéliques... et disons-le d'emblée, ils ne seront pas rares mais ils n'empêcheront pas de profiter largement du travail de l'auteur.

Pour rendre la prédication indéracinable du culte, B. Reymond la range du côté des sacrements. En porte-à-faux alors avec la théologie protestante classique, il élargit le champ sémantique du sacrement : « *Est donc sacramental [...] ce qui, de manière signifiante et ritualisée, touche au sens profond et ultime de notre existence et, en contexte chrétien, le fait en attestant à ceux auxquels le sacrement s'adresse la réalité de la grâce divine* » (p. 30) ; c'est en ce sens que la prédication est un sacrement. L'entreprise est certes séduisante mais, outre que la démonstration n'est pas convaincante de notre point de vue, la définition que laisse B. Reymond de la prédication nous apparaît creuse. On n'y voit plus la spécificité de la prédication chrétienne !

Mais cette sacramentalité, à quoi tient-elle ? Pour Reymond, il faut y répondre sous l'angle de la matérialité de la prédication. Il retient alors la voix, à l'origine et au cœur de nos relations. Mais il ne faut pas faire fi

- « Claire d'Assise : un message pour l'Eglise d'aujourd'hui », dans *Lien des contemplatives* 122, 1995.
- « Lectio divina et vie monastique », dans *La Vie spirituelle* 714, 1995.
- « Le défi européen de la vie religieuse », dans *Lien des moniales* 133, 1998.
- « La Parole construit la communauté », dans *Collectanea Cisterciensia*, 4/1998.
- « Le monachisme au seuil de l'an 2000 », dans *Collectanea Cisterciensia*, 1/1999.
- « L'Esprit Saint dans la vie monastique », dans *Collectanea Cisterciensia*, 2/2000.
- « Le jubilé dans l'Ancien Testament », dans *Tychique*, Communauté du Chemin-Neuf, 143, 2000.
- « La vie spirituelle chrétienne », dans *Vie consacrée*, 1/2000.
- « Chercher Dieu aujourd'hui dans la vie monastique », dans *Lien des moniales*, 141, 2000.

CHRONIQUE DE LIVRES

B. Reymond, *De vive voix. Oraliture et prédication*,

Labor et Fides, Genève, 1998, 159 pp.

La prédication est en crise. Pour enrayer celle-ci, B. Reymond, qui fut professeur de Théologie Pratique à Lausanne, propose avec cet ouvrage de repenser la prédication en termes d'oralité. Trop souvent dans le giron de l'écriture, il faut la ramener dans celui de « l'oraliture » (*sic*) si nous voulons communiquer efficacement la Parole de Dieu aux hommes et femmes d'aujourd'hui ; le contexte culturel occidental, en mutations importantes, nous oblige à une prédication non plus littéraire mais *oralitaire*. C'est tout le travail de l'auteur que d'explorer le champ de l'oralité de la prédication.

Mais pas sans avoir auparavant montré que cette dernière reste vitale pour le culte. B. Reymond n'emboîte pas le pas à ceux qui voudraient faire d'elle une peau de chagrin ou même en sonner l'hallali ; certes, elle souffre de désaffection mais elle n'en reste pas moins nécessaire au culte pour des raisons anthropologiques et surtout pour une autre, théologique. Là, apparaîtront les premiers désaccords pour bien des lecteurs évangéliques... et disons-le d'emblée, ils ne seront pas rares mais ils n'empêcheront pas de profiter largement du travail de l'auteur.

Pour rendre la prédication indéracinable du culte, B. Reymond la range du côté des sacrements. En porte-à-faux alors avec la théologie protestante classique, il élargit le champ sémantique du sacrement : « *Est donc sacramental [...] ce qui, de manière signifiante et ritualisée, touche au sens profond et ultime de notre existence et, en contexte chrétien, le fait en attestant à ceux auxquels le sacrement s'adresse la réalité de la grâce divine* » (p. 30) ; c'est en ce sens que la prédication est un sacrement. L'entreprise est certes séduisante mais, outre que la démonstration n'est pas convaincante de notre point de vue, la définition que laisse B. Reymond de la prédication nous apparaît creuse. On n'y voit plus la spécificité de la prédication chrétienne !

Mais cette sacramentalité, à quoi tient-elle ? Pour Reymond, il faut y répondre sous l'angle de la matérialité de la prédication. Il retient alors la voix, à l'origine et au cœur de nos relations. Mais il ne faut pas faire fi

du corps du prédicateur, de sa gestique comme du culte et du rassemblement qu'il implique, des fidèles eux-mêmes... La prédication est le fruit de leurs interactions, tous lui confèrent le caractère sacramentel auquel tient l'auteur. L'analyse qu'il nous offre du « mécanisme » de la prédication est éclairante mais il est difficile de se résoudre à la vision réductrice qui en ressort ; on aurait souhaité que l'auteur fasse droit à d'autres interactions qui certes débordent le cadre matériel mais qui sont déterminantes, fondamentales...

Une fois démontrée la nécessité de la prédication, B. Reymond explore le cadre matériel dans lequel elle s'enchaîne. C'est l'occasion pour lui de souligner l'importance de celui-ci et de prodiguer nombre de conseils judicieux au sujet de la chaire, des sièges des fidèles, de l'acoustique... Le cadre liturgique attire tout autant son attention. Il lui importe que l'on comprenne que la prédication s'insère dans un cadre ritualisé mais aussi et surtout qu'elle a elle-même une ritualité : il y a les rituels qui l'accompagnent et aussi, en elle, des traces de ritualisme. Mais le sermon perd à devenir ritualiste, il doit être un « contre-rite ». Et B. Reymond s'emploie à en donner quelques recettes.

Il soulève ensuite la question de l'autorité de la prédication. Pas question pour l'auteur de voir dans la prédication « le Christ lui-même marchant comme Parole au travers de sa communauté », comme le disait D. Bonhoeffer (cité p. 82) ; on ne peut demander que la prédication soit reçue comme si elle était la parole même de Dieu (p. 85) : elle est un produit humain et culturel qui réclame un travail intelligent et qui doit s'exposer à la critique, à l'évaluation et susciter des échanges oraux... Son autorité, c'est le Saint-Esprit œuvrant dans l'esprit et le cœur du prédicateur ainsi que dans ceux des fidèles qui la lui donnent ; le prédicateur doit s'en remettre à lui. Il n'était pas besoin d'abandonner la pensée dont se réclame D. Bonhoeffer pour en arriver à ces dernières affirmations...

B. Reymond plaide ensuite pour une prédication qui rompe avec le modèle de la dissertation spirituelle pour épouser résolument le mode oralitaire. Il décline les six caractéristiques principales de celui-ci, qui se complètent et s'impliquent les unes dans les autres, montrant à chaque fois comment la prédication peut leur faire droit. On a plaisir à lire cette typologie de l'oralitaire à la fois précise et pratique. Plaisir encore à lire ce qui la suit : le prédicateur y est rapproché de l'artiste, de l'interprète car, comme ce dernier, il redonne vie à un texte ancien, le rend présent et efficace. L'analogie est invitation à faire de la prédication « une parole vive » qui réclame tout un travail bien fait ainsi qu'une bonne maîtrise de la communication orale sur lesquels l'auteur insiste encore à raison.

Mais comment concevoir le travail sur le texte ? Quelle exégèse en faire ? Une « exégèse homilétique » qui « dès son premier moment, tient compte du caractère oralitaire de la prédication » (p. 107), qui « suppose un acte de lecture qui, par son intentionnalité même, fait apparaître dans un texte ou un récit la dimension kérygmatique qu'ils n'auraient pas au gré d'un autre type de lecture » (p. 109). Pour promouvoir cette exégèse,

B. Reymond balaye la doctrine protestante traditionnelle du *sola scriptura*... mais était-ce nécessaire ? Et puis, n'y aurait-il que ceux qui abjurent cette doctrine pour être capables d'une prédication véritablement oralitaire ? Et encore, une autre appréhension du texte rend-elle forcément stérile, en vue de l'oralitaire, le travail du prédicateur ?

Reymond poursuit : le sermon devrait-il être narration comme plusieurs homiléticiens américains le souhaitent ? Non, l'argumentation classique doit rester une charpente privilégiée de la prédication. « Qu'on le veuille ou non, prêcher, c'est argumenter... » (p. 115). Reymond ne donne pas une vision étriquée de l'argumentation, il s'emploie à montrer le jeu capital du ton, des sentiments tout en en dénonçant les abus. On peut lui être reconnaissant une fois de plus d'éclairer ce qui souvent reste en coulisse dans nos esprits, et surtout d'inviter le prédicateur à lutter contre l'ennui : « Qui entend annoncer la grâce de Dieu doit savoir qu'il a quelque chose d'important à dire et il doit le faire de manière intéressante, gracieuse, parlante » (p. 122). Amen !

A force d'inviter à jouer la carte de l'oral, B. Reymond a pu laisser l'impression qu'écrire était nuisible pour le sermon. Mais loin de lui cette pensée ! Il montre qu'écrire reste indispensable dans la préparation, dans la mise en forme de la réflexion et dans la structuration du sermon. En outre, l'écriture permettra au prédicateur un retour sur son activité pour s'améliorer, pour sortir des ornières... L'écriture ne devient pas toujours un piège pour l'oralité, elle ne contamine pas forcément la prédication oralitaire.

Le vaste plaidoyer de Reymond en faveur de cette dernière l'amène tout naturellement, vers la fin de son ouvrage, à souhaiter que l'homilétique retrouve une place centrale, fondamentale, dans l'enseignement de la théologie. Mais son ultime souhait est qu'une place soit faite au silence dans le sermon. Le silence comme faire-valoir des paroles que le prédicateur a prononcées mais le silence aussi qui se remplit « d'une attente ou de retentissements intérieurs » (p. 140), pour que Dieu parle.

Ainsi s'achève l'essai. Le lecteur ne lui donnera pas toujours son assentiment mais il y trouvera sûrement matière à réfléchir sur sa pratique et les fondements de celle-ci. De plus, il se laissera certainement gagner par sa force contaminatrice ; il aura, au terme de sa lecture, le désir d'une prédication pleinement oralitaire. *De vive voix* ne laissera pas sans voix son lecteur, il lui donnera, au contraire l'envie de donner de la voix... au service du Seigneur ! ■

L. Gautheron

Derniers ouvrages reçus :

Henri Piguet, *Répondre à la grâce. Quatre approches bibliques pour un chemin de vie*, chez l'auteur, 21, Bd St-Martin, CH-1800 Vevey, 2000.

Bernard d
5620

Jean Zums

Daniel Ma
1041
de E

C



A la Co

Avec des
Frédéric c

Paul Well

Bernard H
Dr Claude

Louis Sch

Renseig
Bd Pa

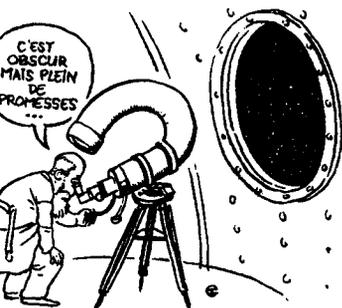
de Perrot, *Les plus belles pages de Finney*, éd. « Le Phare », B-0 Flavion-Florennes, 2000.

stein, *Notre Père*, éd. du Moulin, CH-1041 Poliez-le-Grand.

arguerat, *Résurrection, une histoire de vie*, Ed. du Moulin, CH-1 Poliez-le-Grand, 2001, ISBN 2-88469-007-7, diffusion Desclée Brouwer, Paris, 104 pp.

La revue théologique *Hokhma* vous convie
à son prochain colloque :

Recherchez l'humain !



*Pour comprendre
l'homme et la femme
d'aujourd'hui
dans une perspective
chrétienne*

Du 16 au 18 novembre 2001

Communauté des Diaconesses de Reuilly (Versailles)

contributions de :

- de Coninck : L'homme moderne, cet inconnu.
Une approche sociologique
- ls : A la recherche de l'image de Dieu :
la théologie d'un paradigme
- Bolay : Une anthropologie paulinienne
- e Buchhold : Comprendre l'homme, la femme
d'aujourd'hui ? Le regard d'un praticien
- nweitzer : L'Eglise et la construction de la personne

Prix : 580 FF – Prix étudiant : 420 FF

inscriptions et inscription auprès de Gérard Pella-Grin

derewski 24 – 1800 Vevey (Suisse) – +41 21 922 31 68