La prééminence du pragmatisme dans le christianisme évangélique

Dans son étude pénétrante et importante, David Wells affirme que le mouvement évangélique a perdu la conscience qu'il avait autrefois de l'importance de la théologie[1]. Selon lui, la nature fortement pragmatique du mouvement a mis au premier rang la croissance de l'Église, la prédication du bien-être et des styles de ministère largement influencés par la psychologie séculière. Le rôle de la théologie classique s'est sérieusement érodé, les facultés évangéliques lui refusant la place d'honneur qui lui était autrefois universellement accordée. La théologie n'est plus considérée comme essentielle à l'affirmation et à l'affermissement de l'identité chrétienne dans le monde, ni comme une ressource nécessaire au développement de nouveaux modes de ministère. « La responsabilité consistant à chercher à vivre en chrétien dans le monde moderne s'est transformée en une quête de ce que [Edward] Farley appelle une "technologie de la pratique", une quête de techniques de développement de l'Église et de maîtrise de soi qui empruntent essentiellement au monde des affaires et à la psychologie[2]. » À ce sujet, il existe au sein du mouvement évangélique un consensus assez large, que Wells considère comme une tendance interne réelle et inquiétante, même si le trait de sa description est quelque peu forcé. Pour Wells, le problème est à chercher au sein du mouvement, et il fait quelques commentaires lucides et utiles concernant les causes et les conséquences possibles de cette négligence.

Bien que, depuis la Seconde Guerre mondiale, le mouvement évangélique soit à l'origine d'une production théologique considérable et régulière[3], il a eu tendance à se concentrer sur une série de questions plus pratiques liées à la croissance de l'Église et à l'évangélisation, dans lesquelles la théologie occupe une place moins évidente (bien qu'importante). La tendance fortement « populiste » et activiste du mouvement évangélique nord-américain fait inévitablement de la théologie une science appliquée, orientée vers la vie pratique de

1. David F. Wells, *No Place for Truth; or, Whatever Happened to Evangelical Theology?*, Grand Rapids/Leicester, Eerdmans/Inter-Varsity Press, 1993, 1995.
2. D.F. Wells, *No Place for Truth*, p. 101.
3. Pour une présentation exhaustive de la théologie évangélique du XX^e^ siècle, voir Walter A. Elwell, sous dir., *Handbook of Evangelical Theologians*, Grand Rapids, Baker, 1993.

l'Église. Mais cette approche est aussi le reflet d'un aspect plus général de la culture américaine dans son ensemble : la « dérobade devant la philosophie », qui peut être décrite comme une tendance à aborder les problèmes culturels plutôt qu'à se livrer à l'analyse philosophique[1]. La « dérobade évangélique devant la théologie » est le reflet d'une tendance culturelle plus large, qui met en doute l'intérêt et la nécessité de l'analyse théorique, et préfère être directement en prise avec les questions du jour.

Pourtant, d'autres éléments sont en jeu, et en particulier la façon dont est perçue une théologie académique qui ne cesse de s'éloigner de la vie de la communauté chrétienne. Le mouvement évangélique a certes marginalisé la théologie académique, mais le problème vient en partie de cette théologie, qui n'a pas réussi à affirmer, ni pour elle-même ni pour les autres, son rôle spécifique au sein de la communauté évangélique. Étant donné le regard méprisant que l'Église porte souvent sur la théologie académique, les théologiens ne peuvent s'attendre à ce que les évangéliques reconnaissent à leur domaine d'étude quelque pertinence que ce soit. Ils doivent donc *démontrer* la pertinence de leurs travaux à un groupe dont le succès même repose sur la prise en compte de la notion de pertinence.

Le mouvement évangélique sait parfaitement qu'aucun des réveils de l'histoire ne fut le fruit d'un renouveau d'intérêt pour la théologie académique. Le renouveau de la *théologie* évangélique dépend d'un renouveau du *mouvement* évangélique. Ce n'est pas la théologie qui fait naître le réveil. La théologie jaillit d'une communauté de foi confiante et réfléchie, détentrice d'une vision expliquant son existence et son but. Elle est l'expression, et non la cause, de cette vision. Comme l'a bien noté Ninian Smart, « faire de la théologie, au sens propre, c'est énoncer

1. Noter les commentaires clairvoyants de John E. Smith, *The Spirit of American Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1963, p. VII : « Il n'est pas exagéré de dire que, dans la vie intellectuelle américaine, on a toujours considéré qu'une réflexion hors de propos était le péché fondamental. » L'importance de l'instrumentalisme de John Dewey (1859-1952) doit ici être mentionnée. Voir aussi l'excellente étude de Cornel West, *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, p. 5. Sur l'importance de la religion populaire pour le mouvement évangélique, voir Richard J. Mouw, *Consulting the Faithful. What Christian Intellectuals can learn from Popular Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 1-14, 23-42.

une foi[1] ». S'il n'y a pas de foi à énoncer, la théologie n'a rien à communiquer ni à exprimer. La théologie peut certes aider la communauté évangélique à évaluer, à reformuler, à adapter et à mieux énoncer sa vision ; mais elle ne peut être à l'origine de cette vision. Une tradition théologique vivante est le fruit, et non la cause, d'une communauté de foi dynamique[2].

C'est ce que montre sans ambiguïté la controverse sur la « mort de Dieu », qui éclata dans les années soixante[3]. On s'intéressa alors à ses idées théologiques, mais on s'aperçoit aujourd'hui qu'on n'a pas été assez attentif à ce qui est maintenant reconnu comme le manque de vitalité religieuse des Églises historiques, et qui semble avoir donné naissance à cette théologie.

> Si l'essentiel de la philosophie et de la théologie de la littérature de la « mort de Dieu » semble être de seconde catégorie, voire pire, il est absolument nécessaire de réfléchir au caractère mortifère de l'expérience religieuse des auteurs de cette littérature, dans la vie cultuelle comme théologique de leurs Églises. Le Dieu dont la mort est par exemple proclamée dans *The Gospel of Christian Atheism*, de Thomas Altizer, est en effet un Dieu bien malade. Mais quelqu'un doit bien avoir transmis cette idée de Dieu. Les données laissent penser qu'elle provient d'une Église malade[4].

Une Église sans vision ni but, qui ne s'attend pas à ce que Dieu l'utilise, donne inévitablement et directement naissance à une théologie ennuyeuse, vague et sans prise sur l'actualité.

Cette observation semble donc suggérer que le bien-être futur du mouvement évangélique repose sur une évangélisation active, peut-être associée – mais pas nécessairement – à la recherche de spiritualités crédibles et d'un engagement social et politique croissant. On considère donc généralement que la priorité donnée au salut personnel, comme ce fut le cas dans l'ensemble complexe de réveils régionaux que l'on

1. Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1973, p. 6-7.
2. Pour une réflexion sur ce thème, en référence précise à l'anglicanisme, voir Alister E. McGrath, *The Renewal of Anglicanism*, Londres, SPCK, 1993.
3. Pour une documentation et une réflexion à ce sujet, voir B. Murchland, sous dir., *The Meaning of the Death of God*, New York, Vintage, 1967.
4. Cité par A.M. Ramsey, *The Christian Priest Today*, Londres, SPCK, 1972, p. 21.

associe généralement sous le nom de « Second Grand Réveil »[1], fait partie intégrante de la consolidation et du développement évangéliques. Les styles de prédication associés à ces réveils – sermons « populistes » visant une réponse émotionnelle – reflètent une volonté : conduire l'auditoire jusqu'au moment où il sera prêt à exprimer des engagements personnels de conversion, sur la base d'une décision existentielle immédiate plutôt que sur celle d'un processus de réflexion vigilant[2]. Sur la base des critères hautement pragmatiques que le mouvement évangélique a eu tendance à utiliser pour évaluer ses succès, la théologie n'a que peu de rôle perceptible à jouer dans une affaire aussi sérieuse que celle de la conversion.

L'importance de ce point ne peut être surestimée. Si le mouvement évangélique est devenu un mouvement de masse, c'est précisément parce que les évangéliques se sont souciés d'identifier et de promouvoir son attrait populaire. Son approche activiste, immédiate et quelque peu individualiste de la foi chrétienne lui a permis de maintenir une présence et une visibilité significative, dans une culture de plus en plus orientée vers l'individualisme démocratique. Qui aurait donc besoin de théologie ? Il n'y a pas de place pour cette version de la foi chrétienne si cérébrale qu'elle en est devenue la chasse gardée d'une petite élite académique, et qu'elle a rompu tout lien avec les préoccupations et les questions quotidiennes des chrétiens. Or c'est là que, pour la plupart des évangéliques, nous conduit la théologie.

Cette approche pose problème. Pourtant, même si elle est critiquable, il faut reconnaître que la conviction antithéologique telle qu'elle est répandue dans la culture évangélique populaire ne manque pas d'une certaine sagesse ni de lucidité. Il y a tant de travaux théologiques qui sont sans intérêt, arrogants et élitistes. Le fait que les théologiens académiques soient si nombreux à être dans l'incapacité, volontaire ou non, de l'avouer n'est rien moins que scandaleux. Leur attitude rappelle le

1. En anglais, « Second Great Awakening ». Voir John B. Boles, *The Great Revival, 1787-1805. The Origins of the Southern Evangelical Mind*, Lexicon, University Press of Kentucky, 1972 ; Terry D. Bilhartz, *Urban Religion and the Second Great Awakening*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1986.
2. Voir M.A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, p. 60-64. Noll note en particulier l'influence de George Whitefield dans le développement des attitudes que révèle l'étude récente de Harry S. Stout, *The Divine Dramatist. George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

conte d'Andersen des nouveaux habits de l'empereur, dans lequel personne ne veut admettre l'évidence (pour cause de pression culturelle), jusqu'à ce que l'illusion ne soit plus tenable.

Cependant, lorsque tout est dit et fait, cette critique ne porte que sur une forme particulière de théologie, qu'on pourrait globalement appeler « théologie académique », non pas au sens d'une théologie érudite et réfléchie, mais d'une théologie dont le programme de recherche est dicté par les valeurs et les buts du monde académique – un monde académique qui ne se préoccupe pas seulement d'une série de questions purement « académiques » (au sens négatif du mot) mais qui oriente ses débats sur la base de présupposés non chrétiens ou antichrétiens. Nous allons maintenant approfondir cet aspect des choses.

La sécularisation du monde académique

Elle est loin l'époque où le mot « académique » était synonyme d'érudition, de sagesse et d'intégrité personnelle. Aux États-Unis, les évangéliques ont noté, non sans préoccupation, des indices d'élitisme, de lutte idéologique et de propagande antireligieuse croissants, au détriment de la qualité de la formation[1]. Aux États-Unis toujours, certains théologiens académiques semblent souvent ne faire qu'accompagner ces tendances, énonçant ce qui s'avère être souvent des théologies profondément étroites, tirant à boulets rouges sur leurs opposants et sur leurs collègues moins enthousiastes, plutôt que de s'impliquer dans le dialogue qui fit, par le passé, l'honneur et la valeur du monde académique[2]. Les convictions libérales fortement institutionnalisées des universités américaines modernes, généralement perçues comme

1. La critique la mieux connue demeure celle d'Allan Bloom, *L'Âme désarmée*, trad. de l'anglais par P. Alexandre, Paris, Julliard, 1987. Il faut aujourd'hui la compléter par des études plus récentes, comme celle de Dinesh D'Souza, *L'Éducation contre les libertés. Politiques de la race et du sexe sur les campus américains*, trad. de l'anglais par Ph. Delamare, Paris, Gallimard, 1992, et d'Arthur Schlesinger, *L'Amérique balkanisée. Une société multiculturelle désunie*, trad. de l'américain par H. Bernard, Paris, Economica, 1999[2].
2. Pour une description personnelle et une critique de cette tendance, voir Paul C. McGlasson, *Another Gospel. A Confrontation with Liberation Theology*, Grand Rapids, Baker, 1994. Voir en particulier ses commentaires sur le « fascisme théologique » (p. 80-84), reflets de sa propre expérience dans une faculté de théologie américaine.

dans les salles de classe des universités ; mais dans le monde réel, il faut apprendre à vivre avec les caractéristiques conflictuelles, précises et spécifiques, des différentes convictions religieuses, plutôt que de tenter de les atténuer. Les religions n'ont rien d'un mastic attendant d'être modelé par les idéologues du pluralisme ; elles sont des réalités vivantes, qui demandent à être respectées et honorées.

C'est un fait : la théologie chrétienne traditionnelle résiste fortement au programme d'homogénéisation des pluralistes du religieux, en particulier à cause de la priorité qu'elle accorde à la christologie[1]. L'idée selon laquelle toutes les religions parleraient plus ou moins du même « Dieu » est mise à mal par certaines doctrines chrétiennes fondamentales, et en particulier par les notions d'incarnation et de Trinité. Si par exemple Dieu est semblable au Christ, comme la doctrine de la divinité du Christ l'affirme sans ambiguïté, alors la figure historique de Jésus, ainsi que le témoignage que l'Écriture porte à son sujet, revêtent une importance fondamentale pour le christianisme. Des doctrines distinctives de ce type embarrassent ceux qui cherchent à déboulonner ce qu'ils appellent « le mythe de l'unicité chrétienne », et qui exigent que le christianisme renonce à la doctrine de l'incarnation, à cause du degré d'identification qu'elle implique entre Jésus-Christ et Dieu, au profit de « christologies à degrés variables », compatibles avec le programme réductionniste du libéralisme. De même, l'idée selon laquelle Dieu serait révélé ou défini, de quelque manière que ce soit, par la christologie est mise de côté, à cause de ses implications sur l'identité et la signification de Jésus-Christ, implications dont l'ampleur embarrasse le pluralisme libéral. Revenons maintenant sur ces deux points.

Premièrement, l'idée d'incarnation est rejetée, considérée comme un mythe[2]. Ainsi, John Hick et ses collaborateurs rejettent l'incarnation pour des raisons de logique et de bon sens – mais ne parviennent pas à expliquer l'élaboration originelle de cette doctrine[3]. En arrière-plan de

1. La même remarque s'applique à l'islam, qui résiste vigoureusement aux tentatives d'homogénéisation et de relativisation du Coran.
2. Peut-être plus particulièrement chez J. Hick, sous dir., *The Myth of God Incarnate*, Londres, SCM, 1977.
3. Voir Alister E. McGrath, « Resurrection and Incarnation : The Foundations of the Christian Faith », dans A. Walker, sous dir., *Different Gospels*, Londres, SPCK, 1993², p. 27-42.

ce rejet figure une intention, en particulier celle de l'élimination de la *spécificité* du christianisme. Une nette distinction est donc établie entre la figure historique de Jésus-Christ et les principes qu'il est supposé représenter. Paul Knitter n'est qu'un des nombreux auteurs pluralistes qui cherchent à enfoncer un coin entre l'« événement Jésus » (unique au christianisme) et le « principe Christ » (accessible à toutes les traditions religieuses, que chacun exprime à sa façon, particulière mais valide).

Il est juste, et même nécessaire, de chercher à comprendre ce type d'évolution, car un projet pluraliste dissimulé semble diriger cet assaut christologique. C'est ce que montre Wolfhart Pannenberg dans sa critique extrêmement perspicace de la position de Hick sur l'incarnation. « La proposition de Hick – faire du pluralisme religieux le choix possible d'une théologie authentiquement chrétienne – dépend d'une condition préalable : la destruction de la doctrine traditionnelle de l'incarnation. » Hick, note Pannenberg, suppose que cette démolition est déjà effective ; il le réprimande pour sa façon excessivement sélective de tirer ce type de conclusion – sans parler de son manque de connaissance de la théologie allemande récente[1] !

Il est également très significatif que le programme pluraliste ait jugé nécessaire à son avancement de proposer l'adoption de conceptions hérétiques du Christ. Dans le cadre de cet effort visant à faire entrer Jésus dans le moule des « grands maîtres religieux de l'humanité », l'hérésie ébionite a été ressuscitée et rendue politiquement correcte. Jésus devient ainsi l'une des options religieuses possibles, parmi les grands maîtres religieux de l'humanité.

Deuxièmement, l'idée selon laquelle Dieu se serait, d'une manière ou d'une autre, révélé en Christ est rejetée. Captivés par l'image d'une « révolution copernicienne » (probablement une des expressions dont l'usage exagéré est le plus trompeur, dans les écrits récents portant sur cette question), les pluralistes exigent des chrétiens qu'ils déplacent le débat du Christ à Dieu – mais oublient de reconnaître que le « Dieu des chrétiens » (Tertullien) pourrait être relativement différent des autres divinités, et que la doctrine de la Trinité énonce la nature de cette dis-

1. Wolfhart Pannenberg, « Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims », dans D'Costa, sous dir., *Christian Uniqueness Reconsidered*, p. 100.

tinction. Le vague discours sur « Dieu » ou la « Réalité » que l'on rencontre dans de nombreux écrits pluralistes n'est pas le fruit d'une négligence ni d'une confusion théologique. Il représente le rejet délibéré d'aspects authentiquement et spécifiquement chrétiens de Dieu, afin de suggérer que le christianisme, pour reformuler la phrase du déiste anglais Matthew Tindal (1656-1733), soit simplement une réédition de la religion de la nature[1]. Il s'agit donc d'une réponse délibérée aux chrétiens qui pensent que parler de la Trinité revient à parler d'un Dieu précis (et pas seulement d'une « divinité » en général), qui a choisi de se faire connaître de manière extrêmement spécifique, en et par Jésus-Christ. L'élimination de toutes les particularités de la compréhension chrétienne de la nature, des intentions et de la personne de Dieu figure en bonne place dans le programme du pluralisme « prescriptif ».

Pourtant, l'histoire religieuse de l'humanité montre que les idées naturelles des humains sur le nombre, la nature et la personnalité des dieux sont notoirement vagues et confuses. Les chrétiens insistent sur la nécessité du culte, non des dieux en général (les restrictions d'Israël à l'égard des religions cananéennes sont à cet égard particulièrement significatives) mais du Dieu qui a choisi de se faire connaître. Comme l'a démontré de façon convaincante Robert Jenson, la doctrine de la Trinité vise à formuler l'identité de ce Dieu, dans le but d'éviter toute confusion avec les autres prétendants au titre[2]. La doctrine de la Trinité définit et défend la particularité et la spécificité, et en fin de compte l'*unicité*, du « Dieu des chrétiens ». Le Nouveau Testament enfonce le clou en parlant du « Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ », situant ainsi l'identité de Dieu dans les actes et la Passion de Jésus-Christ. Pour le dire clairement : pour les chrétiens, Dieu se dévoile par la christologie.

Ce point revêt une importance considérable. La plupart des pluralistes religieux occidentaux, qu'ils le reconnaissent explicitement ou non, semblent travailler à partir d'une conception de Dieu façonnée par la tradition chrétienne. Ils font par exemple souvent appel à l'idée

1. L'ouvrage principal de Tindal est intitulé *Christianity as Old as Creation, or the Gospel as a Republication of the Religion of Nature*, 1730. À ce sujet, voir Peter A. Byrne, *Natural Religion and the Religion of Nature*, Londres, Routledge, 1989.
2. Robert Jenson, *The Triune Indentity*, Philadelphie, Fortress, 1982, p. 1-20.

d'un Dieu de grâce et d'amour. Pourtant, il s'agit là de notions spécifiquement chrétiennes, enracinées et démontrées en Jésus-Christ. Il n'existe pas de « notion de Dieu indépendante de toute tradition ». Même la conception kantienne de Dieu, supposée être purement rationnelle et donc indépendante de la culture, est en réalité ethnocentrique. Elle a été profondément façonnée par des présupposés chrétiens implicites, ancrés dans la matrice sociale de Kant. Comme l'a fait remarquer Gavin D'Costa, la conception de Dieu de John Hick, qui joue un rôle significatif dans sa vision pluraliste du monde, a de même été façonnée (qu'il en soit conscient et soit prêt à l'admettre ou non) par des considérations christologiques. « Est-il crédible, demande D'Costa, que Hick fasse état d'une doctrine de la volonté salvatrice universelle de Dieu s'il n'enracine pas cette vérité cruciale dans la révélation de Dieu en Christ, ramenant par là même la christologie sur le devant de la scène[1] ? »

Les pluralistes ont enfoncé un coin entre Dieu et Jésus-Christ, comme si les chrétiens étaient obligés de choisir entre les deux. Alors que le balancier se déplace vers une approche théocentrique (supposant que le « dieu » en question est commun à toutes les traditions religieuses), la christologie des pluralistes religieux se réduit à la portion congrue. Seule la christologie la plus limitée possible est jugée digne d'être accueillie dans la période moderne ; le fait gênant que cette christologie ait été jugée hérétique par l'Église ancienne semble avoir été oublié. Si les pluralistes disposent d'une source de connaissance infaillible, indépendante du Christ, concernant la nature et les intentions de Dieu, alors à quoi sert l'Évangile ? Et quel est ce Dieu qui peut être connu indépendamment du Christ ? Parlons-nous du « Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 P 1.3) ou d'une autre divinité ? Une conception de Dieu ne peut être considérée comme chrétienne que si elle est soumise à la norme de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, tel que nous le font connaître les Écritures.

Quel est le rapport avec notre thème ? Le salut, dans son acception chrétienne, implique un changement du rapport à Dieu, qu'il soit interprété de façon personnelle, substantielle, morale ou légale. Mais de

1. Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*, New York, University Press of America, 1987, p. 103.

quel Dieu parlons-nous? Pour les auteurs de l'Ancien Testament, le « salut », au sens où ils le comprenaient, concernait une nouvelle relation, non pas avec les dieux de Canaan, de Philistie ou d'Assyrie, mais avec le Dieu de l'alliance, le Dieu d'Israël, qu'ils connaissaient sous le nom spécifiquement personnel de « Seigneur ». Pour le christianisme, la notion de salut inclut explicitement une relation, qui en est même le cœur, une relation qui démarre dans le temps et s'achève au-delà du temps, avec personne d'autre que le « Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ ». Nous parlons donc d'une conception hautement singulière du salut, comme le montrera la section suivante.

La place de Jésus-Christ dans le salut

Nous avons déjà noté l'importance que revêt Jésus-Christ dans la vision chrétienne de Dieu, ainsi que la tendance pluraliste qui conduit, comme le fait Harvey Cox, le théologien de Harvard, à « atténuer l'importance de la figure de Jésus lui-même ». Pour Cox, considéré dans les années soixante comme l'un des théologiens les plus radicaux, la façon la plus appropriée dont les chrétiens peuvent s'impliquer dans un dialogue interreligieux productif est de commencer par reconnaître que « Jésus est, d'une manière ou d'une autre, l'élément le plus particulariste du christianisme[1] ». Pour Cox, il est nécessaire de partir de quelque chose de concret et d'historique, plutôt que d'un symbole abstrait. Pour les chrétiens, cet élément particulariste est Jésus-Christ. La théologie, la spiritualité et par-dessus tout le culte chrétiens sont fortement centrés sur le Christ.

Le Nouveau Testament, qui adopte et légitime ce christocentrisme, ne se contente pas de voir en Jésus-Christ l'élément *expressif* d'un salut divin qui pourrait être accessible sous d'autres formes. Le Christ est au contraire considéré comme *constitutif* de ce salut. Dans la tradition chrétienne, Jésus est plus qu'un *rasul* (« envoyé », pour utiliser la définition musulmane fondamentale de la succession des prophètes qui culmine avec Mahomet). Il est celui qui établit tout autant que celui qui envoie : un prophète et un sauveur. Les pluralistes font ici face à plusieurs possibilités : le Nouveau Testament peut avoir tort sur ce point (mais comment prétendre alors sérieusement adhérer à la foi chré-

1. Harvey Cox, *Many Mansions*, Boston, Beacon, 1988, p. 5-6.

tienne), ou les affirmations du Nouveau Testament peuvent être vraies pour les chrétiens, sans être contraignantes *extra muros ecclesiae* (au-delà des frontières de l'Église)[1]. Pourtant, le Nouveau Testament n'en doute pas : Jésus-Christ est, au moins potentiellement, le sauveur du monde, et pas seulement des chrétiens; c'est ainsi le caractère fortement universel de son œuvre salvatrice qui est mis en lumière.

La nature du salut

Dans une importante étude, John Hick a cherché à montrer qu'il existait une structure de base commune à toutes les religions, qui « sont fondamentalement semblables en ce qu'elles présentent une structure sotériologique. C'est-à-dire qu'elles se préoccupent toutes de salut/libération/illumination/accomplissement[2] ». Cependant, on peut raisonnablement faire observer que ces concepts de salut sont conçus et fondés de façon si radicalement différente, que seul quelqu'un d'obstinément déterminé, par principe, à les traiter comme des aspects différents d'une même réalité peut avoir suffisamment de flexibilité intellectuelle pour le faire. Le christianisme et le satanisme ont-ils vraiment la même conception du salut? Les satanistes que je connais n'en croient rien. En réalité, les satanistes reconnaissent qu'il y a un Dieu, mais choisissent d'adorer son antithèse. Ce dualisme cadre difficilement avec une théorie pluraliste des religions.

Un observateur plus neutre, qui ne se sentirait pas obligé d'affirmer que toutes les religions du monde sont fondamentalement identiques, pourrait raisonnablement suggérer qu'elles ne se contentent pas de présenter différentes façons de parvenir au salut ou de le conceptualiser, mais qu'elles proposent tout simplement différents « saluts ». Qu'ont en commun la vision rastafarie d'un paradis dans lequel les Noirs sont servis par des domestiques blancs, la notion homérique de Tartaros, l'ancien concept scandinave de Valhalla, la vision bouddhiste du nirvana et l'espérance chrétienne de la vie éternelle? Comment tous ces chemins de salut peuvent-ils être également « valides », alors que les

1. Pour une étude et une critique de ces différentes options, voir Pinnock, *A Wideness in God's Mercy*, p. 64-74.
2. John Hick, *The Second Christianity*, Londres, SCM, 1983, p. 86.

buts vers lesquels ils conduisent de manière si différente sont à l'évidence sans rapport les uns avec les autres ?

Comme nous l'avons noté plus haut, il existe d'énormes différences entre les religions en ce qui concerne la nature du salut. Les conceptions chrétiennes du salut se concentrent sur l'établissement d'une relation entre Dieu (au sens chrétien du terme) et son peuple, et utilisent diverses images pour en représenter les différents aspects. À l'arrière-plan de ces images convergentes figure un thème commun : « le salut en et par Jésus-Christ », c'est-à-dire que le salut n'est possible que sur la base de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, et que le salut est « façonné » à son image. Comme le remarque Joseph Di Noia, lorsque les chrétiens tentent d'expliquer ce que comprend le mot « salut »,

> nous parlons du Dieu trinitaire ; de l'incarnation, de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ; de grâce, de péché et de justification ; de transfiguration et de divinisation ; de foi, d'espérance et de charité ; de commandements et de vertus morales ; ainsi que de nombreuses autres choses spécifiquement chrétiennes. Nous ne devrions pas être surpris si, en essayant de répondre à une question du même ordre, un membre d'une autre tradition religieuse, disons un bouddhiste, se fait aussi très précis en ce qui concerne le nirvana et la façon de l'atteindre. Nous ne devrions pas non plus être surpris si les descriptions du salut et du nirvana ne coïncident pas […]. Le salut a pour les chrétiens un contenu spécifique. Il comporte une communion personnelle, rendue possible par le Christ, entre des personnes humaines et le Père, le Fils et le Saint-Esprit. À première vue au moins, cela semble très différent de ce que les bouddhistes sont supposés chercher lorsqu'ils suivent le « noble sentier octuple » qui les conduit à l'illumination et à l'extinction dans le nirvana. En apparence au moins, ce que les bouddhistes entendent par « nirvana » et ce que les chrétiens veulent dire par « salut » ne semblent pas coïncider[1].

Ces différences se reflètent également dans le culte des communautés religieuses. Ceux qui sont attirés par la notion bouddhiste de salut (ou, plus exactement, par l'une des nombreuses options qui coexistent dans les diverses traditions bouddhistes) ne se reconnaîtront probablement pas dans la pratique chrétienne, dans la mesure où la théologie, le culte et la prière des chrétiens sont étroitement liés à une série précise

1. Di Noia, « Christian Universalism », p. 41, 44.

Table des matières

Préface 7

Introduction 13

L'hostilité évangélique à l'égard de la théologie académique 14
L'héritage fondamentaliste 15
La prééminence du pragmatisme dans le mouvement évangélique 17
La sécularisation du monde académique 21
L'élitisme de la théologie académique 24
L'attitude défensive passée du mouvement évangélique 27
Une définition fonctionnelle du mouvement évangélique 29
Le but et la structure de ce livre 30

Chapitre 1. L'unicité de Jésus-Christ 33

L'autorité de Jésus-Christ 36
Modernisme et maîtrise 40
L'importance de Jésus-Christ 46
L'importance de Jésus-Christ comme révélateur 47
L'importance sotériologique de Jésus-Christ 51
L'importance mimétique de Jésus-Christ 54
L'importance doxologique de Jésus-Christ 58
L'importance kérygmatique de Jésus-Christ 61
Conclusion 65

Chapitre 2. L'autorité de l'Écriture.....67

L'Écriture et Jésus-Christ.....68
L'autorité de l'Écriture 72
L'aspect libérateur de l'autorité scripturaire.....74
Autres approches de l'autorité.....82
La culture.....83
L'expérience.....88
La raison 108
La tradition.....116
Autorité biblique et critique biblique.....119
L'autorité biblique et l'expérience personnelle.....123
L'Écriture et la théologie systématique 125
La notion de « théologie biblique » 125
Écriture et récit 127
Conclusion.....141

Chapitre 3. Le mouvement évangélique et le postlibéralisme.....143

La réaction contre le libéralisme.....143
Définir le libéralisme 146
Le libéralisme et la quête d'une « théologie publique » 154
La critique postlibérale du fondationnalisme libéral 158
La redécouverte de la spécificité de la foi chrétienne.....162
Le mouvement évangélique et les critiques de Lindbeck 164
L'approche culturo-linguistique de Lindbeck 176
Une critique évangélique du postlibéralisme 179
Qu'est-ce que la vérité ? 180
Pourquoi la Bible ?.....186
Pourquoi Jésus-Christ ? 189
Conclusion.....194

Chapitre 4. Le mouvement évangélique et le postmodernisme 195

Définir la pensée des Lumières.....195
L'influence des Lumières sur le mouvement évangélique 199
La nature de l'Écriture.....208
La spiritualité.....209
L'apologétique 211
L'évangélisation.....212

La mort de la modernité 215
Définir le postmodernisme 221
La vulnérabilité du postmodernisme : Foucault et Lyotard 228
Conclusion 238

Chapitre 5. Le mouvement évangélique et le pluralisme religieux 241

La nature du pluralisme 243
Qu'est-ce que la religion ? 248
Dialogue et respect mutuel 252
Une approche évangélique des religions et du salut 262
La conception chrétienne de « Dieu » 269
La place de Jésus-Christ dans le salut 274
La nature du salut 275
Le salut chrétien et les religions du monde 281
Un stalinisme religieux ? Le pluralisme et le programme de la modernité 283
Conclusion 285

Conclusion 287

Index thématique 291

Index des noms 293