Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 24 (1974)

Heft: 4

Artikel: L'évangile de la communication : aspects des conditions culturelles de la théologie

Autor: Blaser, Klauspeter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381045

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

L'ÉVANGILE DE LA COMMUNICATION *

Aspects des conditions culturelles de la théologie

I

« Comme théologiens, nous devons parler de Dieu. Mais nous sommes des hommes et pour cette raison nous ne pouvons pas parler de Dieu. Nous devons connaître, l'un et l'autre, notre devoir et notre impuissance, et par cela même rendre gloire à Dieu. C'est notre tourment. Tout le reste n'est que jeu d'enfants. » [1]

Cinquante ans plus tard, Moltmann fait écho à cette célèbre parole de Barth :

« Un théologien est un être bizarre : il doit parler de Dieu qui concerne tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, sans exception aucune. Cependant il est lui-même un homme, c'est-à-dire possédant des capacités, des aptitudes et des vues restreintes en raison des limites conditionnées par sa propre culture et sa propre tradition... »

... Comme je ne suis pas un ange mais un simple mortel, mon optique s'en trouve forcément limitée et conditionnée. Elle est celle d'un Blanc européen, appartenant à la classe moyenne, vivant au XXe siècle et déterminé enfin par ses expériences personnelles et les limites propres à sa condition privée. Mes idées n'ont par conséquent qu'une valeur partielle et ne peuvent que stimuler d'autres théologiens, d'autres cultures et d'autres Eglises à regarder, en partant de leur propre point de vue, dans la même direction, vers le Dieu qui nous a amenés à cette communion et qui veut nous conduire vers une meilleure encore. » [2]

* Exposé présenté à la Société vaudoise de théologie, le 18 février 1974.

[1] K. BARTH : *Parole de Dieu et Parole humaine*, Paris, 1966, p. 199.

[2] J. MOLTMANN : *Les tâches actuelles de la théologie chrétienne*, in : Bulletin du Département de théologie de l'Alliance réformée mondiale, vol. XII, 4, 1972, p. 1-2.

La juxtaposition des deux citations signale à la fois un développement significatif dans la compréhension de la théologie (et par conséquent de la réalité révélée), intervenu pendant les dernières dizaines d'années, et une recherche intensive de ce qui est finalement en jeu quand nous voulons communiquer le Dieu de l'Evangile. Je me propose d'apporter quelques réflexions sur ces deux sujets.

La « contextualité », dont Moltmann parle, sera illustrée par des exemples et un certain nombre de remarques concernant les éléments culturels dans le discours sur Dieu. Aussi important que soit un thème comme celui de « la communication de l'Evangile », celle-ci repose sur le *contenu* de cette communication. Je voudrais d'emblée décevoir tous ceux qui flairent ici une polémique contre l'hypertrophie du « comment ». Toutefois, si on n'inverse pas les termes, on risque de se perdre précisément dans la technique, la méthode, la stratégie de l'évangélisation, puisqu'on semble *savoir* d'emblée ce que l'Evangile est, ce qu'il veut. Mais le savons-nous vraiment, plus particulièrement face à une situation qui est marquée d'une part par les moyens de communication les plus raffinés et les plus ingénieux, d'autre part par une crise de communication toujours plus sérieuse, voire par la non-communication ? Je suis convaincu qu'il ne peut s'agir uniquement d'un problème de langage, comme si on avait affaire à un contenu fixe et à un discours variable. Aussi serait-il judicieux de se demander si toute communication de l'Evangile ne découle pas du caractère de communication qui définit l'Evangile. Le mot « communication » comporte deux aspects : la communication et la communion, la transmission et la compréhension, permettant une nouvelle communication-communion. Il devient alors évident que la forme culturelle de cette communication fait aussi partie du contenu de l'Evangile. Ainsi donc, pour être évangile, il varie selon les contextes. Cette thèse mène au milieu de la problématique.

II

« Oui, écrit Paul, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, pour en gagner le plus grand nombre. J'ai été avec les Juifs comme Juif, pour gagner les Juifs, avec ceux qui sont assujettis à la loi, comme si je l'étais, — alors que moi-même je ne le suis pas —, pour gagner ceux qui sont assujettis à la loi ; avec ceux qui sont sans loi, comme si j'étais sans loi, — alors que je ne suis pas sans loi de Dieu, puisque Christ est ma loi —, pour gagner ceux qui sont sans loi » (I Cor. 9 : 19-21).

Cette formule relève-t-elle d'une stratégie utilisant le moyen de l'*adaptation* pour parvenir au but de la « conversion », ou, au

contraire, crée-t-elle une *identité* de l'Evangile, identité spécifique et particulière au contexte dans lequel il est annoncé, compris et vécu ? Telle est la question aujourd'hui en cause. S'il s'agit d'une simple méthode, cela regardera surtout la pratique : s'il s'agit d'une *transformation par enracinement* — et cela par rapport à une forme et un signifié déjà assumés — le discours théologique traditionnel perdra sa portée universelle. Car cela impliquerait que, quelle que soit sa visée ultime, la théologie ne pourra pas échapper aux conditions culturelles, ce qui se traduira par la naissance de théologies différentes. On lira avec intérêt les remarques de Tillich comparant, dans sa *Théologie de la Culture*, l'Europe et l'Amérique et dénonçant leur provincialisme intellectuel [1]. En effet, déjà à l'intérieur de notre monde occidental, l'identité et le statut du questionnement théologique varient considérablement. Preuve en est, par exemple, le monde qui sépare, à ce point de vue, l'Allemagne de la Suisse romande ou de la France. Pour les psychologues, les spécialistes des moyens de communications, pour chaque pasteur soucieux d'incarner la Parole, il paraît banal d'insister sur le fait que la mentalité détermine la lecture et la compréhension de la réalité, que les mots peuvent signifier des choses très diverses selon la situation, le contexte et la personne qui les prononce. En plus, ces mots ont déjà traversé toute une histoire de significations. Pour la théologie, en particulier la théologie systématique, la nouveauté consiste précisément dans une diversification culturelle et contextuelle. Hans Küng a signalé la chose il y a dix ans : « La question centrale pour l'avenir est celle-ci : la théologie chrétienne doit-elle nécessairement être liée étroitement à l'aristotélisme ou peut-elle se développer de la même façon à l'aide du Vedisme ou d'une philosophie bantoue ? » [2]

Certes, les biblistes nous ont appris depuis un certain temps combien est grand l'enracinement culturel des écrits bibliques, et comment la diversité et la multiplicité des témoignages relatifs au Christ tiennent à des situations, traditions, visées et intérêts extrêmement variés. Qui n'a jamais ressenti une profonde reconnaissance pour la libération et l'enrichissement qu'apporte la méthode historico-critique à ce niveau-là ! Les problèmes résultant de cette découverte (à savoir par exemple s'il existe une *Mitte*, un centre, un cœur du Nouveau Testament ou de la Bible, et quel est le rapport entre Ancien Testament et Nouveau Testament) signalent, dans un cadre restreint, les problèmes qui surgissent avec la diversification mentionnée tout à l'heure. Encore faut-il ajouter que la science qui découvre

[1] P. TILLICH : *Théologie de la Culture* (A la conquête du provincialisme intellectuel : l'Europe et l'Amérique), 1968, p. 245 ss.

[2] The Living Church, 1963, p. 380, cit. d'après H. BÜRKLE : *Theologie und Kirche in Afrika*, 1968, p. 192.

dans la Bible des témoignages fort différents et souvent irréconciliables opère avec une méthode établie et éprouvée en Europe. Or, avec la naissance de théologies liées à un contexte culturel et socio-politique précis, le débat herméneutique prend des dimensions beaucoup plus grandes, plus douloureuses et plus existentielles : il ne peut plus se dérouler à l'intérieur de la tradition occidentale ou d'une discussion entre biblistes, ayant comme préoccupation première l'actualisation du texte biblique. Voilà notre tourment. Voilà une des crises que traverse la réflexion dogmatique en particulier. Voilà aussi pourquoi une nouvelle réflexion sur les rapports entre foi et culture s'impose.

Il est peut-être utile de rappeler brièvement quelques éléments relatifs à la genèse de l'orientation contextuelle. Elle coïncide avec la transition des énoncés essentialistes aux énoncés existentiels et opérationnels (*Wesensaussage-Werkaussage*), de l'être de Dieu à l'agir de Dieu, du métaphysique à l'historique, de la permanence au changement, de l'universel au particulier, de l'unité à la pluralité, de l'absolu au relatif [1]. *La Cité Séculière* de H. Cox marque une étape, instructive aussi pour le rôle qui revient à la sociologie dans ce processus. Avec certains interprètes, on peut en effet penser que l'évolution constante, le changement rapide et l'instabilité appellent une contextualisation de la théologie comme un moyen de faire face à un monde qui nous échappe de plus en plus [2]. L'atomisation du monde, favorisée par la philosophie, ses structures historiques sur lesquelles insistent les sciences, l'étude comparée des religions — tout cela fait que les évidences générales, culturelles et les crédibilités s'effondrent. On se concentre alors sur des *unités plus petites et sur des aspects partiels* [3].

J. P. Gabus commente cette situation en disant : « On peut donc voir aussi dans la crise de notre culture et de la théologie une victoire de l'esprit prophétique biblique sur l'esprit d'idolâtrie. Car une culture en crise, une foi religieuse en crise, sont bien obligées de reconnaître leurs limites et de renoncer à leur prétention à former des systèmes explicatifs, à se constituer en visions exhaustives du monde ».

Ceci entraîne, entre autre, un refus des affirmations statiques en théologie (statement-oriented theology) qui sont si générales qu'elles perdent leur signification dans la société industrielle. Un processus d'interaction de facteurs divers, ressortissant à une situation et à son

[1] A. O. Dyson : *Dogmatic or Contextual Theology ?* Study Encounter, Vol. VIII/No. 3/1972, p. 4. — H. Cox : *The Secular City*, p. 248/49.

[2] Ainsi Dyson, *op. cit.* : Central to this feeling is the almost despairing need to exercise control on a « runaway world ».

[3] *Ibid.*, p. 4, cf. J. P. Gabus : *Situation actuelle de la Dogmatique protestante*, in : le Point théologique 5, 1973, p. 59 s ; citation p. 60.

analyse, tient compte de la réalité de façon beaucoup plus adéquate [1]. La visée de ces tentatives est claire : la réflexion théologique devrait porter sur notre vie moderne et ses problèmes afin de promouvoir, dans une situation changeante, fidélité, discernement et jugement [2].

Ceci nous servira de cadre général où pourront se situer les exemples et les explications qui suivront, mais ceux-ci ne toucheront qu'à quelques aspects sous lesquels notre thème pourrait être abordé.

III

Deux phénomènes me semblent intéressants pour notre sujet :

1. Nous avons assisté ces dernières années à la demande, puis à la formation de théologies africaine, latino-américaine puis noire. Fruit du mouvement missionnaire et œcuménique, le programme d'une théologie contextuelle a reçu son approbation à la Conférence de Bangkok (Sect. I/7.e).

2. En même temps, nous avons dû apprendre comment notre société, son organisation, ses idéologies ont imprégné le discours théologique ainsi que la vie de l'Eglise. Fruit d'une mise en relation de la théorie et de la praxis, cette découverte définit, comme cas extrême, la théologie comme fonction de la culture capitaliste [3].

Alors que dans le premier cas il y a un souci de communication, d'arriver enfin à rendre l'Evangile compréhensible dans un contexte culturel et politique précis, dans le deuxième c'est le souci de rester évangélique et apostolique dans nos communications sociales et globales, dans nos rapports avec la culture.

La théologie en Afrique. Nombreux sont ceux qui pensent qu'on ne peut être chrétien et Africain à la fois. Nombreux aussi sont ceux qui ont demandé depuis longtemps que la culture et la religion africaines soient respectées, intégrées dans le processus de la transmission de l'Evangile pour le rendre vrai et vivant en Afrique. Nombreux sont enfin les colloques, les consultations et les thèses sur ce sujet. Quel est ce génie propre, cette âme africaine que la théologie en Afrique devrait prendre au sérieux ? Bien entendu, il faut se défendre des harmonisations faciles ; la conception de Dieu et le système social

[1] P. Löffler : *Theology as Process : Theological Reflections in Urban and Industrial Mission*, Study Encounter, Vol. VII/No. 2/1971, p. 1 et 2. Voir son modèle de « Motivational Phase — Inspirational Phase », p. 2.

[2] D. E. Jenkins : *Concerning Theological Reflection*, Study Encounter, Vol. VII/No. 3/1971, p. 4.

[3] Cf. H. Cox, *op. cit.*, p. 8 : « ... religion and culture of a society cannot be studied apart from its economic and social context... When man changes his tools and his techniques, his ways of producing and distributing the goods of life, he also changes his gods. »

varient selon les contextes. Pour le Togo, Seth Nomenyo décrit l'identité de l'homme africain par ces traits [1] :

Elle s'exprime dans sa spontanéité, le rythme, l'expression physique de sa pensée et de ses sentiments par son corps. L'homme africain utilise le mode de connaissance par intuition plutôt que par l'intellect. « Ce que les Africains et les Noirs d'une façon générale reprochent à la théologie occidentale, c'est qu'elle est trop intellectuelle, spéculative. En Afrique, la théologie chrétienne doit emprunter comme méthode d'approche de la Vérité révélée la voie de la relation » [2]. Pour cet homme africain, il y a un monde visible et invisible. Toute réalité cache une réalité immatérielle. Il a un besoin de connaître et d'utiliser les puissances cachées. D'où son sentiment de dépendance à l'égard de Dieu, de la nature, des esprits, de la tradition, et son aspiration à l'Un, à la Totalité.

Dès qu'on propose de faire de la théologie dans le contexte culturel de l'Afrique, on ne pourra faire abstraction du fait que là Dieu n'est pas mort, mais qu'il est au contraire, le dispensateur des « moyens vitaux », c'est-à-dire de la vie et de la force vitale, que l'individu n'existe que dans la grande communauté des morts, des vivants et des non encore nés, et qu'enfin les esprits vivants des morts déterminent la vie. Une première phase dans la formation d'une théologie africaine était liée à cette prise de conscience de la tradition culturelle, religieuse, sociale ; une deuxième phase, la contextualisation qu'on préfère à l'indigénisation, indique maintenant qu'on ne doit pas uniquement regarder vers le passé. Il faut plutôt se pencher « sur l'étude de la situation actuelle de l'Afrique, faite d'exploitation coloniale, d'oppressions entre groupes africains, d'aliénation culturelle et des réactions à ces pressions. Les études africaines devront donc inclure, entre autres, l'histoire politique, l'économie, la sociologie, la psychologie et les religions. C'est au sein de cette réalité que se posent les problèmes théologiques » [3]. Inspirée par le motif de

[1] *L'Afrique à l'écoute du message biblique*, Flambeau n° 36, nov. 1972, p. 202 ss.

[2] *Op. cit.*, p. 205.

[3] *Flambeau* n° 39, 1973, p. 165 (consultation de Yaoundé). Le Fonds pour l'enseignement théologique (TEF) du COE dit au sujet de la contextualisation : « Ce terme signifie tout ce qui est impliqué dans le terme familier d'« indigénisation » mais cherche cependant à aller plus loin. Il s'agit dans la contextualisation de notre manière d'évaluer la particularité des contextes du Tiers Monde. L'indigénisation tend à s'employer au sens d'une réponse à l'Evangile dans les termes d'une culture traditionnelle. La contextualisation, sans ignorer cet aspect, tient compte du phénomène de sécularité, de la technologie, et de la lutte pour la justice parmi les hommes, éléments caractéristiques de l'histoire présente des nations du Tiers Monde.

» Une distinction doit cependant être faite avec soin entre des formes authentiques et des formes fausses de contextualisation. Une fausse contextua-

l'incarnation, l'indigénisation tendait moins à la critique de la société qu'à apporter une contribution au « nation-building » ; la contextualisation, « regardant avec espoir vers l'avenir », comporte un jugement prophétique sur le contexte et veut le faire évoluer.

Il faut avouer qu'une dogmatique africaine n'existe pas encore. Mais on peut indiquer certains thèmes qui intéressent spécialement l'Afrique, sans qu'ils lui soient nécessairement réservés. Le *relationnel* est décisif aussi bien pour la méthode que pour la structure. Dieu entre en relation avec le monde et établit ainsi une relation avec l'homme, sa vie, son histoire. Créé pour cette relation, l'homme et le monde jouent leur destinée dans cette relation. Le Christ, c'est l'homme véritable en nous, ce qui permet d'entrer en relation avec lui et, par lui, avec le Père, grâce à l'unité entre eux, et entre lui et nous.

« Quand l'homme prend conscience de sa vraie identité — qui est dans la Relation, l'Unité, la Totalité et le Mouvement — et l'exprime dans sa vie quotidienne, il joue sur le plan spirituel le rôle que jouent le sel et la lumière sur le plan physique » [1].

A cause de la problématique des ancêtres et des esprits, une réflexion d'ordre *pneumatologique* se dégage à partir de ces données. Le Saint-Esprit, esprit de l'unité, remplace-t-il les ancêtres ou les place-t-il ensemble avec les vivants comme une famille sous le chef qui est le Christ ? L'intérêt de la pneumatologie se situe encore à un autre niveau : comment interpréter pour la foi le mouvement, caractéristique de l'existence africaine, qui est une existence en marche (rites de passage) ? Il y a des étapes dans la croissance de l'homme vers la stature parfaite du Christ, vers l'homme nouveau : foi en Jésus-Christ — humilité — fidélité — pureté — sainteté — amour — sagesse — participation dans l'Un — dépassement du monde matériel. On pourrait dire que ce donné anthropologique coïncide avec le mouvement exprimé dans l'envoi du Christ par le Père. Mais le *Christ*, que signifie-t-il en Afrique ? Selon John Mbiti [2], certains énoncés christologiques intéressent les Africains plus que d'autres, par exemple, la

lisation consent à une accommodation sans critique, à une forme de foi identifiée à une culture. Une contextualisation authentique est toujours prophétique, naissant toujours d'une rencontre originale entre la Parole de Dieu et Son monde, et vise à mettre en question et à changer la situation par le moyen de l'enracinement et de l'engagement dans une phase historique donnée.

» Il est donc clair que la contextualisation est un processus dynamique et non statique. Elle reconnaît la nature continuellement changeante de toutes les situations humaines, et la possibilité du changement, ouvrant ainsi la voie à l'avenir. » (Cité d'après M. SPINDLER : *De l'indigénisation à la contextualisation*, Flambeau, n° 36, 1972, p. 252.)

[1] NOMENYO, *op. cit.*, p. 216.

[2] Cf. *Afrikanische Beiträge zur Christologie*, in : Theol. Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III, 1968, p. 74 s. *Escha ologie und Jenseitsglaube*, in : H. BÜRKLE, *op. cit.*, p. 211 ss.

naissance, les miracles de guérison, l'accueil à Jérusalem, la mort et la résurrection. Jésus est surtout le Christus Victor. Cela s'explique non seulement sur le fond de la peur, de la maladie et de la mort, mais plus encore par la compréhension du temps. L'Afrique, qui ne connaît pas de projections futuristes dépassant une période de deux ans, est livrée aux pouvoirs qui dominent depuis toujours et qui domineront toujours. Jésus, le vainqueur, incarne donc une espérance, un avenir vraiment nouveau. Cela se marque souvent dans une espèce d'« eschatologie réalisée », par exemple dans les mouvements religieux indépendants établissant sur terre la Jérusalem céleste. Par ailleurs, la christologie johannique semble convenir à l'esprit africain. Nous trouvons notre identité en Jésus : le chrétien est, parce que le Christ est en lui ; il existe grâce à l'existence du corps du Christ, concept qui rappelle en quelque sorte le concept hébraïque de la personnalité corporative. L'accent porte moins sur l'identification avec l'homme que sur l'identité que celui-ci trouve en Christ crucifié et glorifié.

La théologie noire. Malgré un certain parallélisme avec les aspirations nationalistes et avec le désir de retrouver la dignité humaine, je ne pense pas que ce soit un motif politique qui ait fait naître la théologie africaine. En revanche, le deuxième exemple d'une théologie contextuelle est lié à la lutte pour la dignité et la libération des Noirs de l'Amérique du Nord. Qu'en est-il de la théologie noire, qui occupe pas mal d'esprits contemporains ? [1] La conférence de Bangkok déclare à ce sujet :

« La théologie noire essaie, à la lumière de la révélation de Dieu en l'homme Jésus-Christ, de donner un sens à l'expérience particulière que les Noirs font de la souffrance et de l'oppression imposées par le racisme effréné des Blancs... Elle affirme que les opprimés sont des personnes, et déclare que Dieu leur offre le salut en Jésus-Christ... »

« La théologie noire... conteste la théologie blanche traditionnelle que ses représentants (scandalisés par la théologie noire) acceptent sans sourciller. Il en est ainsi parce que l'Occident s'est arrogé le droit de fixer les critères de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas dans tous les domaines de l'activité humaine » [2].

Voilà l'essentiel. James Cone, professeur à *Union Theological Seminary* de New York et apôtre de la contextualité noire, définit la tâche de la théologie noire comme un examen des conditions

[1] Voir : *Evangelische Theologie*, 1974, N° 1, avec des contributions de MOLTMANN, CONE, EDWARDS, LINCOLN, LEHMANN, GOLLWITZER, HERZOG : « Warum schwarze Theologie ? »

[2] Section I/7.e (nous avons inverti l'ordre des deux passages), cf. J. ROSSEL : *Le Salut aujourd'hui*, Genève 1973, p. 83 ss.

de vie de l'homme noir à la lumière de la révélation en Jésus-Christ et vice-versa ; il pose qu'en Amérique du XXe siècle le Christ signifie « Black Power » : Dieu choisit ce qui est noir pour que périsse ce qui est blanc [1]. Il radicalise au fond une affirmation de la tradition dialectique, occidentale et moderne, selon laquelle l'Evangile trouve ses interprétations en fonction de l'histoire créant alors une nouvelle histoire. Toute affirmation de l'universalité de Dieu revient à une pure idéologie tant qu'on n'insiste pas sur le fait que Dieu choisit le particulier, Israël en Egypte, le peuple noir opprimé. Parmi les conditions qui imposent à la formulation théologique une certaine structure et une certaine « couleur », on peut signaler les suivantes :

1. L'expérience de l'oppression raciste passée et présente, l'exploitation et l'existence quotidienne dans la souffrance de l'individu et de la communauté noire sont à l'origine de Black Power et de la théologie noire ; elles en constituent aussi le contexte présent. Cette expérience demande une analyse aussi complète que possible. Quelle est alors la relation de la théologie chrétienne avec le combat des peuples opprimés pour un avenir à visage humain ? La question de la liberté dans l'histoire ne peut plus être évitée, d'autant plus que la liberté de Dieu, elle aussi, est historique puisqu'Il est pour nous. La théologie noire conduira donc à la lutte contre la servitude, à la révolution des esclaves, à leur libération.

2. Pour Cone, l'héritage culturel des Noirs américains tel qu'il s'articule dans les Negro Spirituals est primordial. Ces chants ne suggèrent pas une fuite dans l'au-delà, une intériorisation pieuse, mais ils sont au contraire l'expression de la résistance noire et de l'aspiration à la liberté. Elu par Dieu, le Noir peut garder son identité malgré les oppresseurs qui font de lui une quantité négligeable. Il refuse d'accepter la souffrance en tant que volonté de Dieu, souffrance pour laquelle il serait récompensé au ciel, ce ciel étant en tout cas une affaire des Blancs.

3. La théologie noire démasque la théologie blanche comme telle, complice de l'oppression. Non seulement les théologiens contemporains américains ne se préoccupent pas de l'esclavage imposé au peuple noir ; l'homme noir ne figure pas dans la théologie faite par les Blancs ; leur réflexion, en définitive, justifie les désirs et les valeurs blancs, reflète les conditions culturelles du capitalisme. Est-ce parce que Dieu, dans ces conditions, est devenu une idole qu'on doit le déclarer mort ? Dans cette situation, le peuple noir est l'unique clé

[1] Ev. Th., 1974, N° 1, p. 14 ; J. Cone : *Black Theology and Black Power*, 1969 ; *A Black Theology of Liberation*, 1970 ; *Singend mit dem Schwert in der Hand*, Evgl. Kommentare 8, 1971, p. 442 ss. ; *Le contexte social de la théologie : liberté, histoire, espérance*, in : Parole et Société, 1973, 5/6, p. 479-497.

pour la révélation qui, elle, propose une définition de l'être-noir : Dieu, en Jésus-Christ, est le libérateur, il s'identifie avec les opprimés. Aujourd'hui, ce sont les Noirs qui représentent le Christ souffrant et le Dieu juste à l'égard des opprimés. En ce sens, on peut qualifier Dieu lui-même ou le Christ lui-même comme « noir ». Par là, le Dieu de la révélation biblique est défendu contre l'idolâtrie dont les Blancs sont prisonniers. Il est concret.

4. La situation d'une humiliation constante ainsi que le réveil apporté par le mouvement de Black Power exigent une prise de conscience religieuse. « Black is beautiful » entraîne « Christ is black, Baby ». La théologie noire essaie de fonder l'identité humaine du noir en Dieu lui-même, de sorte que la recherche de cette identité (dans le sens paulinien : l'homme nouveau) aboutit à une recherche de Dieu. Dans la mesure où Black Power et la foi chrétienne tombent d'accord sur le point de l'émancipation de l'homme — Freedom Now ! — la théologie noire cesse d'être une théologie culturelle et contextuelle ; elle symbolise toute entreprise théologique véritable et sa portée universelle. Etre noir, c'est un symbole ontologique pour tout homme engagé dans la lutte contre sa dégradation. Dieu lutte avec lui. « Tel est le sens de l'humble naissance de Jésus à Bethléem, de la guérison qu'il apporte aux malades et aux possédés, de sa mort sur la croix. » [1]

James Cone prétend que le contexte fait toute la différence et que, par conséquent, celui qui ne vit pas dans l'oppression constante, ne pourra jamais comprendre la théologie noire. Les critiques éventuelles, les questions possibles, les réactions témoigneront toujours d'une forte incompréhension, de l'hypocrisie, voire du racisme culturel. Il faut d'abord et surtout se repentir, par une transformation radicale et non un réformisme bourgeois (Gollwitzer).

Théologie et Idéologie. « Si, à la suite de l'Evangile, la théologie n'est jamais neutre, cela signifie que *toute* affirmation théologique, comme *toute* réalisation ecclésiale, ont une signification et un impact politiques. C'est un des grands apports de l'œuvre de Barth » ... « La reconnaissance de la signification politique de toute théologie conduit nécessairement à poser la question du *lieu idéologique* ou, si l'on préfère, des *conditions de production* de toute théologie et de la praxis qu'elle exprime ou engendre : la praxis *sociale* et le *statut* même du théologien ne sauraient rester sans conséquence sur sa production théorique. » [2]

[1] *Parole et Société*, 1973, 5/6, p. 493.
[2] G. Casalis : *Théologie pratique et Pratique de la théologie*, in : Le Point théologique, 5. Paris, Beauchesne, 1973, p. 101-102.

La prise au sérieux de l'eschatologie biblique par la théologie de l'Espérance, la renaissance du Christianisme social (Eglise et Société), le débat missiologique sur le « Salut aujourd'hui », le dialogue entre Chrétiens et Marxistes et la théologie noire nous ont en effet rendus attentifs à nouveau aux tissus idéologiques dont nous sommes tributaires lorsque nous ouvrons la bouche pour parler de Dieu. Ayant aussi son « Sitz im Leben », sa fonction sociale, la théologie est très souvent victime de l'idéologie en place, soit qu'elle lui donne inconsciemment ou consciemment une justification religieuse (comme p. ex. en Afrique du Sud), soit qu'elle s'y adapte facilement et sans le vouloir explicitement (p. ex. à la philosophie bourgeoise). C'est dire qu'il faut repenser tout ce problème dans notre contexte culturel du capitalisme tardif, ceci dans le souci de clarifier les fondements mêmes de la science théologique. S'il est correct de dire que les affirmations, méthodes et axiomes théologiques sont conditionnés par le milieu spirituel et matériel lui-même ou par les pouvoirs économico-politiques, la société et ses croyances constituent alors une composante dans la formation de la théorie théologique. La théologie en tant que science influencera, pour sa part, ce milieu, cette société, ces croyances, soit en les stabilisant, soit en les transformant [1]. C'est pourquoi elle devra se laisser interpeller dans deux directions : 1) soit un énoncé : par qui ou par quoi (quel intérêt) est-il conditionné 2) cui bono ? A qui sert-il et à quoi sert-il ? Quelle sera la conséquence historique, pratique que cet énoncé aura ? Ce ne sont pas là des questions étrangères à la théologie ; elles font partie de la méthode critique qu'il convient précisément d'élargir [2]. La théorie doit donc se soumettre à la critique de la praxis sociale, alors que celle-ci doit se soumettre à la critique de la théorie, critique que vise pourtant la théologie. Toute théologie qui fera sienne une théorie de la société, par exemple la privatisation, sans la critiquer, ou qui oubliera l'autocritique, sera jugée idéologique, parce qu'elle soutient et maintient le système en place. Est-ce nécessaire de citer les exemples les plus flagrants : la légitimation de l'empire romain par une christologie politique ; les indulgences et le purgatoire conçus pour pouvoir financer Saint-Pierre à Rome ; le rapport entre Billy Graham, Richard Nixon et le Vietnam ? Cependant, la question prend une dimension un peu plus subtile lorsqu'on analyse la fonction idéologique d'une confession de la foi, comme par exemple Pierre Curie l'a fait pour les protestants

[1] Voir M. MIEGGE : *Idéologie, techniques de gestion et structures du pouvoir*, Christ. social, 1966, 5-8.

[2] Cf. D. SÖLLE : *Politische Theologie*, 1971, qui demande que la démythologisation soit étendue aux mythes de notre société et qu'on fasse le pas de la méthode historico-critique (qui en définitive est déjà tributaire d'une philosophie bourgeoise) à la méthode idéologico-critique.

réformés français à partir de l'hypothèse du transfert idéologique, c'est-à-dire « des conditionnements et interactions socio-culturels d'un système de valeurs et de normes culturelles en relation à un système de croyances qui déterminent les attitudes et les comportements » [1]. Autodéfenses contre des menaces internes et externes, les textes en question semblent être inspirés principalement par le concept de l'unité. Leurs affirmations sur l'Ecriture, le Baptême et la Cène parlent d'autorité, de normativité, de pouvoir de substitution et du contrat d'alliance, plaçant ainsi l'homme devant un choix qui lui mérite ou bien l'intégration (grâce) ou bien l'excommunication (jugement). L'unité institutionnelle est structurée par deux postulats normatifs : le concept d'ordre et celui d'autorité tels qu'ils apparaissent dans les ministères et le gouvernement d'église. Parler enfin de la neutralité de l'argent et des richesses (« en soi »), cela trahit l'idéologie économique libérale et l'idéalisme de la classe bourgeoise. Quand on déclare que Dieu est neutre ou qu'on transfère l'absolu des idéaux politiques sur l'absolu de Dieu, on se rend compte qu'au niveau des attitudes influencées ensuite par une telle foi, on relativise les idéaux humains ou on se retire sur les déterminismes autosuffisants [2]. On pourrait encore citer l'exemple de la sexualité qui doit obéir à des lois soi-disant divines, ou l'exemple d'une doctrine du péché (l'homme est et reste mauvais) qui justifie l'état de police, la méfiance vis-à-vis de tout progrès et aussi la guerre. L'organisation sociale est souvent confondue avec des ordonnances divines. Avec nos amis orthodoxes, on peut se demander si le refrain habituel du « simul justus et peccator » n'aboutit pas à stabiliser le « désordre établi », alors que l'homme pécheur devrait plutôt se mettre en marche pour devenir un homme sans péché. Quoi qu'il en soit, la théologie et son discours ne peuvent pas se croire idéologiquement neutres, pures ou innocents ; il y a toujours des positions personnelles et des conditions culturelles qui y sont impliquées. N'est-il pas vrai que, en théologie aussi, les pensées dominantes sont toujours celles de ceux qui dominent ?

IV

Il me paraît évident que le vieux thème « théologie et culture » se précise en ce sens que le contexte culturel, y compris les aspects socio-politiques, devient primordial soit pour le discours théologique, soit pour la communication de l'Evangile. Ce ne sont plus les confessions qui apportent telle ou telle contribution, mais *les* cultures.

[1] P. Curie : *Fonction idéologique de la confession de foi chez les protestants réformés français entre 1950 et 1968*, in : Parole et Société, 1972/4, p. 317.
[2] *Ibid.*, p. 319 ss.

Une synthèse grandiose des aspirations de notre époque à la manière de Tillich semble cependant exclue [1].

Se basant résolument sur l'incarnation du Christ et se défendant de tout le docétisme de la théologie courante, la Conférence de Bangkok a rappelé :

« Une théologie correcte reflète l'expérience de la communauté chrétienne en un lieu donné à une époque donnée. Elle est donc nécessairement une théologie contextuelle ; elle est une théologie valable et vivante qui refuse de se laisser universaliser à la légère, parce qu'elle parle en vue d'une situation particulière et à partir d'elle » [2].

Tout le problème est là ! Il se complique encore quand on est obligé de constater que se refuser à la systématisation et à l'universalité de la vérité implique également une position dogmatique vis-à-vis de notre réalité humaine [3].

Je ne peux toucher ici qu'un des aspects du problème, celui qui me paraît le plus important. Cela ne me gêne pas du tout de nous voir privés d'un certain impérialisme ; ni que la théologie européenne soit déclarée territoriale. La profonde non-communication qui remplace de plus en plus la gentillesse œcuménique peut être salutaire pour les uns et pour les autres pourvu qu'elle ne dure pas trop longtemps et bien qu'elle soit douloureuse à supporter comme l'a montré un symposion à Genève en mai 1973 sur la théologie noire et latino-américaine [4]. Quand chacun se retire sur son contexte particulier, il devient impossible de se comprendre ou de se faire des alliés, bref : de communiquer. Est-ce donc impossible de parler de Dieu, mais pour une tout autre raison que celle que Barth entrevoyait à l'époque ? Comment pouvons-nous « rester ensemble » dans l'entreprise théologique, dans le témoignage et dans le service ? Manifestement, le danger existe — et il est perçu notamment par les Européens ! — de justifier une interprétation de l'Evangile au nom d'un contexte ou d'une situation, et d'en faire une idéologie. *Le Dieu fonctionnel n'est pas meilleur que le Dieu métaphysique.* A ce sujet, deux choses sont à noter : 1° ne faut-il pas avouer que le contexte ressort de notre sélection et de notre définition ; c'est une abstraction d'une collection complexe de données très diverses [5]. 2° ne faut-il pas sauvegarder un centre qui nous réunit et juge à la fois, une

[1] TILLICH : *Théologie de la Culture*, p. 32 (introduction de Gabus) : La tendance de la théologie tillichienne vise ainsi à tout inclure et embrasser dans une vaste synthèse christocentrique et eschatologique.

[2] Section I/7 e. Voir aussi les remarques de H. Cox sur le Christianisme occidental dépassé (*op. cit.*, p. 220) et sur les théologiens académiques (p. 248).

[3] J. P. GABUS, *op. cit.* (Point théol.), p. 61.

[4] Cf. *Parole et Société*, 1973, 5/6, et *Vie protestante*, 11.5.1973, p. 3.

[5] DYSON, *op. cit.*, p. 6. Le même auteur met en garde contre une théologie caméléon (p. 2), comme le fait, pour d'autres raisons, MOLTMANN (*op. cit.*, p. 3).

instance critique vis-à-vis de nos théologiens si profondément entremêlés dans les tissus culturels au sens large ? Comment ne pas compromettre le caractère contestataire de l'Evangile et du discours théologique à l'égard de toute culture ? [1]

Ne faut-il donc pas quelque chose qui soit supra-contextuel et qui nous permette de progresser dans une marche commune et dans une communication toujours plus grande, même si nos problèmes ne sont pas ceux des Noirs en Amérique et les préoccupations des Coréens étrangères aux nôtres ? On nous dira que c'est là une question inutile parce qu'elle trahit précisément un intérêt blanc, occidental. Encore une fois, on élude une prise de position nette en faveur de ceux qui voudraient enfin se libérer de notre domination culturelle et devenir des hommes adultes. Tout dépendra donc de la réponse, s'il y en a une.

Est-il, par exemple, possible de recourir, avec Tillich, à un élément commun à toutes les réponses culturelles (élément qui repose sur le fait que tous participent à l'existence humaine) et de dire : « Le message chrétien est le message d'une réalité Nouvelle à laquelle nous pouvons participer et qui nous donne le pouvoir d'assumer l'angoisse et le désespoir. C'est ce que nous devons et ce que nous pouvons communiquer. » ? [2] La théologie noire le conteste ! Peut-on, comme le fait Gabus, entrevoir un donné supra-contextuel dans le fait que l'homme est toujours « à la recherche d'un sens, c'est-à-dire d'une cohérence et d'une direction » tout en admettant que cette recherche reste provisoire et fragmentaire à cause du « contexte culturel extrêmement fluide, polyvalent, toujours changeant et relatif » ? [3]

C'est précisément cette abstraction existentielle qui est mise en question par la contextualité. Ce que l'on entend par sens peut varier extrêmement. D'autres possibilités restent ouvertes : est-ce Jésus-Christ qui reste identique à lui-même tout en étant façonné selon les cultures diverses ? C'est là effectivement, la réponse la plus solide (que nous allons reprendre sous une autre forme). Mais la question subsiste : comment en arrive-t-on à une affirmation « dogmatique » de ce type ? Voilà pourquoi certains songent aussi à la Bible, ou à une théologie biblique servant de centre. Se rendent-ils compte du fait que la Bible ne nous est compréhensible que par des interprétations, si bien qu'on pourra toujours camoufler des convictions « indigènes » et contextuelles sous prétexte d'être biblique ?

[1] Cf. J. M. ROBINSON : *Hermeneutische Theologie*, in : Theologie im Umbruch, München, 1968.

[2] TILLICH, *op. cit.* (« La communication du message chrétien »), p. 302, citation, p. 310.

[3] GABUS, *op. cit.*, p. 62 et 63.

Est-ce alors une théologie œcuménique que certains voudraient promouvoir, théologie qui pourtant n'existe qu'en fonction des théologies locales ? Méfions-nous : si la compréhension mutuelle entre continentaux et Anglo-Saxons a toujours été difficile, combien plus difficile sera-t-elle avec une théologie africaine, indienne, chinoise, surtout si on considère le contraste entre théologie écrite et théologie orale (W. Hollenweger). Ou faudrait-il se tourner vers les « Beziehungsmitten » (centres de relation) que propose « Foi et Constitution » pour une herméneutique biblique ? Peut-on considérer les différentes théologies culturelles comme des centres relationnels qui se critiquent et se fécondent mutuellement ? L'interrogation constante que représente l'existence même d'une autre articulation de l'Evangile pourrait nous amener à nous remettre en question nous-mêmes et notre enracinement culturel afin d'opérer un dépassement constant, car la « théologie doit être à la fois traditionnelle et anticipatrice » (H. R. Weber). Cette recherche permettra de maintenir l'unité dans la diversité. Cette approche semble en effet prioritaire, mais elle implique une opération à plusieurs niveaux en même temps. La communication intercontinentale, « partnership » dans le travail théologique, paraît nécessaire ; prise au sérieux, elle apportera certaines modifications dans nos habitudes, dans l'organisation de la recherche et de l'enseignement. Ensuite, la confrontation permanente de nos situations ecclésiastiques et intellectuelles avec la tradition biblique et les fondements de la théologie biblique servira à la critique, à la reformulation et à la révision des postulats contextuels. Enfin, il est évident que le contextuel ne doit pas seulement alimenter la réflexion œcuménique, mais inversement, la « plante œcuménique » (je pense par exemple à l'accord atteint dans le cadre de « Foi et Constitution » sur un certain nombre de points doctrinaux) doit croître dans mon jardin pour qu'il ne dépérisse pas à cause des mauvaises herbes [1].

L'isolement, à mon avis, mène nécessairement au provincialisme intellectuel (Tillich), au racisme culturel et à l'hérésie. Ainsi, on pourrait imaginer que l'Afrique nous apprenne une quantité de choses justement dans le domaine de la communication, dans l'anthropologie (allant au-delà de nos dichotomies fâcheuses) et dans l'ecclésiologie. L'Orient pourrait faire valoir sa tradition méditative et contemplative, son symbolisme et son expérience de la souffrance. L'Occident, en revanche, aurait quelque chose à apporter sur le plan de la méthode (rien ne va de soi !), de la parole et de l'engagement tel qu'il découle de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Curieusement, la contextualité s'inspire d'une visée « universelle », car elle vise,

[1] Suivant le modèle de l'interaction dialectique de Löffler, *op. cit.*, 5-6. Cf. également Dyson, *op. cit.*, 5 s., pour une évaluation plutôt critique de la contextualité.

en chaque lieu, la sauvegarde de l'identité humaine de l'homme quel qu'il soit, et l'action libératrice de l'Evangile par une communication qui puisse vraiment toucher cet homme.

Esquisser de telles perspectives signifie que les diverses conditions culturelles et de vie sont reliées par une structure de communication ; car, comme le dit H. Ott [1], l'éventail de mondes existentiels ne peut être reconnu et accueilli positivement que si l'on admet en même temps la possibilité de communication. Sans qu'on s'enfuie à nouveau dans un principe en dehors de l'histoire — la communication étant éminemment événementielle — cette structure de communication évite néanmoins le relativisme plat. La communication est une structure de la connaissance vraie (Ricœur).

Ces considérations nous renvoient au point de départ auquel il nous faut revenir en guise de conclusion.

V

Le problème de la communication se pose donc sous une nouvelle forme lorsqu'il devient clair qu'on ne peut cloisonner la réflexion théologique et le discours qui en résulte, d'une part, et l'évangélisation, d'autre part. Les deux activités se trouvent devant une tâche commune : la transmission de l'Evangile, et dans une situation commune : un contexte culturel donné. Dans les polarisations qu'on traverse actuellement, cette prise de conscience est fondamentale. Qu'on le veuille ou non, théologie et évangélisation se conditionnent mutuellement ; l'une a besoin de l'autre. La transmission de l'Evangile, qu'elle s'effectue par le discours théologique ou par l'action pratique, renvoie au contexte personnel et objectif, historique et culturel, exigeant un certain langage et des méthodes qui rendront le Christ vivant dans ce contexte. En revanche, chaque contexte exige un réexamen de la signification de l'Evangile, dans la mesure où celui-ci est plus qu'un phénomène juif et un message occidental. S'il possède effectivement cette portée mondiale et universelle — preuve en est le résultat du mouvement missionnaire — cela présuppose alors que *l'Evangile est une communication nous permettant de communiquer et de communier*, humainement, les uns avec les autres.

Incontestablement, le thème de la communication tel qu'il est posé ici touche directement au domaine de la pneumatologie, qui vit actuellement une véritable renaissance. D'emblée, il faut se garder

[1] H. Ott : *Die Antwort des Glaubens*, Stuttgart, 1972, p. 158 s. Ott parle de « Kommunikationsgewissheit » qui serait analogue à la certitude entre un Je et un Tu (dialogique). Un point de vue assez semblable inspire la démarche de W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973. Par ailleurs, la communication est un terme clé dans la philosophie sociale de Habermas, etc.

d'une notion limitée de cette communication, comme s'il s'agissait d'un simple problème linguistique, technique ou individuel ; c'est ainsi que la pneumatologie accède au rang des principes fondamentaux de la théologie chrétienne et de son herméneutique. L'Evangile, même dans ses dimensions les plus globales et dans ses prises les plus directes sur les hommes et leurs comportements, est ce que l'Esprit-Saint, esprit de liberté, communique et nous fait partager avec d'autres. S'exprimer ainsi est quelque peu dangereux. Face à la difficulté de communication à l'échelon privé et mondial, contrastant nettement avec la perfection de moyens prodigieux, on comprend facilement l'objection qui dirait que l'identification de l'Evangile avec la communication, ornée par une belle théorie pneumatologique, ne fait que refléter une récupération idéologique ou une adaptation naïve et inconsciente à un jargon actuel. Y-a-t-il un autre thème ou terme qui ne serait pas sujet à la même objection ? Il importe, en effet, que toute réflexion sur l'Evangile centrée autour de la communication ne tombe pas dans ce piège ; il importe de veiller à ce qu'elle développe un « contre-modèle pour la guérison de la société de communication » (J.-M. Chappuis). Contre la manipulation et la défense d'intérêts, son souci et son projet sera le salut : la communion libre dans la communication authentique. Or l'Evangile consiste précisément dans la nouvelle contestataire qu'il n'y aura de salut que par la communication anticipée et fondée en Jésus-Christ. *La communication est évangile,* parce que l'Evangile nous l'offre comme don, tâche et espérance.

La communication comme don : tous les efforts dans le domaine de la communication seraient au fond vains, si Dieu ne leur avait pas donné un fondement et par conséquent un sens très profond. Il se communique lui-même dans l'événement, la personne et la parole de Jésus-Christ. Ainsi s'établit une communication, un contact historique avec l'humanité [1] que personne ne pourra rompre et qui sera réel toujours et partout par l'Esprit-Saint, présence du Christ. Dès lors, il est souhaitable que l'Evangile de la communication soit répandu partout, qu'il soit communiqué et pris pour ce qu'il est : le moyen efficace aidant les hommes à vivre ensemble et à communiquer les uns avec les autres. Le deuxième aspect de cette « communication gratuite » est que ce n'est pas nous qui devons imaginer toutes sortes de ruses pour en arriver là. Si Jésus-Christ se communique aux hommes de tous les coins de la terre et de tous les temps par son esprit créateur qui est l'Esprit de Dieu, les hommes se rassembleront là où cet Esprit est présent, pour en découvrir les signes, pour l'écouter, l'étudier dans la Parole et agir en conséquence.

[1] OTT, *op. cit.*, p. 58.

Malgré leurs conditionnements culturels très divers, ils ne pourront alors que s'unir dans un projet commun et une marche commune, non sans conflits et scissions, mais dans la certitude de la « rémission des péchés », ce qui leur permettra de rester ensemble et de rétablir la communication malgré les visages nécessairement variés de leurs projets.

La communication comme tâche : Certes, la *marche* à laquelle nous invite l'Esprit du Seigneur n'est pas gratuite. Elle implique une analyse très poussée du chemin à prendre, des alternatives, du monde, des moyens à disposition. Cependant, la difficulté majeure ne réside probablement pas dans cette analyse, qu'il convient d'entreprendre en collaboration avec d'autres, et avec d'autres sciences. La tâche que le don de la communication implique est de le faire valoir dans des situations où l'esprit de communauté semble totalement absent. On ne peut pas se contenter des lieux où l'Esprit semble à l'œuvre et la communication en marche. De plus, tous ceux qui pensent qu'on ne peut plus aujourd'hui camoufler l'incompréhension des uns à l'égard des autres, la non-communication politique, théologique, humaine, par une idéologie qui serait l'Evangile, ont raison. Tout en acceptant que nous devons passer par la crise et que beaucoup de moyens de communication modernes (animation, dynamique de groupe) révèlent en premier lieu nos barrières, nos divisions et nos différences afin d'éviter toute réconciliation à bon marché, la tâche demeure néanmoins de surmonter tout cela et à tous les niveaux. En ce sens, l'Evangile de la communication, qui veut être connu et vécu malgré l'incontestable perplexité qui est la nôtre face à cette tâche, est d'ordre politique, car il dépasse le cadre culturel et s'inscrit dans le cadre global.

La communication comme espérance : Le projet évangélique de la communication consiste donc en une recherche, toujours nouvelle, de la communion des hommes. C'est dire qu'il relève du domaine du nouveau, de l'avenir ouvert ; c'est un projet eschatologique dans le temps. Ceci peut nous aider à lutter contre la résignation qui nous menace inévitablement quand nous nous lançons dans une discussion exclusivement technique. Les plans n'aboutissent souvent pas, la marche ne continue pas. Cette communication ne serait-elle, encore une fois, qu'un de ces combats inutiles, coûteux, douloureux, augmentant en fin de compte la profonde méfiance parmi les hommes ? Ne risque-t-on pas de tomber dans le piège de la propagande, de la manipulation quand la critique de l'idéologie de la communication au nom de l'Evangile de la communication est absente ? Oui, si le projet ne fait pas partie de l'aventure que Dieu veut mener à chef. C'est cela le contre-modèle. Si la tâche reste le dernier mot, le combat

sera sans joie et sans attente. Mais si on essaie de s'en acquitter non seulement parce que la communication est établie une fois pour toutes mais encore *parce que nous allons vers cette communication parfaite entre les peuples* et entre le *ciel et la terre, parce que le projet humain de la communication est fort d'une promesse* et pourra se réaliser toujours à nouveau dans une espérance qui ne se résigne pas. Alors la communication se présentera vraiment comme dessein de Dieu réalisé pour nous, avec nous *et contre nous*. Elle est Evangile parce qu'elle est porteuse de salut. Car la communication véritable parmi les hommes exclura la guerre, les injustices, les aliénations, les jalousies qui portent atteinte à la communication entre Dieu et les hommes. *Dans l'Esprit-Saint et son opération*, ces deux modes de communications, que l'on a tellement tendance à séparer, se trouvent réunis.

Comment parler, en tant qu'hommes, de Dieu ? La question de Barth nous a accompagnés tout au long de l'exposé, car elle nous est posée avec plus d'acuité encore par l'expérience de la contextualité et par les conditions culturelles de la théologie. Les remarques que nous venons de faire ont essayé d'indiquer la solution d'une démarche missionnaire et pneumatologique. La communication qu'est l'Evangile ne peut rester non communiquée. L'Esprit de Dieu permet de faire ce pas et de rendre la communication pertinente dans une culture donnée sans que celle-ci devienne elle-même Esprit de Dieu. C'est lui qui exige et permet le discours responsable en vue de la transmission de l'Evangile, transmission qu'il suscite. Jésus-Christ, se communiquant lui-même de cette manière, signifie dialectiquement la crise *et* la dignité de l'homme et de sa culture.

KLAUSPETER BLASER.