

Discerner au sein de la culture¹

Les peuples heureux n'ont pas d'histoire – seule se raconte bien l'adversité, avec les combats menés contre elle ; de même constater son accord avec l'orateur, quand on est appelé à lui répondre, n'éveille que peu d'intérêt. À quoi bon redire ce qu'il a mieux dit ?

C'est dire mon embarras. Je suis si proche du professeur Carson, j'adhère si étroitement à ses thèses, que je pourrais me contenter, pour lui répondre, d'un *Amen* reconnaissant. Il ne serait guère profitable que je détaille l'accord foncier où je me trouve.

Je propose donc d'écourter la première partie, celle des réactions directes aux exposés entendus, pour n'y faire état que de menues différences, pour y faire valoir quelques nuances que j'espère suggestives. Dans une seconde partie, j'offrirai une poignée de remarques sur le thème même du colloque et sur le livre qui a servi de référence, *Christ and Culture* de H. Richard Niebuhr ; il ne s'agira pas, bien sûr, dans les limites de cette intervention, de traiter le sujet, mais de poser des questions et d'aiguillonner la pensée.

1. Sur trois expressions du professeur Carson

La séparation des pouvoirs. Notre conférencier a brillamment souligné le contraste entre le régime théocratique de l'Ancien Testament et les conceptions qui paraissent aller de soi aujourd'hui, en particulier celles de la « laïcité à la française » ; les institutions données par Dieu à Israël ignorent tout de la séparation

¹ Le texte qui suit reste assez proche de la prestation orale (dont la forme était improvisée) donnée lors du colloque « *L'Évangile au risque de la culture* » ; les quelques notes apportent une information complémentaire.

entre le politique et le religieux, entre l'« Église » et l'État. Je souscris pleinement à ce résumé. Il a même ajouté que la « séparation des pouvoirs » y était inconnue.

C'est sur ce dernier point que je risque une nuance. Depuis longtemps, je suis frappé par l'interdiction rigoureuse, en Israël, du cumul des deux offices royal et sacerdotal. À ma connaissance, une telle séparation des pouvoirs est unique dans le Moyen-Orient ancien ; les rois des peuples alentour s'attribuaient volontiers les plus hautes fonctions du culte, et l'on imagine l'avantage qu'ils pouvaient tirer d'une position suprême dans la hiérarchie sacerdotale². Malgré l'onction sacrée du roi, lieutenant de YHWH, il ne lui était pas permis de présenter le sang expiatoire et de faire brûler le parfum : pour avoir transgressé cette limite le roi (pieux !) Ozias a subi une punition immédiate, il a contracté une « lèpre », ou dermatose, incapacitante (2 Ch 26.16-21, explicitant 2 R 15.5). L'anomalie a pu être perçue comme une marque du « pas encore » de l'ancienne alliance, et la promesse de l'accomplissement messianique comprenait la fin de la division, l'avènement d'un Roi-Prêtre, selon l'ordre de Melkisédék (Ps 110.1-4)³. À son époque, cependant, elle bloquait les ambitions hégémoniques du pouvoir politique (même les rois les plus impies n'ont pas osé se diviniser) ; elle marquait la distinction des affaires d'ici-bas et

² Pour une synthèse sur la situation du sacerdoce dans le Proche-Orient de l'époque, cf. J. Auneau, « Sacerdoce », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, X [fasc. 58, 1984], cols. 1171-1197. Si beaucoup de communautés séparent « l'office royal religieux de l'exercice même de la royauté », le chef, en général, « détient des prérogatives sacerdotales » même (1172). En Égypte, le « principe général est celui de la délégation royale » pour la prêtrise (1181). Le culte de Rê est culte royal, et le roi nomme le grand-prêtre, de préférence dans sa famille (1177). L'histoire des rapports entre le roi et le grand-prêtre d'Amon a connu plusieurs étapes, avec une période de « princes pontifes » et toujours des liens serrés (1180). En Mésopotamie, le titre ancien *En* a été interprété à la fois des deux offices (1183, et 1184 sur le titre *šangu*). Chez les Hittites, le roi est le *summus pontifex* (1189). À Ougarit, « le roi intervient dans le culte comme agent principal » (1192). Trois inscriptions phéniciennes « associent le titre de prêtre à la fonction royale » (1194). Le *mukarrib* des royaumes d'Arabie du Sud étaient peut-être, aux origines, princes et prêtres (1197) ...

³ Melkisédék est le seul, dans tout l'Ancien Testament, qui ait cumulé les deux offices de roi et de prêtre avec l'approbation divine, d'où sa mention dans le Ps 110. Il a pu le faire parce qu'il a vécu avant le don de la Loi et l'alliance nationale ; Hé 7 suggère que son sacerdoce a revêtu un caractère spirituel, tandis que sa royauté a dû être du genre terrestre ordinaire – Jésus-Christ unissant, lui, la royauté qui n'est pas de ce monde au sacerdoce préfiguré par Melkisédék. Entre les deux, pas de roi-prêtre. Moïse même, lévite pourtant, et qui ne porte pas le titre de roi, laisse à son frère Aaron le souverain sacerdoce. La participation de David à la fête de la translation de l'arche (2 S 6.12ss) est loin d'équivaloir à un rôle sacerdotal, bien que l'éphod *bad* (pagne ?) qu'il a seul gardé pour danser soit le vêtement ordinaire du prêtre (1 S 2.18 ; en 1 Ch 15.27 s'ajoute un manteau de la sorte que portaient les lévites, voir la note sagement rédigée de la Bible d'étude du Semeur, p. 576). Ses fils étaient *kōhānīm* (2 S 8.18) au sens de « hauts-fonctionnaires » (*kōhēn* signifiant sans doute « qui remplit un office ») comme l'a bien compris la version grecque (*aularchai*) et déjà le parallèle de 1 Ch 18.17 (« les premiers au côté du roi »). L'oracle du Ps 110 est relayé par Za 6.13, qui dit, littéralement, du Germe (titre du messie davidique) : *et il sera prêtre sur son trône* ; le contexte (couronnement du grand-prêtre pour préfigurer le roi à venir...) et la théologie de Zacharie établissent que c'est bien le sens. Malheureusement, la LXX ne suit pas ici le texte massorétique et rend : *il gouvernera sur son trône, et un prêtre sera à sa droite* ; c'est pourquoi, peut-on penser, l'auteur aux Hébreux qui utilise la LXX n'a pas invoqué cette prophétie.

de la relation « verticale » ; elle annonçait la démarcation entre « ce qui est à César » et « ce qui est à Dieu ». On peut y voir en germe ce qu'un chrétien peut retenir du principe de laïcité.

L'influence du libéralisme. Le professeur Carson a posé le diagnostic d'un déclin du « libéralisme » (théologique, religieux). Cette édulcoration du christianisme authentique, accommodé à ce que Ricœur a désigné comme le « croyable disponible » en notre temps, serait en perte de vitesse. Les Églises libérales perdent leurs fidèles ; elles n'exerceraient plus guère d'influence sur la société.

Est-ce affaire d'observatoire ou de tempérament ? Je serais un peu moins optimiste que notre orateur. Dans notre vieille Europe, en tout cas, le libéralisme, sous des formes diverses (il sait s'inventer de nouveaux avatars), exerce encore une influence considérable. Le déclin numérique n'est pas niable, mais il n'est pas uniforme et il a ralenti (soyons réalistes : *il y a* des paroisses libérales florissantes). Surtout, il n'empêche pas la persistance d'un pouvoir social non-négligeable. À qui s'adresse-t-on pour rédiger des manuels sur les religions pour les écoles publiques ? Quelles sont les autorités « morales » que les gouvernants consultent en matière d'éthique ? En Europe, l'enseignement dans la plupart des facultés de théologie reste dominé par le libéralisme (ou le modernisme), et le peuple des grandes Églises, Église catholique romaine comprise, n'en est pas indemne.

Inquiétude complémentaire : en certains endroits, une frange, et peut-être une aile, du mouvement évangélique fait des concessions significatives, et qui pourraient se révéler désastreuses, à la théologie libérale. Elles affectent des vérités capitales, comme l'autorité des Écritures et le sens de la mort du Christ. Nous n'en avons pas fini avec le bon combat...

Sub specie aeternitatis. J'ai tant aimé une troisième formule que je ne résiste pas au plaisir de la souligner : « le ciel à atteindre et le jugement à craindre » a dit le professeur Carson. Il nous a rappelés par là à la primauté des choses dernières : au bout du compte, ce qui compte. C'est une des faiblesses principales de la chrétienté présente, et du mouvement évangélique lui-même, que la perte du sens de l'éternel. Nous subissons la contagion de l'immanentisme qui nous baigne, nous avons peur du sarcasme nietzschéen lancé aux « hallucinés de l'arrière-monde » (*Hinterweltler*), nous ne voulons pas passer pour des trafiquants d'opium du peuple, et nous réduisons insensiblement le message aux perspectives du temps. Ce rappel nous est salutaire : ce que nous lisons dans le Nouveau Testament perd sa

signification si l'horizon se restreint à la durée de ce pèlerinage terrestre, car ce n'est qu'un pèlerinage, et tellement bref ! L'éternité pèse plus lourd.

Je pourrais reprendre et mettre en valeur d'autres affirmations du professeur Carson, mais, ainsi que je l'ai annoncé, il me semble plus opportun d'élargir. Stimulé par sa contribution et tout le colloque, j'ose quelques remarques sur la culture, ou les cultures, et les « modèles » du rapport à l'Évangile.

2. Sur quelques questions concernant la culture

Une composition hétérogène. Notre colloque a fait « comme si » : comme si le sens (ou le référent) du mot « culture » ne posait aucun problème. Il ne s'est pas soucié de définir au préalable, ce qui était peut-être sage : souvent les contours de l'objet se précisent dans la discussion. Il a donné l'impression, qui se dégage aussi du parler ordinaire, que le sens était simple et univoque, chaque culture constituant un tout bien repérable et homogène, quand ce n'est pas une essence idéale, brillant de son identité pure au ciel platonicien.

Je suis venu à penser qu'une telle représentation a quelque chose de trompeur. Existe-t-il une seule culture qui fasse un tout homogène ? Qui ne soit pas plutôt le conglomérat plus ou moins instable d'éléments très divers par le caractère et le statut ? H. Richard Niebuhr lui-même en donne une idée dans la définition qu'il pose (inspirée de B. Malinowski) :

La culture est « l'environnement artificiel et secondaire » que l'homme surimpose à l'environnement naturel. Elle comprend le langage, les habitudes, les idées, les croyances, les coutumes, l'organisation sociale, les objets [*artifacts*] hérités, les procédures techniques, et les valeurs⁴.

Il est probable que les éléments d'un tel bric-à-brac réagissent à quelque degré les uns sur les autres, et que leur assemblage possède un degré minimal de systématisme, mais le fait premier demeure l'hétérogénéité. Entre la croyance aux esprits, les techniques de tissage et la délimitation du décent et de l'indécent, tous traits d'une culture donnée, on peut toujours, si on le veut à toute force, trouver des liens de correspondance et d'implication, mais on ne convaincra que les convaincus. Il est plus sobre de reconnaître l'autonomie relative de chacun des composants, qui aura son propre rapport à l'Évangile.

La remarque s'aiguise quand on note, au-delà de la diversité, les antagonismes. Georges Devereux, qui fut une autorité en ethnologie et ethnopsychiatrie,

⁴ *Christ and Culture*, Harper Torchbooks, New-York/Evanston/London, Harper & Row, 1956, p. 32.

les a mis en lumière. Ce Hongrois d'origine qui, après des années de recherches sur le terrain, a enseigné aux États-Unis et à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, relève que « toute société ... comporte un certain nombre de croyances, dogmes et tendances qui contredisent, nient et sapent non seulement les opérations et structures essentielles du groupe mais parfois jusqu'à son existence même »⁵. Il découvre le « revers de la médaille *invariablement présent* » et formule ce qu'il appelle une « loi de Newton psychologique », qui pourrait s'énoncer comme suit : « Pour chaque action (manifeste) il y a une réaction égale et opposée (généralement latente) »⁶. Si bien que « le vrai modèle complet d'une culture est le produit d'une interaction fonctionnelle entre les modèles (ayant une masse) officiellement affirmés et ceux officiellement niés »⁷. Si chaque culture réalise un compromis entre les forces qui la travaillent, et celles-ci sont exposées aux influences étrangères, on comprend mieux que la culture évolue et s'adapte sans cesse.

À la lumière de telles analyses, quelle pertinence peut-il rester aux modèles de Niebuhr ? Que peut signifier : « le Christ contre LA culture » ? S'oppose-t-il à la croyance aux esprits, aux techniques de tissage ou aux canons de la décence ? Les modèles ne peuvent pas traiter une réalité trop complexe pour eux. De tels outils sont par trop rudimentaires pour aider la pensée !

Langue ou parole ? Une dualité fondamentale me paraît traverser le champ des éléments culturels : entre ceux qui relèvent du jugement de vérité (est-ce vrai ou faux ?) ou de la qualification éthique (est-ce moralement bon ou mauvais ?), d'une part, et ceux qui n'en relèvent pas, semble-t-il (neutres à cet égard). La croyance à tel esprit est vraie ou fautive ; l'holocauste rituel du premier-né du roi ammonite (ou de la veuve indienne) est bon ou mauvais. Hocher la tête latéralement au lieu de le faire de haut en bas pour dire oui ne semble ni vrai ni faux, ni bon ni mauvais ; de même, choisir le blanc plutôt que le noir comme couleur du deuil, ou manger avec une fourchette plutôt qu'avec des baguettes. Les deux catégories se distinguent nettement, et l'on pressent que la question du rapport à l'Évangile va se présenter tout différemment pour l'une et pour l'autre.

Cette dualité, cependant, ne fait pas une division tranchée. Il faut plutôt la comprendre comme une bipolarité. De nombreux éléments qui peuvent paraître

⁵. *Essais d'ethmopsychiatrie générale*, trad. Tina Jolas et Henri Gobard, coll. Tel, Paris, Gallimard, 1987³, p. 34.

⁶. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, trad. H. Sinaleur, Paris, Flammarion, 1980, p. 291s., cf. p. 311.

⁷. *Ibid.*, p. 296, en italiques.

tre neutres ont des attaches plus ou moins directes, plus ou moins cachées ; les premiers qui ont employé la fourchette, au lieu de mettre la main au plat, ont encouru le blâme *moral* de s'isoler de la communauté ! Une coutume comme le respect des anciens peut relever à la fois d'une technique (moralement neutre) de l'organisation sociale, d'une valeur morale qu'approuveront les chrétiens, et de croyances animistes qui les gêneront ! Le discernement n'est pas du luxe ! Il faut tenir compte de la portée *symbolique* de choses indifférentes en elles-mêmes (c'est une réalité vécue), et, en même temps, être capable de *décoller* le symbole de ce qu'il symbolise...

Dans un domaine que tous reconnaîtront au cœur de la culture, comme il est déterminant de l'humain, le *langage* (auquel le colloque a déjà réfléchi en méditant le récit de Babel), la dualité se montre particulièrement nette. Établie par Ferdinand de Saussure, considérée comme fondatrice de la linguistique moderne, c'est la dualité de la *langue* et de la *parole*⁸. La langue, c'est l'ensemble des ressources ou moyens dont le sujet dispose pour parler ; la langue n'est ni vraie ni fausse, elle est seulement plus ou moins souple, précise, commode, voire harmonieuse. La parole, c'est la mise en œuvre de ces moyens pour dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un : la parole est vraie ou fausse (ou, au moins, comme dans l'exclamation, présuppose une assertion vraie ou fausse), la parole est digne ou non d'approbation morale⁹. Chaque culture se caractérise par une langue, ou une famille de langues. Chaque culture est aussi un trésor de paroles, de proverbes, de mythes, de lois, de discours ordinaires ou extraordinaires (qui ont marqué l'histoire), de slogans et de chansons enfantines... Quand on s'interroge à propos de la culture, il ne faut pas confondre le pôle « langue » et le pôle « parole ».

L'inadéquation des modèles niebuhriens éclate à nouveau. Comment le Christ serait-il pour ou contre la langue ? L'inspiration divine s'est saisie de l'instrument linguistique des pécheurs ; Dieu pour donner à la Parole son

⁸ La même dualité, pour l'essentiel, devient celle du *code* et du *message* pour L. Hjelmslev, celle de la *compétence* et de la *performance* (au sens anglais, mise en œuvre, exécution, effectuation) pour N. Chomsky. L'analyse de la parole comme *speech-act* (J. L. Austin, J. R. Searle, F. Récanati) s'est montrée particulièrement fructueuse.

⁹ Je me concentre sur l'essentiel, sans développer les nuances sur le rapport de la langue et de la parole. En privilégiant le caractère instrumental de la langue, je ne nie pas qu'elle soit un instrument unique, qu'elle soit aussi le « médium » de la communication, qu'elle englobe et baigne le sujet (insistances de H.-G. Gadamer). La langue n'est atteinte que par abstraction : prélevée sur la multitude des paroles remémorées (ainsi confectionne-t-on les dictionnaires et les grammaires, pour évoquer deux des dimensions de la langue). J'opte pour la thèse qui donne, en dernière analyse, la priorité à la parole, qui se forge l'instrument de son expression ; c'est pourquoi, bien qu'on puisse dire dans la *même* langue une chose et son contraire, on repère des affinités entre telles paroles et tels éléments de langue (surtout si l'on considère les moyens les plus raffinés de la langue, comme les genres littéraires, les métaphores insistantes, ou encore le ton, le style).

expression canonique s'est servi de l'hébreu, de l'araméen en quelques passages, et de la langue grecque commune (*koïnè*), de ce grec *pidgin* qu'il nous faut apprendre pour lire le Nouveau Testament. En revanche, sa Parole, parole de vérité, diffère à coup sûr des discours qui dominent dans les cultures humaines ; foncièrement elle dénonce leurs mensonges – que Dieu soit reconnu pour vrai et tout homme menteur (Rm 3.4) ! – mais sans opposition simpliste, outrancièrement symétrique, à cause de la grâce commune¹⁰.

L'estimation du mal. La véritable variable dont les valeurs font les différences entre les « modèles » de H. Richard Niebuhr, c'est l'estimation de la gravité du mal – auquel le Christ, ou l'Évangile, apporte la riposte divine. Selon que les théologies apprécient la nocivité du péché et son emprise sur l'humanité naturelle, elles se logent dans les cases aménagées par Niebuhr : le Christ contre la culture (trop gravement corrompue), le Christ de la culture (le péché n'a pas tout gâté), etc. On se rappelle le reproche classique des protestants à l'égard des catholiques, experts de l'alliance avec les cultures : les catholiques sous-estiment les effets de la chute.

Le plus intéressant ne concerne pas l'estimation quantitative, mais qualitative du péché, c'est-à-dire la notion qu'on en a, l'interprétation qu'on en donne. Ainsi se différencient les trois modèles qui combinent accord et désaccord selon Niebuhr, synthétique, paradoxal et conversionniste¹¹. Sans ratifier forcément son classement des penseurs, je suggère, comme il l'a perçu, qu'un certain radicalisme dans la condamnation du monde peut tant rapprocher le mal et la finitude (le statut de créature) que la bonté de la création comme telle est atteinte¹², et le péché, devenu fatal, s'excuse. Le (relativement) jeune Karl Barth illustre la tendance¹³, et il a cherché à s'en défaire par la suite : avouant, pour lui opposer sa position ultérieure, que dans les années 1920, il considérait « la

¹⁰. À cause de la grâce commune, les paroles humaines ne sont pas uniformément et *purement* des mensonges ! Il faudrait tenir compte aussi de la subtilité du mensonge et de son caractère parasitaire, donc secondaire : il présuppose la vérité qu'il altère.

¹¹. *Christ and Culture*, p. 40-45, et les chapitres 4, 5 et 6.

¹². *Ibid.*, p. 188 : « Le dualisme ... a tendance, semble-t-il, à relier la temporalité ou la finitude au péché à tel point que la création et la chute deviennent très proches, et il ne rend plus ainsi pleine justice à l'œuvre créatrice de Dieu ».

¹³. Ce que lui reprochait H. Urs von Balthasar. Dans le recueil *Parole de Dieu et parole humaine*, trad. Pierre Maury & Auguste Lavanchy, Paris, Je Sers, 1933, p. 199, il parle dans le même souffle, comme implications de l'humanité de l'homme, de « ses limites, sa nature finie de créature, sa séparation d'avec Dieu » ; p. 60, de la vivification de notre vie comme consistant « en fin de compte dans l'abolition de cet état de créature qui est notre condition ici-bas » (cf. p. 86 pour une expression de même portée). H. R. Niebuhr, dans la citation de la note précédente (dans la clause que j'ai omise), attribue la tendance à Paul et à Luther. Pour Paul il invoque la notion de « chair » (p. 188s., 193 n.2), mécomprise à mon sens. Pour Luther, la situation est plus complexe mais l'interprétation est au moins discutable.

rédemption comme l'abolition de la créaturalité de la créature »¹⁴. Un tel glissement du mal vers la métaphysique induit une proclamation paresseusement paradoxale, voire dialectique (le paradoxe, comme forme ultime, fait de l'effet, il donne l'illusion de la profondeur, mais c'est une facilité). Une saine théologie respecte la succession de la création et du péché survenu, dont les effets se surimpriment, et endommagent la création sans l'abolir. Elle distingue ainsi le métaphysique et le relationnel-moral (ces concepts-limites indispensables, comme les appelait C. Van Til).

La pluralité culturelle et le relativisme. Notre colloque a gardé ses distances, j'imagine pour ne pas s'y brûler trop tôt les doigts, de la question la plus brûlante en ce début de XXI^e siècle : celle du relativisme culturaliste auquel nous tente la pluralité des cultures. La pluralité enfante le relativisme quand deux conditions sont remplies : quand chaque culture est traitée comme une réalité en soi, ultime référence, médiatrice exclusive de toute autre réalité (*culturalisme*, nous ne percevons rien que par notre culture) ; quand la pluralité des cultures revêt un caractère ultime, qui les rend incommensurables (*pluralisme*). Il n'est plus, dès lors, possible de juger de l'extérieur les diverses cultures ; il n'existe aucun critère qui surplombe et permette de comparer, de mettre des notes différentes (l'horreur pour tant de nos modernes-post !). Tout jugement est relatif à une culture donnée. Si l'on baptise « culture » les manières de faire des « jeunes » des banlieues dites sensibles, rien ne permet de placer leurs *tags*, expression de leur culture, au-dessous de la Joconde.

À l'évidence, ce choix culturel s'oppose le plus violemment aux perspectives bibliques. Ce n'est pas le moment de nous lancer dans un débat qui requerrait tout un colloque ! Je signale seulement que nous ne sommes pas sans avoir des alliés de poids. Les sciences humaines, après une domination (idéologique) du culturalisme de 1960 à 1990 environ, ont pris un heureux virage. André Glucksmann se moque joyeusement de ces « penseurs » qui prétendent qu'« il n'y a ni vrai, ni faux, ni bien, ni mal, tout est égal »¹⁵. Jürgen Habermas, dont la solution est loin de nous satisfaire, a cette lucidité : il voit que la « prétention

¹⁴. Dans son essai *l'Humanité de Dieu* (1956), que je cite d'après la version américaine, *The Humanity of God*, trad. John Newton Thomas, Richmond, John Knox, 1969, p. 43. Savoir si Barth s'est *réellement* libéré de sa première problématique est un autre débat.

¹⁵. « Ne paraissent-ils pas atteints de ventriloquie ces maîtres qui déclarent qu'en vérité il n'y a pas de vérité ? Ne logent-ils pas, à l'instar du bizarre Eurycle dont plaisante Platon, une voix qui les gourmande au fond d'eux-mêmes et les contredit à tout instant ? », *Descartes, c'est la France*, Livre de Poche 6630, Paris, Flammarion, 1987, p. 198.

à la vérité ... se trouve impliquée dans le discours de tous les jours. ... le moindre des jugements que nous portons quotidiennement est impossible sans la référence au moins implicite aux normes universelles du vrai »¹⁶. Ne nous laissons pas intimider par l'assurance des négateurs.

Culture évangélique ? Une dernière question, pour conclure sans fermer, peut être posée : puisque on pluralise la culture, et qu'on va jusqu'à parler de « culture d'entreprise », que dire d'une culture (en tout cas sous-culture) des chrétiens évangéliques français ? Les héritiers de cet assemblage plus ou moins disparate qui est la culture française adoptent-ils une culture particulière quand ils sont ou deviennent chrétiens évangéliques ?

Il y a la question du fait : est-ce le cas ? Il y a la question du droit : faut-il applaudir ou déplorer ? Le fait me paraît patent, comme chaque fois qu'une communauté, soudée par des croyances originales et fortes, dont les membres s'engagent profondément, vit une vie propre. Mais faut-il s'en alarmer, comme de l'indice d'un repli dans le ghetto, d'un retrait hors du monde et d'une démission à l'égard du mandat missionnaire ? Faut-il y voir une juste incarnation de la vie du royaume déjà présente par l'Esprit ? Il est intéressant que Karl Barth lui-même ait pris la défense d'« un peu de patois de Canaan », en notant que, d'après son expérience, il gêne rarement les visiteurs du dehors¹⁷. Tout est sans doute dans le dosage, la juste mesure.

Le « modèle » qui semble correspondre serait celui d'un dynamisme renouvelé : la communauté chrétienne, à l'identité évangélique nette, vivant de sa vie propre, élaborant sans honte sa culture particulière, mais en participation missionnaire à la vie du monde : associant avec *discernement* le combat contre les Puissances de mensonge et la gratitude pour les dons du Créateur.

Henri BLOCHER

¹⁶ Résumé de la pensée d'Habermas par Jean-Louis Dumas, *Histoire de la pensée. III : Temps modernes*, [Paris], Tallandier, 1990, p. 497.

¹⁷ *The Humanity of God*, p. 59.