

Toucher les êtres humains en profondeur (première partie)

Hannes Wiher

Résumé : *La transformation des êtres humains au plus profond de leur être et la formation d'une nouvelle identité en Christ sont le but de chaque ouvrier dans le règne de Dieu. Cet article montre, au-delà du fait fondamental que le Saint-Esprit transforme les profondeurs de l'homme, que ce changement se produit par une approche interdisciplinaire, par le biais de la notion de vision du monde. Savoir analyser et transformer cette vision du monde peut conduire à des vies et des sociétés transformées. L'article présente les outils nécessaires.*

Abstract : *Transforming human beings from the inside and forming a new identity in Christ are the goals of every minister in God's kingdom. This article shows, beyond the fundamental fact that the Holy Spirit is transforming man's inner being, that this transformation of man happens by an interdisciplinary approach through the notion of world view. Knowing how to analyse and transform that world view can bring changed lives and society. This article presents the necessary tools for this to be done.*

La transformation des humains au plus profond de leur être et la formation d'une nouvelle identité en Christ sont le but de chaque ouvrier dans le royaume de Dieu. Mais comment y arriver ? C'est le Saint-Esprit qui transforme les profondeurs de l'homme et donne une nouvelle identité, un fait dont témoignent le livre des Actes des apôtres et les réveils dans l'histoire de l'Église. C'est pendant les réveils que la priorité de Dieu (ramener les hommes à Lui) devient la priorité des hommes. Les grands mouvements missionnaires ont débuté pendant les réveils : le réveil morave au XVII^e siècle, les grands réveils anglo-saxons des XVIII^e et

XIX^e siècles et le réveil coréen au XX^e siècle. Les réunions de prière matinales et les études bibliques systématiques ont entretenu le réveil coréen pendant près de cent ans jusqu'à ce qu'il soit arrêté par le matérialisme naissant de la société coréenne devenue prospère¹.

Mais en dehors des zones de réveil, il est fréquent de trouver des chrétiens dont le comportement de tous les jours ne se démarque en rien de celui du reste de la population. Même dans les zones de réveil tout n'est pas réglé. Je me souviens du directeur d'Audio Vie en Corée² qui se levait chaque matin à cinq heures pour aller à la réunion de prière et d'étude biblique et qui gagnait sa vie en vendant des bagues porte-bonheur importées d'Espagne ! Ces dernières années ce phénomène global de « nominalisme » chrétien a attiré l'attention des missiologues³. Si on veut comprendre le « nominalisme », c'est-à-dire le comportement formaliste de personnes auparavant passées par une forme de conversion, il faut d'abord comprendre les structures profondes de la personne et de la culture.

Le but de cet article est donc d'analyser les phénomènes impliqués dans la transformation profonde des personnes et dans la formation d'une nouvelle identité. On fera cette analyse dans une perspective interdisciplinaire. Dans une approche interdisciplinaire, il est important de réaliser que les sciences proposent deux approches divergentes : la théologie, la philosophie et les sciences historiques différencient et nuancent leurs conclusions, tandis que les sciences naturelles et humaines cherchent à simplifier la réalité par des conceptualisations appelées « modèles ». Celles-ci ont souvent accusé celles-là d'être simplistes et essentialistes. Ces modèles, qui sont des types idéaux wébériens, servent à simplifier la réalité afin de comprendre sa complexité, à faire la lumière sur certains de ses aspects et à donner une orientation pour notre action. Il faut plusieurs modèles pour décrire la réalité tout comme il faut plusieurs cartes pour décrire une ville ou un pays et plusieurs plans pour décrire un bâtiment. En rapport avec notre sujet, les modèles peuvent

1. Il a commencé en 1905 à Pyongyang dans l'actuelle Corée du Nord et a duré jusqu'en 1995-2005. Cf. Bong Rin RO & Marlin L. NELSON, dir., *Korean Church Growth Explosion*, éd. rév., Seoul, Word of Life, 1995.

2. En anglais *Gospel Recordings Network* (GRN).

3. Cf. pour une vue d'ensemble Edward ROMMEN, *Namenschristentum. Theologisch-soziologische Erwägungen*, Bad Liebenzell, VLM, 1985.

simplifier l'approche des structures profondes de l'homme et leur rapport si complexe avec les comportements.

Les structures profondes de l'être humain selon la Bible et selon les sciences

Les expressions bibliques qui caractérisent le comportement de l'homme, c'est-à-dire ses couches profondes, sont « l'homme intérieur », « le cœur » et « la conscience »⁴.

Dans l'A.T., « l'homme intérieur » (*qèrèv* : Ps 103.1; És 16.11) est situé dans les profondeurs du corps et est souvent associé à l'âme (*nèfèš*), partie invisible de l'homme, au ventre, aux entrailles et au sein (*bèthèn*), à la graisse près du diaphragme, qu'on ne devait pas manger, mais brûler lors des sacrifices (Lv 1-7), et aux reins souvent associés au cœur (Ps 7.9; 26.2). Dans le N.T. « l'homme intérieur » (*esô anthrôpos*) est la partie de l'homme qui fonctionne selon l'Esprit et est influençable par lui (Rm 7.22; Ép 3.16). La deuxième notion pour décrire les structures profondes de l'homme, « le cœur », est considérée comme le centre de la personnalité. Proverbes 4.23 nous exhorte : « Garde ton cœur plus que toute autre chose, car de lui viennent les sources de la vie ».

Le N.T. considère également le cœur comme la source de la personnalité (Mt 12.34; Lc 6.45). Le cœur reflète la personnalité de l'homme : « Comme l'eau est un miroir pour le visage, le cœur de l'homme l'est pour l'homme » (Pr 27.19, TOB). Le cœur reflète les aspects cognitifs (Pr 2.10; Rm 1.21), affectifs (Ps 13.2; Mt 22.37-39) volitifs (Pr 16.1; 2 Co 9.7) et spirituels (Éz 6.9; 2 Co 3.3) de la personnalité. La troisième notion qui influence le comportement de l'homme, « la conscience » (*suneidèsis*), a été introduite dans le vocabulaire biblique principalement par l'apôtre Paul. Elle est cette structure dans l'homme qui « connaît avec » Dieu, particulièrement ses lois (Rm 2.14-15). Mais Dieu est une autorité au-dessus de la conscience humaine (2 Co 4.2; 1 Jn 3.20).

4. Cf. Hans-Walter WOLFF, § 5, « Léab, lebab – L'homme doué de raison » et § 7, « L'intérieur du corps », in *Anthropologie de l'Ancien Testament*, trad. Étienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 43-58, 62-65; Herman RIDDERBOS, *Paul. An Outline of His Theology*, trad. John R. de Witt, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 115-130.

La Bible parle de la transformation de l'homme en utilisant les métaphores « se dépouiller du vieil homme et revêtir l'homme nouveau » (Ép 4.22-24; Co 3.9-10), de « la nouvelle naissance » (Jn 3.3 : « la naissance d'en haut »), de « la régénération » (*paliggenesia*) (Tt 3.5) et de « la nouvelle création » (2 Co 5.17). Cette transformation est opérée par l'œuvre de Jésus-Christ à la croix et par la puissance du Saint-Esprit.

Afin d'éviter de devoir parler des structures profondes de l'homme, inaccessibles à la recherche empirique, les sciences du comportement ont développé la notion de « boîte noire »⁵. La psychologie et la sociologie empiriques se limitent à étudier les influences sur la boîte noire et ses produits (le comportement). Toutefois, à titre d'exemple, dans sa psychologie herméneutique Sigmund Freud développe les notions de moi, de ça, d'idéal du moi et de sur-moi, qui déterminent le comportement de l'homme, les deux dernières correspondant à la notion de conscience. Et dans leur sociologie de la science, Peter Berger et Thomas Luckmann développent la notion de construction sociale d'une structure unifiée de sens qui sert d'orientation à l'homme au milieu d'un univers chaotique vide de sens et d'orientation⁶. Selon Peter Berger, les religions sont comme des « baldaquins sacrés » qui offrent une couverture protectrice sous laquelle on peut envisager sa vie en sécurité⁷. De son côté la philosophie a développé la notion de « vision du monde » comme le facteur sous-jacent au comportement de l'homme. Comme élément des structures profondes de l'homme, la vision du monde est étroitement liée à l'identité de l'homme. C'est la raison pour laquelle cet article traitera des deux notions.

Bref historique de la notion de vision du monde

Vu l'importance acquise par la notion de « vision du monde » ces dernières années, le philosophe David Naugle a publié un livre qui donne une vue d'ensemble interdisciplinaire de l'évolution historique de cette

5. En anglais *black box*.

6. Peter L. BERGER & Thomas L. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966.

7. Cf. Peter L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967; trad. française : *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris Centurion, 1971.

notion⁸. C'est le grand philosophe prussien Emmanuel Kant qui a utilisé pour la première fois le terme de *Weltanschauung* dans sa *Critique de la faculté de juger* en 1790⁹. Dans cette première utilisation ce nouveau terme comporte l'idée d'une perception du monde par les sens, analogue à d'autres termes similaires déjà en usage¹⁰. Mais très rapidement ce néologisme est adopté par les représentants des traditions allemandes idéaliste et romantique du XIX^e siècle comme par exemple Johann Fichte, Friedrich Schelling, Friedrich Schleiermacher, Georg Hegel, les deux frères von Humboldt et Wilhelm Dilthey. Ainsi adoptée, la notion se transforme en une conception intégrale du cosmos et de la vie. Pour le début du XX^e siècle, qui marqua l'apogée de l'utilisation du terme allemand, Helmut Meier recense dans sa thèse deux mille ouvrages allemands comportant le terme de *Weltanschauung* dans leur titre¹¹. En 1858, 68 ans après la première utilisation par Emmanuel Kant, le terme fait son entrée dans le monde anglophone sous sa forme anglicisée de *world-view* définie comme « conception du monde », « philosophie ou vision de la vie »¹². La première mention du terme dans des ouvrages français est attribuée à Jean Grenier en 1930 et apparaît dans le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*¹³. Ici, *Weltanschauung* est présenté comme terme philosophique et défini comme une « vue métaphysique du monde, sous-jacente à une conception de la vie ».

Non seulement la notion de vision du monde a conquis d'autres régions linguistiques, mais aussi d'autres disciplines scientifiques. Elle a fait son entrée dans les sciences naturelles par la notion de « dimension tacite », logique et réseau relationnel sous-jacent à toute analyse scienti-

-
8. David K. NAUGLE, *Worldview. The History of a Concept*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001. Pour le survol historique de la notion de vision du monde cf. p. 55-185.
 9. Emmanuel KANT, *Première introduction à la « Critique de la faculté de juger »*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1968 (1790), I, 2, § 26.
 10. D'autres termes comme *Weltbetrachtung*, *Weltbeschauung*, *Weltansicht*.
 11. Helmut G. MEIER, « "Weltanschauung". Studien zu einer Geschichte und Theorie des Begriffs », thèse de doctorat non publiée, Westfälische Wilhelms-Universität, Munster, 1967, p. 368-390.
 12. J.A. SIMPSON & E.S.C. WEINER, dir., « Weltanschauung » et « world », in *The Oxford English Dictionary*, t. XX, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 148, 554-560, particulièrement p. 560.
 13. Paul ROBERT, « Weltanschauung », in *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1999, p. 1986.

fique, introduite par Michael Polanyi¹⁴. C'est Thomas Kuhn qui a développé les idées de Michael Polanyi et a introduit la notion de « paradigme » influençant le processus scientifique¹⁵. Dans les sciences humaines la notion reçoit un accueil chaleureux¹⁶. En psychologie il faut mentionner les contributions de Sigmund Freud et C.G. Jung et en sociologie celles de Karl Mannheim, Peter Berger, Thomas Luckmann, Karl Marx et Friedrich Engels. En anthropologie culturelle c'est Franz Boas qui, avec ses disciples Ruth Benedict et Edward Sapir, a développé la notion de « culture » et a identifié les structures sous-jacentes aux cultures¹⁷ qui donnent de la cohérence aux traits culturels. Les deux anthropologues anglais Bronislaw Malinowski et Robert Redfield, ainsi que l'américain Clifford Geertz ont approfondi le concept¹⁸. Une vue d'ensemble du développement de la notion dans les sciences humaines est proposée par un ouvrage récent qui contient les Actes d'une conférence sur le rapport entre la vision du monde et les sciences humaines¹⁹.

La transformation de l'homme est perçue par la philosophie comme une démarche cognitive axée sur les systèmes de pensée. En psychologie, la transformation est opérée soit par la psychanalyse, la thérapie cognitive comportementale ou la thérapie systémique. Dans la sociologie ce sont les changements sociaux qui amènent une transformation dans l'homme, et finalement, pour l'anthropologie culturelle ce sont les chan-

14. Michael POLANYI, *The Tacit Dimension*, Garden City, Doubleday, 1966; cf. aussi idem, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

15. Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970. Cf. l'adoption de la notion de paradigme en missiologie par David BOSCH, *Dynamique de la mission. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris, Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 241ss.

16. Cf. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 209-252; Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews. An Anthropological Understanding of How People Change*, Grand Rapids, Baker, 2008, p. 15-25.

17. En anglais *patterns*.

18. Bronislaw MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922, p. 517; Clifford GEERTZ, « Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols », *Antioch Review* 17, 1957, p. 421-437, réimpr. dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 193-233.

19. Paul A. MARSHALL, Sander GRIFFIOEN et Richard J. MOUW, sous dir., *Stained Glass. Worldviews and Social Science*, Christian Studies Today, Lanham, MD, University Press of America, 1989.

gements culturels qui transforment l'homme. La philosophie et la psychologie conçoivent donc la transformation dans la perspective d'une intervention cognitive intentionnelle, alors que les sciences du comportement voient surtout l'influence du contexte sur le comportement de l'homme.

On doit se demander pourquoi la notion de « vision du monde » a eu un tel succès dans le monde de la philosophie. C'est certainement parce qu'elle correspondait au désir des philosophes de l'époque de désigner par une idée et un terme unique l'aspiration profonde de l'homme à comprendre l'univers et à lui donner une vision générale du monde et un sens à sa vie. L'idéalisme et le romantisme allemands du XIX^e siècle, qui étaient des mouvements de protestation contre la « raison pure » des Lumières avec son accent sur l'essence universelle des choses, ont utilisé cette nouvelle notion pour mettre en lumière les présupposés personnels et culturels dans toute pensée et action humaines. Il a ainsi imprégné la notion de « vision du monde » de connotations de subjectivisme, de relativisme, de perspectivisme et d'historicisme. C'est dans cette même perspective que la notion est adoptée par les auteurs du courant « post-moderne » de la deuxième moitié du XX^e siècle²⁰.

Définition provisoire de la notion de vision du monde

Quand on essaie de définir la vision du monde il est important de noter que la relativité de la notion a pour conséquence que chaque définition est elle-même une fonction d'une vision du monde²¹. Elle dépend donc de celui qui la définit. Aussi trouvera-t-on beaucoup de définitions différentes en fonction de la discipline de l'auteur.

Dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, le philosophe Edgar Bauer définit comme suit le terme de *Weltanschauung*, donc de vision du monde, emprunté à l'allemand, tout en évitant de le traduire :

La notion de *Weltanschauung*, plus riche que la simple somme de ses composants, désigne le type d'attitude fondamentale dirigée vers la totalité du réel dans sa relation au principe d'explication et à l'homme lui-même agent de la « vision », de façon que cette attitude détermine la position spirituelle relative à la vie, à l'action et aux valeurs. La *Weltanschauung* donne de

20. Cf. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 253-259.

21. *Ibid.*, p. 253.

l'ordre à la réalité, en la regardant à partir d'une perspective d'unification de la pluralité du réel, lequel vient ainsi à être représenté comme totalité organique²².

Cette première définition philosophique met en avant le principe d'explication et la perspective d'unification et d'orientation de la vision du monde. Selon le philosophe américain David Naugle « la vision du monde est un système sémiotique de signes narratifs qui établit un cadre puissant dans lequel les hommes pensent (raison), interprètent (herméneutique) et connaissent (épistémologie) »²³. Cette deuxième définition par un philosophe touche à l'influence culturelle sur la manière de penser, l'herméneutique et l'épistémologie. Elle met en avant les dimensions cognitives et évaluatives de la vision du monde. Elle implique qu'il y a différents styles de pensée et de logiques. Elle montre aussi que la vision du monde est elle-même responsable du cercle herméneutique. David Naugle propose une « herméneutique de la confiance et du soupçon » et une épistémologie réaliste critique²⁴. En d'autres termes la vision du monde « crée les canaux dans lesquels les eaux de la raison coulent. Elle établit les horizons d'un interprète par lesquels des textes de toute sorte sont compris. Elle est le médium mental par lequel le monde est connu. Le cœur humain est son abri, et elle représente un abri pour le cœur humain²⁵ ». Cette structure sémiotique internalisée qu'est la vision du monde peut prendre la forme de doctrines et de propositions, mais consiste au fond de récits interprétant le monde qui représentent pour une personne la « base culturelle et religieuse », « des vérités qu'on ne questionne pas²⁶ ».

Selon l'anthropologue américain Clifford Geertz, la vision du monde est « la manière dont nous nous percevons nous-mêmes et le monde autour de nous. Elle est l'image que les membres d'une culture ont en commun sur "la manière dont les choses sont réellement", une concep-

22. Edgar BAUER, « Weltanschauung », in Sylvain AUROUX, sous dir., *Encyclopédie philosophique universelle. Tome 2. Les notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, PUF, 1990, p. 2770.

23. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. xix; cf. une formulation similaire p. 253 et l'explication p. 291-330.

24. *Ibid.*, p. 320, 324.

25. *Ibid.*, p. 330.

26. *Ibid.*, p. 329; cf. aussi Ninian SMART, *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1995², p. 78.

tion de la nature, du moi et de la société²⁷ ». Pour Charles Kraft la vision du monde inclut les présupposés et les valeurs de base, en bref « les conceptualisations d'une culture²⁸ ». Dans une perspective fonctionnaliste, la vision du monde peut être comprise comme un ensemble d'interprétations du monde, de la société et du moi qui sert à répondre aux questions et à résoudre les problèmes de tous les jours²⁹. Paul Hiebert définit la vision du monde comme « les présupposés cognitifs, affectifs et évaluatifs fondamentaux qu'un groupe d'hommes se façonne sur la nature des choses et qu'il utilise pour ordonner sa vie³⁰ ». Selon la définition de Paul Hiebert, la vision du monde n'a pas seulement une dimension cognitive mise en avant par les théologiens et les philosophes³¹. Les aspects affectifs et évaluatifs touchent des couches de la personnalité et de la culture plus profondes que les aspects cognitifs³². Selon Paul Hiebert et Charles Kraft nous pouvons discerner les fonctions suivantes de la vision du monde : (1) elles sont nos « structures de plausibilité » qui donnent des réponses à nos questions profondes; (2) elles nous procurent la sécurité affective; (3) elles valident nos normes culturelles; (4) elles intègrent les différents éléments de notre culture; (5) elles suivent et évaluent le changement culturel; (6) elles nous donnent l'assurance que le monde est réellement tel que nous le voyons; (7) elles nous donnent un sentiment de paix et de bien-être dans le monde dans lequel nous vivons³³.

27. Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 303.

28. Charles KRAFT, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis, éd. rév., 2005, 1979¹, p. 53-56.

29. Cf. la définition analogue de la notion de culture par Lothar Käser. Lothar KÄSER, « La culture, une stratégie », in *Voyage en culture étrangère*, Charols, Excelsis, 2008, p. 35-38.

30. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 15, 25.

31. Cf. par exemple David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 68-185; Brian J. WALSH & J. Richard MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, trad. de l'américain par Jacques Buchhold, Méry-sur-Oise, Sator, 1988.

32. Déjà Talcott Parsons et ses associés ont attribué à la dimension évaluative le rôle central parce que c'est par les valeurs que les hommes évaluent les thèmes cognitifs pour savoir ce qui est vrai et faux, et les thèmes affectifs pour savoir ce qui est beau, et ce sont les valeurs qui conduisent à l'action. Talcott PARSONS & Edward SHILS, dir., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

33. Cf. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 28-29; Charles KRAFT, *Christianity in Culture*, p. 54-56.

Dans une perspective anthropologique la religion est une expression de la culture. Lothar Käser formule cela ainsi : « La religion [est] ce deuxième domaine de la culture par lequel les hommes se reconnaissent identiques ou différents [en plus de la langue] ... Elle ... fait partie des plus importantes stratégies partielles auxquelles les hommes recourent pour façonner leur existence³⁴. » Comme l'une des stratégies centrales pour maîtriser la vie, la religion, elle aussi, est en rapport étroit avec la vision du monde³⁵. La vision du monde se situe donc au centre de la personnalité, de la culture et de la religion. Ainsi est-elle largement inconsciente³⁶. En termes plus imagés, la vision du monde « formate » le comportement des gens, leur personnalité, leur culture et leur religion, un peu comme le BIOS détermine le fonctionnement du disque dur de l'ordinateur. Elle ressemble à « des lunettes » à travers lesquelles les hommes d'une culture regardent la réalité³⁷.

L'adoption de la notion de vision du monde par les évangéliques

La notion de vision du monde a été adoptée très largement par la communauté évangélique : « Dans toute l'histoire de la "vision du monde", aucune autre école philosophique ou communauté religieuse n'a accordé plus d'attention à cette notion que les évangéliques³⁸. » La raison en est certainement qu'elle offre la possibilité d'une explication de l'ensemble de la réalité et « démontre la cohérence rationnelle de la révélation biblique³⁹ ». David Naugle remarque que « la conception du

34. Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère*, p. 199.

35. Ayant observé le lien étroit entre religion et culture, Paul Tillich le résume ainsi au milieu du XX^e siècle : « Comme la culture est religion dans son essence, ainsi la religion est culture dans sa forme. » Paul TILlich, *Auf der Grenze*, Suttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1962, p. 30. En évaluant sa position au début du XXI^e siècle on dirait qu'il ait confondu la notion de religion avec sa vision du monde. La religion comportant plusieurs éléments inclus une vision du monde, une théologie et une philosophie, et s'exprimant par des formes à elle ne peut pas être réduite à sa vision du monde seulement.

36. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 47; Edward T. HALL, *Au-delà de la culture*, Paris, Seuil, 1987, p. 166.

37. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 46.

38. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 31.

39. Carl F. H. HENRY, « Fortunes of the Christian World View », *Trinity Journal* 19, 1998, p. 163.

christianisme comme une vision du monde a été l'une des évolutions les plus significatives de l'histoire récente de l'Église ... [La notion] offre à l'Église une perspective renouvelée de la nature holistique, des dimensions cosmiques et des applications universelles de la foi. De plus, le pouvoir explicatif, la cohérence intellectuelle et l'efficacité pragmatique de la vision chrétienne du monde la rendent non seulement très pertinente pour le croyant individuel, mais établissent un fondement solide pour un engagement culturel et intellectuel vigoureux⁴⁰ ». Dans le courant réformé, l'élaboration d'une vision chrétienne du monde est devenue une entreprise importante à l'intention des chrétiens et des étudiants des institutions de formation théologique. Leurs institutions théologiques et l'Association internationale pour la promotion de la formation chrétienne supérieure⁴¹ ont produit un nombre impressionnant de publications à ce sujet⁴². Ils continuent ainsi l'héritage et la tradition apologétique de la *Cité de Dieu* d'Augustin, de la *Summa Theologica* de Thomas d'Aquin et de l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin, qui tentent d'offrir aux chrétiens et aux théologiens un système complet et une vue d'ensemble de la Bible.

Les premiers à montrer de l'intérêt pour la notion de vision du monde furent le théologien presbytérien écossais James Orr (1844-1913) et le

40. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 4-5.

41. En anglais *International Association for the Promotion of Christian Higher Education* (IAPCHE). Cf. le site : www.iapche.org.

42. Cf. par exemple B.J. van der WALT, *The Liberating Message. A Christian Worldview for Africa*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 1994; idem, *Transformed by the Renewing of Your Mind. Shaping a Biblical Worldview and a Christian Perspective on Scholarship*, Potchefstroom, Potchefstroom University, 2001; idem, *The Eye Is the Lamp of the Body. Worldviews and Their Impact*, Potchefstroom, Institute for Contemporary Christianity in Africa, 2008; Nicholas LANTINGA & Geoffrey BEECH, « The Science of Worldview », « Biblical Basis and Worldview Change », « Worldview and Better Teaching and Academic Theories », Conférences during the Faculty Enrichment Program, Shillong, Inde, novembre 2009; Roy CLOUSER, « A Blueprint for a Non-Reductionist Theory of Reality », *Contact* 19, 2, December 2007 (Academic Insert); Danny McCAIN, « Battle for the Mind », *Contact* 21, 4, juin 2010 (Academic Insert); David K. NAUGLE, « The Educational Power of Great Tradition Christianity », *Contact* 22, 1, septembre 2010 (Academic Insert); cf. aussi les différents numéros des deux revues de IAPCHE : *Christian Higher Education* et *Christian Scholars Review*, et la bibliographie sur leur site sous la rubrique « Research ».

théologien et politicien calviniste hollandais Abraham Kuyper (1837-1920), fondateur de l'Université Libre d'Amsterdam. Ce n'est pas un hasard si tous deux fondent leur développement d'une « philosophie chrétienne » sur l'*Institution de la religion chrétienne* de Jean Calvin. En 1893 James Orr publie les cours qu'il a donnés en 1891 au *United Presbyterian Theological College* à Édimbourg, qu'il centre entièrement sur l'élaboration d'une vision chrétienne du monde⁴³. Il la conçoit comme une vision christocentrique du monde calquée sur le schéma « création, chute, rédemption ». Stimulé par cette publication, Abraham Kuyper centre, lui aussi, ses « Stone Lectures » donnés à l'université de Princeton en 1898 et publiés sous le titre de *Lectures on Calvinism* sur l'élaboration d'une vision chrétienne du monde⁴⁴. Sa motivation apologétique est de confronter le système unifié de pensée moderne à une vision du monde, elle aussi globale et unifiée. Ainsi Abraham Kuyper est le premier à développer une apologétique présuppositionnelle⁴⁵.

Herman Dooyeweerd, disciple d'Abraham Kuyper, professeur de jurisprudence à l'Université Libre d'Amsterdam de 1926 à 1965, et considéré comme le philosophe le plus créatif parmi les néo-calvinistes du XX^e siècle, développe la pensée kuyperienne dans son livre *A New Critique of Theoretical Thought* (1953-1958)⁴⁶. En opposition à Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd estime que ce n'est pas la vision du monde qui a une influence prédominante sur la pensée et sur le comportement de l'homme, idée dans laquelle il perçoit un totalitarisme romantique, mais ce sont les conditions et les engagements ultimes du cœur humain qui influent sur la construction de toute philosophie et théorie. Ainsi, il perçoit deux motifs religieux de base qui influent sur toute la pensée et sur toute la vie : l'homme converti à Dieu et l'homme averti de

43. James ORR, *The Christian View of God and the World as Centering in the Incarnation*, Édimbourg, Andrew Eliot, 1893.

44. Abraham KUYPER, *Lectures on Calvinism. Six Lectures Delivered at Princeton University under the Auspices of the L. P. Stone Foundation*, 1931. Réimpr. : Grand Rapids, Eerdmans, 1994.

45. À différencier d'une apologétique évidentielle. Cf. par exemple R. C. SPROUL *et al.*, *Classical Apologetics. A Rational Defense of the Christian Faith and a Critique of Presuppositional Apologetics*, Grand Rapids, Zondervan, 1984.

46. Herman DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, trad. David H. Freeman, William S. Young, et H. De Jongste, 4 t., Jordan Station, Ont., Paideia Press, 1984.

Dieu. Herman Dooyeweerd perçoit que l'approche cognitive d'Abraham Kuyper de la notion de vision du monde, axée uniquement sur les systèmes de pensée, ne couvre pas l'aspect de l'allégeance de l'homme. Ainsi Herman Dooyeweerd, tout en refusant la conception de la vision du monde restreinte à la dimension cognitive, élargit-il la conception de la vision du monde aux dimensions affective, évaluative et surtout religieuse, si souvent négligées dans l'approche philosophique de la notion de vision du monde⁴⁷. Pour Herman Dooyeweerd la notion de vision du monde et la philosophie ont en commun un souci de la totalité et des motifs religieux de base. Leur différence est que la première est préthéorique et populaire, et la deuxième est un système théorique bien développé par des penseurs professionnels⁴⁸. Selon Herman Dooyeweerd toute philosophie est donc elle-même construite sur une vision du monde. C'est David Naugle qui continue l'œuvre des pionniers de la conception philosophique de la vision du monde. Sa contribution sera discutée après celles des anthropologues.

Se fondant entre autres sur l'ouvrage de David Naugle, deux anthropologues américains évangéliques de renom, Charles Kraft et Paul Hiebert, ont écrit leur dernier livre sur la notion de vision du monde en la centrant sur le témoignage chrétien et la transformation de l'homme⁴⁹. Les dimensions affectives, évaluatives et religieuses sont particulièrement importantes pour les anthropologues évangéliques. Ainsi la notion biblique de cœur trouve-t-elle son pendant dans la notion de vision du monde définie par l'anthropologie culturelle dans ses dimensions cognitive, affective, évaluative et religieuse⁵⁰. Charles Kraft met un accent particulier sur la communication axée sur la vision du monde de l'interlocuteur. Pour Paul Hiebert, il est important que lors de la conversion la transformation touche non seulement les formes comportementales culturelles superficielles (ne pas boire d'alcool, ne pas fumer, aller au culte, se faire baptiser, mémoriser le catéchisme, prier, lire la Bible),

47. Cf. Herman DOOYEWEERD, « La base religieuse de la philosophie grecque, scolastique et humaniste », *La Revue réformée* X, 3, 1959, p. 20-58; idem, *A New Critique of Theoretical Thought*, t. 1, p. v.; Jacob KLAPWIJK, « On Worldviews and Philosophy », in *Stained Glass*, p. 51.

48. DOOYEWEERD, *A New Critique of Theoretical Thought*, t. 1, p. 128.

49. Charles KRAFT, *Worldview for Christian Witness*, Pasadena, William Carey Library, 2008; Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*.

50. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 267-274.

mais aussi les croyances (une repentance sincère, suivre Jésus, connaître la Bible) et surtout la vision du monde. Le but est de transformer celle-ci en une vision biblique du monde. Un supplément de connaissances peut impliquer une transformation de la vision du monde, mais devrait être complété par des approches affectives et éthiques de la transformation⁵¹. En revanche l'approche philosophique de la transformation de l'homme reste essentiellement une démarche cognitive.

Après ce survol historique succinct il faut se poser la question de principe : une notion développée par les sciences peut-elle être accueillie dans la théorie (théologie) et dans la pratique de la foi chrétienne ? Et si oui, comment peut-on le faire ? L'apôtre Paul propose un exemple de cette démarche : il a repris plusieurs notions de la société où il vivait (en jargon missiologique : des formes culturelles) en transformant leur contenu. Il s'agit des titres de l'empereur (Seigneur et Sauveur) et de son avènement (la parousie) qu'il a appliqués à l'apparition de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. On peut également penser aux notions tirées des cultes à mystères : *metamorphosis*, « transformation », qu'il applique à la régénération, *mustèrion*, « le mystère » de l'initiation, qu'il applique à Jésus. La devise de l'apôtre Paul était de « rendre captive toute pensée à l'obéissance de Christ » (2 Co 10.4). Après lui c'est Augustin qui développe l'analogie de l'« or égyptien » sur la base d'Exode 11-12 et indique ainsi comment des notions culturelles peuvent être intégrées dans la vie de foi⁵². À l'inverse, en rejetant la philosophie, Karl Barth repousse aussi la notion de vision du monde⁵³. Nous avons ici trois des quatre attitudes que Dean Flemming décèle chez l'apôtre Paul vis-à-vis des éléments culturels : confirmer (chez Augustin), opposer (chez Karl Barth), transformer (dans l'exemple de l'apôtre Paul ci-dessus) et relativiser (quand Paul relativise le calendrier et les règles alimentaires juifs)⁵⁴.

Dans son survol historique et interdisciplinaire David Naugle répond affirmativement à la question de l'intégration⁵⁵. Mais comment pou-

51. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 314-316.

52. AUGUSTIN SAINT, *De Doctrina Christiana*, Corpus Christianorum 1, Paris, Brepols, 1982, § 2, 60.

53. Karl BARTH, *Dogmatique III/3*, Genève, Labor et Fides, 1962, § 49, 2.

54. Dean FLEMMING, *Contextualization in the New Testament. Patterns for Theology and Mission*, Leicester, Intervarsity Press, 2005, p. 118-151 (à paraître en français).

55. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 258. Dans la réflexion qui suit nous nous appuyons sur les pages 253-345.

vons-nous faire une *bonne* intégration dans la foi chrétienne de la notion de vision du monde, qui est un produit de la modernité? Il s'agit non seulement de reconnaître la subjectivité et la relativité des systèmes de pensée (scientifiques), qui ont leur cause dans la pluralité des cultures et des visions du monde, mais aussi de reconnaître l'objectivité de la révélation de Dieu. On peut penser à titre d'exemple aux thèmes (cognitifs) suivants : le Dieu biblique trinitaire, monothéiste et personnel, point de référence de toute la réalité et base de l'unité et de la diversité de l'univers et de son caractère personnel; l'histoire du salut en termes de création, chute, rédemption et accomplissement; le règne de Dieu; la réalité et l'activité des puissances du mal; la nature déchue de l'homme et l'objectif de faire des disciples. Pour Paul Hiebert, il est d'une importance primordiale dans la construction de la vision biblique du monde de ne pas oublier les thèmes affectifs (comme les éléments cités en Ga 5.22), évaluatifs (comme les thèmes éthiques) et diachroniques (comme l'histoire du salut en termes de création, de chute et de rédemption)⁵⁶.

Pour l'évaluation des visions du monde David Naugle propose trois critères qui correspondent plus ou moins aux critères épistémologiques de cohérence, de correspondance et d'efficacité pragmatique⁵⁷ : Le test rationnel est celui de la cohérence d'une vision du monde. Le deuxième test est empirique et demande que la vision du monde soit globale et fortement explicative. Le troisième test est existentiel et pragmatique, et évalue si une vision du monde est pratique et satisfaisante par rapport aux besoins personnels. David Naugle est convaincu qu'à l'aide de ces trois critères une vision du monde fondée sur la Bible peut démontrer l'intégrité philosophique de celle-ci, avoir une crédibilité supérieure à d'autres visions du monde, et fournir l'espace conceptuel pour comprendre le caractère englobant des doctrines bibliques⁵⁸. Le bénéfice spirituel d'une foi chrétienne conçue comme vision du monde résultera de sa cohérence intellectuelle, de son caractère complet par rapport à la révélation biblique et par rapport à la réalité empirique, de sa puissance d'interprétation, de sa nature pratique et de sa puissance de transformation personnelle et culturelle. Son caractère biblique de portée universelle annule les dualismes vicieux et les réductionnismes comme ceux

56. Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 291-299.

57. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 327-328.

58. *Ibid.*, p. 339-340.

entre le temps et l'éternité, le corps et l'âme, la foi et la raison, le sacré et le profane, et la terre et le ciel⁵⁹. « La foi chrétienne conçue comme vision du monde totale peut donner aux chrétiens une confiance cognitive, une stratégie apologetique, une pertinence culturelle et une base spirituelle saine pour leur vie »⁶⁰.

La notion de vision du monde vue sous un angle pratique

La notion de vision du monde, tout comme celle de culture, de religion et d'identité, sont des notions très floues admettant par conséquent beaucoup de définitions différentes. C'est pourquoi bien des théologiens, des philosophes et des anthropologues ont abandonné ces concepts. Nous prenons ici la position opposée et proposons de rendre opérationnelles les notions de vision du monde et d'identité par des modèles pratiques tirés de la théologie, de la philosophie et des sciences humaines. Nous avons choisi des modèles où la Bible et les sciences se rapprochent et nous veillons à intégrer les concepts sélectionnés des sciences dans la vision du monde et dans l'épistémologie de la Bible en ayant conscience des enjeux⁶¹.

L'anthropologue américain marxiste Michael Kearney discerne dans les différentes visions du monde cinq dimensions universelles⁶² : le moi et l'autre, la relation entre le moi et l'autre, la classification de l'autre, la causalité, l'espace et le temps. Le philosophe évangélique David Naugle considère ce modèle comme le plus complet de toutes les disciplines⁶³.

59. *Ibid.*, p. 342-343.

60. *Ibid.*, p. 341.

61. Cf. Matthew COOK, Rob HASKELL, Ruth JULIAN, Natee TANCHANPONGS, Bernard HUCK, Hannes WIHER, sous dir., *Église mondiale et théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Écublens/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2013, p. 1-37, 250-274.

62. Michael KEARNEY, *Worldview*, Novato, CA, Chandler and Sharp, 1984, p. 208. Cf. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 239-244; Paul G. HIEBERT, *Transforming Worldviews*, p. 19-20. Michael Kearney a tiré ces éléments universels de Robert REDFIELD, *The Primitive World and its Transformations*, Harmondsworth, Penguin, 1968.

63. David K. NAUGLE, *Worldview*, p. 244.

Sur la base de ces considérations nous proposons quatre modèles pour la vision du monde : le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel (incluant la classification de l'autre et la notion d'espace), les cinq concepts sotériologiques de base (qui incluent la relation entre le moi et l'autre et aussi des aspects de causalité), l'orientation de la conscience (qui représente le moi et l'autre et leur relation, des aspects de classification de l'autre et de la notion d'espace) et la notion de temps (qui inclut aussi des aspects de causalité). Pour la notion d'identité, nous proposons deux modèles : l'identité comme tension entre le moi et l'autre, et l'identité comme intégration des expériences, des valeurs, et des systèmes de pensée du passé. Le modèle stratigraphique de l'ordre créationnel, les cinq concepts sotériologiques de base et la notion de temps représentent principalement les aspects cognitifs de la vision du monde. Les aspects affectifs et évaluatifs sont inclus par le modèle de l'orientation de la conscience.