Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 32 (1982)
Heft: 4

Artikel: Quelques repères d'une théologie de l'évangélisation
Autor: Widmer, Gabriel. P.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381232

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: 15.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 114 (1982), P. 383-394

QUELQUES REPÈRES D'UNE THÉOLOGIE DE L'ÉVANGÉLISATION

GABRIEL PH. WIDMER

Pour le piétisme et le Réveil, évangéliser signifiait appeler à la conversion les baptisés devenus indifférents et les païens laissés dans l'ignorance du Christ. Aujourd'hui, l'Occident se déchristianise, le Tiers-Monde se décolonise et se nationalise; le monde se sacralise secrètement, l'Eglise se sécularise ouvertement. Les Eglises se trouvent dans l'obligation de redéfinir leur tâche missionnaire à partir des deux objectifs fondamentaux de toute évangélisation: changer les structures sociales, politiques, économiques pour permettre à l'homme d'entendre l'Evangile du salut et de le comprendre, changer simultanément sa manière de vivre dans ses relations avec les hommes et avec Dieu. Ces objectifs tiennent compte des transformations culturelles, de la décomposition des systèmes économiques et sociaux de la société actuelle et de la nécessaire modification des conduites de l'homme s'il veut opérer ce changement structurel[1].

Même si des divergences subsistent entre les Eglises dites évangéliques et celles qui se rattachent au Conseil Œcuménique des Eglises (COE) sur la question de la priorité d'un de ces objectifs sur l'autre, une relative unanimité se fait jour entre elles: évangéliser ne signifie pas seulement réveiller et convertir, mais mettre en œuvre le plus grand nombre de moyens possibles, et parmi eux la prédication de l'Evangile, pour libérer les hommes victimes à des degrés divers de toutes les formes que peut revêtir la violence, pour réconcilier les ennemis et pour pratiquer la justice en vue de la paix. Preuve en soit les textes du département « Mission et évangélisation » du COE et ceux que publient les communautés évangéliques[2]. Depuis Vatican II,

[1] Cf. les principaux textes des « Conférences de foi et constitution » relatifs à l'évangélisation dans LUKAS VISCHER, *Foi et constitution*, Neuchâtel-Paris 1968 (entre autres, Lund 1952, p. 98s., p. 133s.; La Nouvelle Delhi 1961, p. 140; Déclaration de Rolle 1957, p. 231ss.); les rapports de la deuxième section de *la Première assemblée du Conseil œcuménique des Eglises, Amsterdam* 1948, Neuchâtel-Paris s.d., p. 81ss., de la deuxième assemblée, Evanston 1954 sous le titre *L'espérance chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, Neuchâtel-Paris 1955, p. 131ss., de *La troisième assemblée, La Nouvelle-Delhi* 1961, Neuchâtel 1962, p. 234 (constitution du DME, « Division des missions et de l'évangélisation », à la suite de l'intégration du « Conseil international des Missions » — CIM — au « Conseil œcuménique des Eglises »), de *La cinquième assemblée, Nairobi* 1975, Paris 1976, p. 45ss.

[2] Cf. *Le salut aujourd'hui.* Documents de la conférence missionnaire mondiale de Bangkok 1973 — Présentés par JACQUES ROSSEL, Genève 1973; *La déclaration de*

l'Eglise catholique romaine partage une conception de l'évangélisation très proche de celle des autres Eglises[3].

Cette conception à la fois englobante et diversifiée confirme que l'Eglise est missionnaire par vocation: elle répond à l'ordre de son Seigneur, et par essence: la foi, l'espérance, l'amour que fait naître le message, sont communicatifs par eux-mêmes. Cette conception suppose aussi que chaque croyant doit participer à cette tâche missionnaire.

Cette conception distingue la préévangélisation de l'évangélisation à proprement parler. Comme première phase de la tâche missionnaire de l'Eglise, la préévangélisation (l'antique *praeparatio evangelii*) vise à faire rencontrer personnellement le Christ à celui qui l'a oublié ou qui l'ignore, en les sensibilisant au sens de leur existence à partir de leur situation concrète. Les deux phases suivantes, celles de l'évangélisation, comprennent la proclamation du Christ, sauveur et seigneur, et l'appel à le suivre, puis l'initiation catéchétique au baptême. Ces tâches engagent la communauté à faire tout ce qui est en son pouvoir pour modifier le milieu de vie de ceux qu'elle appelle et initie à la foi, le problème restant ouvert de savoir dans chaque situation avec qui collaborer en vue de ce changement.

Cette conception de l'évangélisation réclame une connaissance sérieuse, à la fois historique et actuelle, du milieu où se déroule l'activité missionnaire: la paroisse d'une société urbanisée et industrialisée n'évangélise pas de la même manière qu'une communauté urbaine d'une nation en pleine révolution culturelle et industrielle. Dans ces conditions, la théologie de l'évangélisation est plus contextuelle et kérygmatique que spéculative et systématique; elle suppose que la communication de l'Evangile n'est ni natu-

---

Lausanne «issue du Congrès international pour l'évangélisation mondiale (CIPEM)», Lausanne 1974, organisé par les églises évangéliques; on trouvera d'utiles informations sur le rapprochement des deux objectifs de l'évangélisation dans *Lettre mensuelle sur l'évangélisation* publiée par la «Commission de mission et d'évangélisation» du COE.

[3] On trouvera des commentaires du *Décret ad Gentes* dans *L'activité missionnaire de l'Eglise*, Paris 1967, particulièrement ceux du P. Y.-M. CONGAR, «Principes doctrinaux», p. 186ss., du P. D. GRASSI, «La prédication missionnaire», p. 255ss., du *Décret Lumen Gentium* dans *L'Eglise de Vatican II*, tome III, Paris 1966, surtout les contributions de J. GIBLET, p. 926ss.; dans tome II de B. VAN LEEUWEN, p. 450ss. Signalons le *Handbuch der Verkündigung* I-II, édité par B. DREHER, N. GREINACHER et F. KLOSTERMANN, Freiburg, Basel, Wien 1970, et le *Handbuch der Pastoraltheologie*, Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, édité par F.-X. ARNOLD, K. RAHNER, etc., Freiburg, Basel, Wien 1970, particulièrement dans le tome I, «Die Verkündigung des Wortes», p. 237ss., dans le tome II/2, «Wesen an Eigenständigkeit der äusseren Mission als Grundfunktion der ganzen Kirche», p. 52ss., dans le tome III, «Die Wortverkündigung als Gemeindereignis», p. 158ss. et «Die Wortverkündigung in der Gemeinde», p. 158ss. On trouvera un point de vue systématique dans MICHEL DAGRAS, *Théologie de l'Evangélisation*, Paris 1976 et dans M.-D. CHENU, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966.

relle ni spontanée comme le vérifie l'histoire de la mission et de l'extension de l'Eglise. Pour reprendre la distinction barthienne entre tâches « externe » et « interne » de la communauté, c'est-à-dire l'évangélisation et l'édification, on peut dire que la première est prioritaire, mais qu'elle requiert les services de la théologie pour conserver l'intégrité du message en face de toutes les déviations qu'entraînent sa diffusion et sa transmission dans différentes cultures[4].

Une telle conception tient compte de la distinction entre la tâche missionnaire de l'Eglise et la mission civilisatrice de la société civile. Elles ont en commun l'humanisation des relations interpersonnelles en vue de donner à l'homme son identité et sa dignité et la socialisation des relations de travail pour l'amélioration des conditions de vie. Elles diffèrent en ce que l'évangélisation repose sur l'action de la grâce en l'homme et dans les nations en vue de leur transformation, alors que l'action civilisatrice s'appuie sur le travail, sur l'organisation de la production et de la distribution, sur le développement des moyens d'information. Pour l'une, l'homme collabore avec Dieu à l'instauration du Royaume; pour l'autre, il travaille pour assurer sa survie et améliorer sa condition.

L'Eglise est de plus en plus consciente de n'avoir plus le monopole de la mission civilisatrice dans la société moderne et pourtant, grâce à l'Evangile, elle doit continuer à déjouer les ruses du totalitarisme, qui, sous prétexte d'apporter le bonheur, déshumanise les hommes en leur imposant la planification et la bureaucratie avec leur recours à la violence; elle doit démasquer les illusions des modèles collectivistes qui se veulent civilisateurs. Elle n'y réussira qu'en se référant à une théologie critique de toute interprétation de l'Evangile qui le réduirait à un mythe aliénant, à une utopie pour initiés ou à une idéologie au service d'une Eglise jalouse de ses pouvoirs.

La théologie de l'évangélisation a pour tâches: 1° l'examen, dans des circonstances historiquement déterminées, des conditions de possibilité constantes et variables de la communication de l'Evangile; cet examen doit montrer la nécessité d'en préserver le paradoxe pour ne pas mettre l'Evangile à la remorque d'une propagande religieuse ou politique; 2° la définition des critères qui permettent d'évaluer le contenu du message actuel et ses moyens de communication et d'apprécier leur conformité au message original, qui doit demeurer la référence de toutes ses réinterprétations et de toutes ses actualisations.

Dans les pages suivantes, je me limiterai à l'étude de cette critériologie, l'examen des conditions de possibilité réclamant de longues analyses, car si

[4] KARL BARTH, *Dogmatique*, fascicule 25, Genève 1974, p. 170. On trouvera dans ce fascicule, consacré à l'Eglise pour le monde, la missiologie de Barth qui s'appuie sur l'action de Jésus, l'homme royal, cf. fascicules 20 (Genève 1968), p. 206ss.; 26 (Genève 1969), p. 210ss.

les constantes existent, elles sont toujours tissées dans l'étoffe d'une civilisation donnée. Il faut seulement noter que la théologie de l'évangélisation fait partie intégrante de la tâche missionnaire de l'Eglise et n'en est pas un appendice superflu. En outre, l'évangélisation n'est pas la communication de n'importe quel message, mais la communication d'une parole reconnue comme la Parole de Dieu, qui libère, réconcilie et sauve l'homme effectivement.

*
* *

En effet, évangéliser, c'est communiquer la Parole par laquelle Dieu se communique. Dieu n'est jamais sans sa Parole et sa Parole a son origine en lui. Le Dieu biblique se révèle en parlant par des témoins, qui, sous l'action de son Esprit, deviennent ses porte-parole, et par le témoin par excellence, le Christ Jésus que l'Eglise confesse comme la Parole de Dieu faite chair.

Proférer la Parole pour ce Dieu, c'est exécuter son projet: se donner un partenaire pour partager avec lui sa gloire dans le cadre d'une alliance. Pour que son partenaire puisse entrer en relation avec lui, il le dote de la faculté de l'écouter et de lui parler, de croire en lui et de lui obéir librement; il lui donne la volonté, c'est-à-dire le pouvoir d'effectuer des opérations concrètes, et l'intelligence avec le langage, c'est-à-dire le pouvoir de réaliser des opérations symboliques. Comme ensemble de signes représentatifs constitué selon les règles d'un code, le langage est le produit-type de l'activité symbolisatrice qui permet de remplacer le geste réel par la parole qui le symbolise. Les porteurs de la révélation eurent peut-être le pressentiment que la Parole dont ils avaient la charge conjuguait le concret et le symbolique, à la différence de la parole humaine qui se fonde sur leur clivage: les signes (les miracles) véhiculent effectivement les interventions de Dieu (les mystères).

Le terme d'alliance désigne une réalité effective et symbolique: la relation vivante entre le Dieu qui élit et le peuple élu comme bénéficiaire de la promesse contenue dans la Parole salvatrice. Il renvoie à un système d'échanges: 1° Dieu donne la Terre promise comme il donne le Paradis à Adam en l'appelant à l'existence; 2° Israël reçoit la Terre promise comme Adam reçoit son nom et le Paradis; 3° Israël rend la Terre promise à Dieu en la lui consacrant et en pratiquant la loi et les cérémonies, tandis qu'Adam a perdu son nom et le Paradis pour n'avoir pas bouclé l'échange à cause de sa révolte.

La communication est l'expression de la communion: en courant après les dieux étrangers et en se prosternant devant les idoles, Israël rompt l'alliance, s'égare faute de communion avec son Dieu; mais Dieu rétablit la communication en se tournant vers son peuple, en renouvelant l'alliance: sa conversion au monde le conduit à identifier sa Parole à Jésus, le dernier envoyé qui, confessé comme Christ par l'Eglise, l'est aussi comme Fils de

Dieu. La conversion du Dieu de l'alliance au monde fonde son appel à la conversion qui est l'une des raisons d'être de l'Evangile; elle est l'une des singularités de la foi chrétienne.

Ainsi l'événement qu'est la Parole, est un acte de communication. La Parole prend forme dans cette structure symbolique qu'est le langage comme ensemble de signes, pour devenir l'instrument du dialogue entre Dieu et les hommes. Il y a communion entre Dieu et son peuple par la Parole que la pensée traditionnelle conçoit sous son double aspect concret et symbolique.

On comprend alors pourquoi, à l'heure où en Occident cette pensée est partiellement et lentement remplacée par le savoir positif, Kierkegaard pose, parmi d'autres, la question qui lui paraît essentielle en ces circonstances: qu'est-ce que la communication? Son œuvre montre que Dieu, et non l'homme, est l'instance première et dernière de la communication de l'Evangile; elle s'inscrit en faux contre l'opinion qui tend à s'imposer à cette époque (et peut-être encore plus à la nôtre): la culture (qu'elle soit l'affaire des érudits pour former une élite ou celle des politiques pour unifier les consciences) et non Dieu peut communiquer l'Evangile[5].

Pour saper cette opinion, Kierkegaard distingue la communication directe qui transmet des informations, de la communication indirecte qui initie à ce qu'il y a d'essentiel dans l'existence. D'un côté, la communication d'un savoir, dont l'acquisition ne change pas l'homme; de l'autre, encore la communication d'un savoir, puisque tout message existentiel suppose une information sur l'événement, mais surtout la communication d'un pouvoir qui transforme celui qui, en écoutant le message, le reçoit comme une communication décisive pour lui. En effet, si je n'ai pas besoin d'être ce que je sais et ce que je peux dire de ce savoir, l'appel de Dieu, au contraire, m'ordonne et me donne de devenir ce qu'il me transmet: le devoir de devenir chrétien.

L'Evangile n'est donc pas l'objet d'un savoir, mais d'une appropriation, d'une « réduplication » de l'existence de celui qui y adhère. Il ne peut être communiqué qu'indirectement, à travers l'exemple du Christ souffrant, à travers les énigmes des paraboles, à travers la description des sphères de l'existence et de leurs différences. Comme pouvoir, la communication fait que chacun, le messager et son auditeur, garde sa place: Jésus meurt comme

[5] Cf. BERNARD VERGOTE, « Dialectique de la communication, introduction et traduction de deux leçons de S. Kierkegaard comme privat-docent » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1971, p. 53ss.; la seconde de ces leçons qui datent de 1847 précise la distinction entre « communication de savoir » et « communication de pouvoir », entre « communication directe » et « communication indirecte », dont on trouvera une analyse à partir également de toute l'œuvre de Kierkegaard dans ANDRÉ CLAIR, *Pseudonymie et paradoxe, la pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris 1976, sur le rapport entre communication et contemporanéité, p. 305ss.

témoin de la vérité, ses apôtres comme martyrs de ce témoin, l'auditeur interpellé écoute l'invitation à suivre le Christ sous la conduite des apôtres.

En distinguant ces deux modalités de la communication, Kierkegaard se distançait de la conception de l'évangélisation et de ses moyens propres à ses contemporains: la prédication sentimentale des revivalistes, la liturgie des néo-luthériens, les conférences apologétiques des théologiens hégéliens, les œuvres de bienfaisance des chrétiens sociaux. Kierkegaard se donnait les concepts convenables pour maintenir le paradoxe et la folie de la croix, pour ne pas la vider de son contenu et pour s'opposer à sa réduction à un idéal bourgeois. La réappropriation de la Bonne Nouvelle n'est authentique que là où le message est celui de la croix, où le Christ est par ses souffrances le rédempteur et le modèle.

Kierkegaard expose un modèle de la communication applicable à l'Evangile, qui est encore valable aujourd'hui et dont les composantes sont les suivantes: l'auteur, le message, les destinataires, le mode de communication. De ce modèle, on pourrait en conclure librement: il est le modèle-type de la communication où l'auteur est un et plusieurs, où le message renvoie à l'auteur, où les destinataires sont préparés à recevoir le message par le message lui-même et où le mode de communication lui est adéquat.

*
* *

L'auteur du message: au premier degré, c'est Dieu, puisqu'il en prend l'initiative; au second degré, c'est Jésus-Christ, puisque, rempli de l'Esprit, il se présente à son heure comme le héraut de la Bonne Nouvelle. Comme porteurs inspirés de la Parole, les prophètes et les apôtres en sont aussi à leur manière les auteurs, puisque les premiers annoncent l'Evangile et les seconds le transmettent, en se réclamant du mandat que Dieu leur confère en les légitimant par l'envoi.

La communication du message n'est pas l'affaire de n'importe qui, mais de celui qui est envoyé par Dieu: le Christ Jésus est l'envoyé extraordinaire qui reçoit à son tour le pouvoir d'envoyer[6]. Cette structure de l'envoi déploie l'espace de la communication et de la diffusion du message. En la personne de Jésus, l'envoyé représente de manière exemplaire son mandataire: Dieu, le Père, et les destinataires de son mandat: les hommes, ses frères. Cette double représentativité, symbolisée par la double filiation de Jésus, ne signifie pas qu'il se substitue à Dieu et aux hommes, mais qu'il devient solidaire avec Dieu et avec les hommes: sa solidarité indique, dans

[6] Dans son ouvrage *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris 1980, J. MOLTMANN montre comment et pourquoi l'Eglise, à la suite du Christ et des apôtres, est la communauté qui envoie, car la responsabilité missionnaire lui incombe et non au clergé, à la hiérarchie (cf. p. 20ss., 389ss., passim).

l'incognito, sa représentativité pour lutter contre l'adversaire de Dieu et des hommes.

Dans le cas de l'Evangile, la communication reçoit donc sa forme du fait que son auteur historique est envoyé et inspiré et que son mandat est qualifié par la représentativité et par la solidarité de son héraut. Pourquoi? Parce que la structure d'envoi est celle d'une relation de dépendance sous l'angle de l'origine et de la finalité: le héraut vient de Dieu et y retourne, Dieu le légitime et garantit l'authenticité de son message. Et par voie de conséquence, l'envoi caractérise une manière originale pour Dieu de se rendre présent à l'histoire, sa conversion au monde dans l'incognito qui lui permet de s'y communiquer à partir du monde lui-même comme le Dieu humilié auprès des hommes opprimés.

Dans ces conditions, Jésus tient son autorité de Dieu, ses apôtres tiennent la leur de sa seigneurie résultant de sa crucifixion et de sa résurrection. L'opposition à l'Evangile au nom de la tradition conteste cette autorité, l'authenticité et la légitimité qui en découlent.

Le message: à partir de la proclamation du verdict de condamnation et d'acquittement, l'Evangile appelle à la repentance et à la participation aux promesses du Royaume. Il provoque une rupture dans le cours de l'histoire des relations entre Dieu et son peuple et un redépart; il trace ainsi une ligne de partage entre un ancien et un nouvel état de choses qui se traduit dans la lente transmutation des valeurs en cours et par la mise en cause des prétentions de l'homme, de ses normes, de ses croyances; il modifie profondément le cours de l'histoire et de l'existence de l'homme. Un tel retournement postule la conversion de Dieu au monde signifiée par l'identification du serviteur souffrant au Fils de Dieu et dévoilée *sub contrario* dans la passion de Jésus; il postule rétroactivement la conversion de l'homme et des nations à Dieu. La dimension apocalyptique du message se fait jour dans ce double mouvement de conversion provoqué par le message transmis et reçu: le message dévoile à partir de la croix et de la résurrection de Jésus le sens de l'histoire passée et de l'avenir dans la crise du présent. L'ère menacée par le chaos est en train de s'achever, une nouvelle ère placée secrètement sous le signe du Royaume commence. C'est pourquoi ce message déstructure sous l'action de Dieu les messages traditionnels en en découvrant l'impuissance et il se présente comme une nouveauté: évangile de la promesse, par rapport à la loi. Par sa nouveauté, le message pousse les tensions et les contradictions de l'histoire à leur extrême; il oblige l'homme à l'accepter ou à le rejeter.

Les destinataires: le message vise à l'universalité. Il s'adresse à tous sans distinction de race, de culture, de classe, de sexe, à toutes les victimes des forces négatives qui les tiennent captives de la mort. Ses destinataires sont à

la fois les impies et les idolâtres que Dieu seul peut justifier. L'Evangile, à la différence de la loi, dispose à le recevoir celui qui reçoit le pardon; il lui fait connaître le vrai Dieu, le vrai culte qui doit lui être rendu, le vrai service qu'il doit à son prochain. Son universalité ne fixe aucune limite ni locale ni temporelle à sa diffusion; elle fait de tous les destinataires de l'Evangile ses messagers.

Le mode de communication: la communication du message sur le salut gratuit ne peut fonctionner que sur le mode de la grâce et non pas sur celui de l'utilité comme cela se passe pour les messages usuels ou sur le mode du savoir positif pour ce qui concerne les informations scientifiques. Sur le mode de la grâce signifie que Dieu se communique à travers ses promesses, son pardon, sa générosité illimitée manifestés dans sa conversion au monde.

Formellement, les messagers usent aussi bien du langage descriptif et du langage désignatif qu'ils combinent dans des récits édifiants, des paraboles, des discours didactiques. Ce langage complexe préserve l'historicité du message et ses énigmes. Il indique ses différences d'avec le langage mathématique de l'évidence et d'avec le langage philosophique de la question. Le langage chiffré ou figuratif convient au message et à sa communication et le distingue du langage naturel des messages utilitaires et du langage artificiel des sciences. Ce langage oblige l'auditeur à l'interpréter à l'aide d'un code qu'il doit apprendre; ce faisant, il le mobilise conformément à sa finalité.

Les récits édifiants déclenchent des effets de communication, ils émeuvent et amorcent un mouvement de changement. Les paraboles découvrent à leurs interprètes leur situation particulière en face de l'imminence du Royaume et la nécessité pour eux de se repentir. En sollicitant la réflexion, les discours didactiques développent les implications de la nouveauté du message tant au niveau de la connaissance qu'à celui de l'action. Les doxologies, les confessions de foi marient, à leur manière, le langage constatif pour sauvegarder l'historicité et la dimension eschatologique de l'Evangile, et le langage performatif pour impliquer l'auteur et les destinataires dans un processus de conversion. Historiquement, la communication de l'Evangile recourt encore à toutes les formes de l'art pour rendre le message visible et audible à l'intérieur même de son mystère. L'étude de ces modes de communication doit rester subordonnée à celle de son contenu, sinon l'acte de communiquer avec ses modes risque de n'être plus conforme au message communiqué et les moyens de communication finiront par déterminer le contenu de l'Evangile.

*
* *

Cette esquisse des composantes de la communication comme acte et message soulève la question critique, celle de sa possibilité: à quelles conditions l'Evangile est-il communicable de l'auteur au destinataire et compré-

hensible aux deux? Comment se fait-il que le sens qu'il revêt pour l'auteur soit accessible au destinataire? Il faut supposer que la communication sur le mode de la grâce divine mobilise cependant la raison humaine, ne serait-ce que pour élaborer, à partir du message, un discours cohérent qui rende compte de son intelligibilité (donc de sa crédibilité) et des critères qui permettent d'en évaluer la valeur et la portée.

Ici, la raison est théologique en ce que les idées qui règlent et orientent la constitution de son discours et le discours lui-même, sont celles de Dieu, de l'Eglise et du monde. Sans la mise en œuvre de ces idées régulatrices et directrices, la communication serait impossible sur le mode qui est le sien et la conformité de son message actuel au message original ne pourrait être appréciée. Ces idées de la raison théologique lui permettent de formuler la normative de l'évangélisation pour la différencier d'un discours, par exemple, sur la civilisation ou d'un message de propagande religieuse, politique ou culturelle. Cette normative concerne aussi bien les objectifs, le contenu que les moyens de l'évangélisation.

Le contenu de ces trois idées de la raison théologique lui est fourni par le message originaire enrichi de tout ce que lui apporte sa transmission et des expériences qu'il provoque chez les destinataires.

L'idée de Dieu: le Dieu qui se révèle dans et par sa Parole, une Parole qui s'identifie au moment décisif à Jésus, transcende toutes les idées et toutes les représentations que l'on a et que l'on peut donner de Dieu. Cependant ses témoins proclament la liberté de son élection, sa souveraineté sur le monde et l'histoire, ses perfections, sa fidélité et sa sainteté dans le renouvellement et l'élargissement de l'alliance, c'est-à-dire la communication de lui-même. L'idée de Dieu correspondrait à son dessein créateur, réconciliateur et glorificateur. La communication de ce dessein d'abord à Israël, puis à l'Eglise et par elle au monde serait le moteur de la tâche missionnaire. Cette idée s'exprime entre autres par les figures de la paternité, de la filiation et du lien d'amour, qui sont inséparables de la figure du Christ, celle du Dieu-Homme qui récapitule en lui toute l'humanité et son destin. L'idée de Dieu est celle d'une communion unifiant, sans confusion mais dans la distinction, Dieu et sa création dans la diversité de ses modalités, celle d'un principe unificateur dans le respect des différences, c'est-à-dire l'idée de Royaume de Dieu dont l'accomplissement est encore différé. Etant donné son ouverture à l'eschatologique, cette idée de Dieu garde la raison théologique de tout compromis avec un système idéologique qui la mettrait au service d'une propagande; elle n'est pensable qu'en régime de foi.

L'idée d'Eglise: si l'idée de Dieu est celle de l'unité finale différenciée du créateur et de sa création, l'idée d'Eglise est celle du remembrement au cours de l'histoire des éléments dispersés du monde et de l'humanité. Elle a

pour figures celles du corps en voie de constitution, du peuple en voie de rassemblement. Ce remembrement se fait à partir de la tête qui préexiste au corps et au peuple: médiateur pour être le récapitulateur, le Christ prolonge son action à travers celle de la puissance illuminante, sanctifiante et vivifiante de l'Esprit Saint. En ce sens, l'idée d'Eglise est une reprise de celle d'incarnation qu'elle universalise. Si l'idée de Dieu renvoie à l'unité récapitulatrice, celle d'Eglise recouvre celle d'unité intégratrice, la démarche qui intègre le corps à la tête pour constituer le *Christus totus.* Si l'idée de Dieu signifie le Vivant, auteur de toute vie, celle d'Eglise indique le lent travail de l'enfantement et de la maturation par l'Esprit en vue de la plénitude finale, dont l'avènement ne cesse d'être différé. Ici aussi, l'idée d'Eglise retient la raison théologique de compenser la docte ignorance de la foi et de l'espérance par les abstractions de l'idéologie.

L'idée de monde: par rapport aux deux premières idées, celle de monde est à la fois celle de la résistance à ces idées, leur négation impliquant division et démembrement, et celle d'une déficience, d'un inachèvement congénital que seule une grâce pourrait combler. Elle est figurée par le concept de totalité d'une réalité organique qui se fait et se défait constamment sous l'action, sans cesse renaissante, d'une sacralisation de la spatio-temporalité pour déjouer son éclatement et surmonter ses contradictions. Cet idéal de consistance au niveau du discours échoue à cause de l'essentielle précarité du réel; il ne pourrait être réalisé que par un acte souverain et recréateur, dont le réel, bien qu'il l'exige, est incapable. Cet acte devrait désacraliser le monde, le faire passer par la négation de sa résistance à Dieu et à l'Eglise pour le recréer. L'idée de monde renvoie donc à une réalité, qui, bonne en son essence, est en son état actuel pervertie et brisée; cette réalité doit passer par une série indéfinie de mutations pour sortir des contradictions qui l'aliènent et pour lui faire retrouver son harmonie. Ici encore, l'idée de monde interdit à la raison théologique de chercher de l'aide dans une théorie synthétique et totalitaire.

Les trois idées de Dieu, d'Eglise et de monde comme unité récapitulatrice, intégratrice et en voie de rétablissement permettent à la raison théologique d'exercer non seulement sa fonction critique, mais aussi sa fonction unificatrice: la possibilité de concevoir des relations entre l'idéal et le réel qui pourraient servir à l'élaboration de la normative de l'évangélisation. Elles configurent l'espace du discours théologique comme la communication de la révélation met en perspective, à partir de Jésus-Christ, l'Eglise et le monde; elles l'orientent vers l'idée de plénitude finale comme l'histoire du salut dirige le monde par l'Eglise vers le Royaume. En ce sens, ces idées conduisent à l'idéal de Royaume de Dieu, de Christ total et de monde harmonieux. Cet idéal éclaire la raison sur la différence entre Dieu et ce qui n'est pas Dieu: Dieu ne s'enferme pas dans la dialectique de la négativité et

de la positivité qui entraîne l'Eglise et le monde vers leur accomplissement, mais il la dirige. L'idée de Royaume est le foyer de cette constellation constituée par l'Eglise et par le monde, dont l'idéal d'œcuménicité et de catholicité ne se réalisera qu'à la manifestation encore retardée du Règne de Dieu.

Ces trois idées servent de principes à une théologie de l'évangélisation respectueuse de l'originalité irréductible de l'Evangile et de sa communication. Mais elles imposent leurs limites à cette théologie, qui ne peut être qu'une théologie de la croix, l'Evangile étant la parole de la croix.

En transgressant ces limites, la communication du salut risque de virer à la propagande et l'oblige à recourir à la violence, et la raison théologique s'expose à se diviniser, à se mystifier par son désir d'aboutir à une synthèse. Elle n'évite l'écueil de la spéculation qu'en maintenant les différences entre les idées et leur idéal d'une part et le réel d'autre part avec leurs limitations respectives. Car si les idées donnent à la raison théologique de discerner ce qui est intelligible dans le message pour en déduire des critères, elles lui interdisent d'élaborer un système qui prétendrait faire la synthèse de Dieu, de l'Eglise et du monde comme si la raison pouvait se situer dans la plénitude finale. En effet, le message ne fait que soulever partiellement le voile qui la couvre encore.

Dans les conditions présentes, les idées de la raison théologique sont des idées-limites adaptées en quelque sorte aux situations-limites concrètes que découvre le message dans sa fonction apocalyptique: le jugement, la mort, le pardon, la nouvelle naissance... Comme idée de son Règne, l'idée de Dieu conteste radicalement les prétentions de la raison philosophique et politique à totaliser le réel dans un discours; elle les renverse en y introduisant les antinomies de la finitude et de l'infinitude, de la précarité et de la consistance constitutives des idées d'Eglise et de monde. Car la raison théologique ne parvient pas à réduire le paradoxe d'un Dieu qui se convertit incognito au monde pour que le monde se convertisse à lui, un Dieu pourtant dont les perfections dépassent ce que la raison peut concevoir. L'idée de Dieu est prise entre les limites de sa gloire et de sa bassesse et elle grève d'une hypothèque les idées d'Eglise et de monde.

De même, l'idée d'Eglise, celle d'un corps en voie de remembrement, trouve sa limite dans celles de division et d'opposition si manifestes dans la réalité des schismes, des hérésies, des persécutions. L'unité et l'universalité de l'Eglise n'en constituent pas des données, elles sont inscrites en elle comme des promesses dont la réalisation tarde tandis que continuent les tensions internes et externes.

De même, l'idée de monde, celle d'une totalité harmonieuse à recréer, porte en elle sa propre limitation, puisqu'elle ne parvient pas à raccorder le réel à son idéal. Le monde exige une unité qui ne lui est pas donnée et cela

à travers la cassure qui l'affecte. Mais cette exigence ne peut être comblée par un discours spéculatif sans prise sur la réalité.

Ainsi ces idées-limites correspondent-elles aux bornes de la raison travaillant en régime de foi et aux obstacles concrets auxquels se heurte l'évangélisation dans le monde et dans l'Eglise. La raison est incarnée, en effet, dans une situation déterminée par le temps de la patience de Dieu qui permet au *Christus totus* de se constituer tandis que le monde devient toujours plus précaire; elle tient ses idées de la communication de Dieu elle-même à travers le message, et non pas d'elle-même ou d'une expérience. La raison rencontre aussi les limites du langage, celles de la communication, car ce que Dieu révèle paradoxalement, *sub contrario*, ne peut être dit que figurativement et non pas directement.

Les limites idéelles, concrètes et langagières d'une théologie de l'évangélisation ne peuvent être déplacées et dépassées que par l'intervention de la grâce divine qui, seule en définitive, donne à la communication de l'Evangile son efficacité au niveau de la connaissance et à celui de la pratique. C'est elle qui en fait une Parole de Dieu à travers une parole humaine. Mais le mouvement de l'Esprit saint dans la communication échappe à la raison théologique qui le postule et l'exige, mais ne peut se le donner, ni le concevoir.

La normative de la théologie de l'évangélisation est donc un ensemble d'énoncés dont les principes relèvent de la raison théologique qui les tient d'ailleurs et de plus haut que d'elle-même. A l'heure où les églises redéfinissent leur tâche missionnaire, cette normative qui tient compte des quatre composantes de la communication leur est indispensable, si elles veulent éviter les séductions de la propagande et les attraits des idéologies, et si elles veulent annoncer l'Evangile de Jésus-Christ et non pas un autre. Négliger le rôle de cette normative les exposerait à trahir la cause de Dieu qui selon l'Evangile est la cause de l'homme, et signer leur arrêt de mort dans une société tiraillée entre sa sécularisation et sa resacralisation; mais sa valorisation actuelle dans le cadre d'une théologie de la vocation et de la mission est, pour les églises, un moyen constructif pour proclamer l'Evangile face à la montée des religions populaires et positives, à une condition cependant, celle d'élaborer simultanément une théologie de l'édification de l'Eglise, elle aussi soucieuse de l'exigence œcuménique.