Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 149 (2017)

Heft: 1-2

Artikel: L'évangile comme vérité publique (L. Newbigin) : une troisième voie au-delà de l'alternative entre théologie rationaliste et religion privée?

Autor: Jaeger, Lydia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-787296

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: 12.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 149 (2017), P. 181-200

L'ÉVANGILE COMME VÉRITÉ PUBLIQUE (L. NEWBIGIN)

Une troisième voie au-delà de l'alternative entre théologie rationaliste et religion privée ? [1]

LYDIA JAEGER

Résumé

Lesslie Newbigin défend l'Évangile comme « vérité publique ». L'article précise la signification de cette affirmation et présente les bases épistémologiques et théologiques sur lesquelles elle repose. D'après Newbigin, le message chrétien porte sur des faits et ne peut être relégué dans le domaine des valeurs et des convictions privées. Tout argument en faveur de la foi chrétienne doit s'articuler à l'intérieur de ce paradigme, plutôt que de se soumettre aux critères de rationalité hérités des Lumières. À la place de la théologie naturelle traditionnelle qui s'appuie sur une raison prétendûment neutre, il s'agit de faire la démonstration de la fécondité du cadre fiduciaire chrétien pour la connaissance et la vie humaines en partant de l'Évangile lui-même.

Lesslie Newbigin (1909-1998) est un penseur peu connu et rarement étudié en francophonie aujourd'hui. Plusieurs de ses premiers ouvrages ont été traduits en français [2], mais aucun de ceux qui présentent sa pensée mûre concernant

[1] Les citations des textes de Newbigin publiés en anglais ont été traduites par Charles Vanseymortier ; Jacques Blocher a assuré une relecture stylistique de l'article.

[2] Nous relevons notamment : *Journées indiennes*, trad. fr. P. Gander, Bâle, Mission de Bâle, 1953 (éd. originale *A South India Diary*, 1951) ; *L'Église : peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1958 (éd. originale *The Household of God : Lectures on the Nature of the Church*, 1953) ; (avec B. Sundkler, C. K. Jacob) *Mission et Église à New Delhi*, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1963 ; *La Mission mondiale de l'Église*, Paris, Société des missions évangéliques de Paris, 1959 (éd. originale *One Body, One Gospel, One World. The Christian Mission Today*, 1958) ; *L'universalisme de la foi chrétienne*, trad. fr. C. Bodmer-de Traz, Genève, Labor et Fides, 1963 (éd. originale *A Faith for This One World?*, 1961) ; *Une religion pour un monde séculier*, trad. fr. M. Tadié, Paris-Tournai, Casterman, 1967 (éd. originale *Honest Religion for Secular Man*, 1966) ; *En mission sur le chemin du Christ : perspectives bibliques*, trad. fr. A.-F. Gillièron, Aubonne, Éd. du Moulin, 1998 (éd. originale *Mission in Christ's Way*, Genève, Conseil œcuménique des Églises, 1987). Le dernier ouvrage contient des études bibliques présentées au synode de l'Église de l'Inde du

l'Évangile comme vérité publique ne l'a été[3]. Pourtant, celui qui ne rechigne pas à la lecture en anglais des ouvrages de sa dernière période de vie y découvre des analyses qui restent éminemment perspicaces même vingt ans après sa mort.

La pensée de Newbigin n'est pas celle d'un théologien universitaire. Elle a été forgée au fil de sa longue expérience missionnaire et porte les marques de quelqu'un qui connaît la vie de l'Église et le dialogue interreligieux de l'intérieur, tant sur le plan local que sur le plan mondial[4]. La majeure partie de sa vie active a été consacrée à l'Inde (dès 1936 et jusqu'à sa retraite en 1974), d'abord en tant que missionnaire de l'Église d'Écosse (presbytérienne), ensuite en tant qu'évêque de la toute jeune Église de l'Inde du Sud, qui unit plusieurs Églises protestantes de la région et que Newbigin avait aidé à former. De 1959 jusqu'en 1965, il fut au service du Conseil œcuménique des Églises.

Ses livres ne sont pas des ouvrages académiques (ils ne comportent presque jamais de notes de bas de page). Pour beaucoup, ils ont été rédigés entre divers engagements, parfois au cours de trajets, voire à l'aéroport[5]. Des lectures abondantes et continues les nourrissent (au début de sa retraite, Newbigin s'est accordé le plaisir de lire la *Dogmatique de Karl Barth en entier*[6]), mais ses réflexions restent toujours solidement ancrées dans la pratique. On aurait donc tort d'y chercher des analyses académiques exhaustives de tel ou tel aspect de l'histoire des idées en Occident[7]. Il privilégie la vue d'ensemble, préfère dégager

Sud en 1986. Ajoutons la traduction en français de quelques articles plus récents : « La Mission des années 80 », *Perspectives missionnaires* 2 (1981), p. 7-14 ; « L'Occident peut-il se convertir ? », *Perspectives missionnaires* 29 (1995), p. 7-26 (« Can the West be Converted ? », *International Bulletin of Missionary Research* (janvier 1987), p. 2-7 ; http://www.internationalbulletin.org/issues/1987-01/1987-01-002-newbigin.pdf, consulté le 26 août 2016) ; « Confesser le Christ dans une société multireligieuse », *Hokhma* 85 (2000), p. 2-15.

[3] *Une religion pour un monde séculier*, 1967 (cité ci-après *Religion pour monde séculier*), anticipe quelques-uns des thèmes clés de la dernière phase de ses écrits. L'épistémologie de Michael Polanyi, qui deviendra si prédominante dans ses derniers écrits, y fait son apparition (p. 92, n. 1, il reconnaît sa « dette » envers le *magnum opus* de ce dernier : *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1958).

[4] À Kanchipuram, Newbigin fut invité à co-diriger des rencontres hebdomadaires de savants hindous au monastère de la Mission Ramakrishna. Au programme était la lecture du Svetasvara Upanishad en sanskrit et de l'évangile de Jean en grec (L. Newbigin, *Unfinished Agenda : An Updated Autobiography*, Édimbourg, Saint Andrew Press, 1993, p. 54).

[5] Paul Weston, communication privée, le 20 juillet 2016 à Cambridge. Je remercie Paul Weston pour des échanges stimulants, tant oraux qu'écrits. C'est certainement la raison pour laquelle il arrive à Newbigin de se tromper dans l'attribution de telle ou telle citation (pour un exemple, *cf.* note ci-dessous).

[6] L. Newbigin, *Unfinished Agenda*, *op. cit.*, p. 228 *sq.*

[7] S. N. Williams, *Revelation and Reconciliation : A Window on Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, *passim*, critique la reconstruction de la trajectoire historique de la pensée moderne par Newbigin comme n'étant pas suffisamment nuancée. Descartes ne représente qu'une façon d'être « moderne » (à côté de Montaigne, par ex. ; *ibid.*, p. 18 *sq.*). De même, Williams considère que Newbigin

les grandes tendances et se concentre sur les réponses chrétiennes à y apporter. Mais c'est justement la combinaison entre réflexion épistémologique et démarche pastorale, entre analyse missiologique et implication dans l'évangélisation et dans l'engagement social et politique, qui rend pertinent ses écrits pour celui qui cherche à penser et à vivre la foi chrétienne dans l'Europe contemporaine.

1. L'Évangile comme vérité publique

Ayant vécu si longtemps dans une culture non-occidentale, Newbigin put voir la civilisation européenne avec les yeux « d'un missionnaire étranger »[8]. De même que les missiologues ont depuis longtemps essayé d'analyser et de comprendre les cultures non-occidentales à la lumière de l'Évangile, Newbigin devint convaincu de l'urgence de faire porter un tel regard sur la culture occidentale.

Divers aspects de la réflexion missiologique de Newbigin mériteraient d'être présentés. Cet article se concentre sur un *leitmotiv* de sa pensée dans sa maturité : l'Évangile est une vérité publique. Que signifie cette affirmation ? Sur quelles bases épistémologiques et théologiques repose-t-elle ? Quelles sont ses implications pour le témoignage chrétien et la vie en société ?[9]

Beaucoup s'accordent, dans les débats sur la place légitime de la religion dans une société moderne, pour juger que la religion relève de la sphère des convictions privées qui ne doivent pas s'immiscer dans le débat public, régi par les connaissances rationnelles. Newbigin considère, certes, que les religions orientales peuvent se contenter de la sphère privée, dans la mesure où la réalité qu'elles visent se situe au-delà du sensible[10]. Mais tel n'est pas le cas en ce qui concerne la religion chrétienne. Le titre d'un de ses livres est programmatique à cet égard : *Truth to Tell : The Gospel as Public Truth. L'Évangile ne peut être une « bonne nouvelle » sans être une « nouvelle vraie »*[11]. La visée universelle de la vérité implique que si « Jésus est Seigneur », « il est Seigneur non seulement

exagère l'importance des questions épistémologiques dans le défi que pose l'athéisme au témoignage chrétien. L'étude de Williams apporte des précisions historiques précieuses. À mon sens, elle n'invalide pas la pertinence globale des propos de Newbigin pour la réflexion missiologique en contexte occidental.

[8] L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks : The Gospel and Western Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 1 ; *cf.* p. 41. *Cf.* L. Newbigin, « The Cultural Captivity of Western Christianity as a Challenge to a Missionary Church », *in* : L. Newbigin, *A Word in Season : Perspectives on Christian World Missions*, Grand Rapids-Édimbourg, Eerdmans-Saint Andrew Press, 1994, p. 67 (repris dans *Newbigin : A Reader*, p. 207 *sq.*) ; et L. Newbigin, *Proper Confidence : Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*, Londres, SPCK, 1995, p. 11, p. 93.

[9] Je prolonge la réflexion sur les implications ecclésiales, sociales et politiques de la pensée de Newbigin dans « Lesslie Newbigin : l'Évangile – une Bonne Nouvelle pour l'Occident », *Théologie Évangélique* 16/2 (2017), à paraître.

[10] *Foolishness to the Greeks*, *op. cit.*, p. 40.

[11] *Truth to Tell*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 52.

de l'Église mais aussi du monde, non seulement dans la vie religieuse mais aussi dans toute la vie, non seulement de certains peuples, mais aussi de tous les peuples»[12]. Du coup, les chrétiens ne peuvent se contenter de proclamer l'Évangile dans la vie personnelle d'individus; ce message «doit être entendu dans les conversations des économistes, des psychiatres, des éducateurs, des scientifiques et des hommes politiques. Nous devons le proclamer non comme un ensemble de valeurs honorables, mais comme la vérité concernant ce dont il s'agit»[13].

Il est certain que Newbigin adopte ici une certaine compréhension de la foi chrétienne, qui n'est pas suivie par tous les théologiens. On peut la qualifier d'historique, non seulement dans le sens qu'elle tient au caractère concret, historique des événements clés de l'histoire du salut, mais encore qu'elle correspond aux grandes traditions historiques du christianisme. Newbigin aime citer Ac 26,26[14]: «Ce n'est pas en cachette que tout cela s'est passé» (NBS). Ce qui fonde la foi chrétienne – la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ – appartient à l'histoire publique: «C'est là un fait – et, qu'on se le dise, pas un fait 'religieux'. Dans le *Time magazine*, sa place n'est pas confinée dans cette étroite colonne, entre le théâtre et le sport, où l'on range la religion. Il relève des affaires mondiales, dont il doit ouvrir la section. Le règne des cieux s'est approché!»[15]

2. Le refus de la théologie naturelle

L'approche de Newbigin est d'autant plus intéressante que – tout en contestant fermement l'idée selon laquelle la foi chrétienne serait sans rapport avec le monde des faits objectifs, simple expression d'une expérience religieuse intérieure[16] –, il résiste également à une théologie naturelle qui chercherait

[12] *Ibid.*, p. 34.

[13] *Ibid.*, p. 64.

[14] J. A. Kirk, «Newbigin at the Areopagus: Arguing for Truth in the Market Place», *in*: M. T. B. Laing. P. Weston (éds), *Theology in Missionary Perspective: Lesslie Newbigin's Legacy*, Eugene, Pickwick, 2012, p. 173. Kirk offre cette définition du terme «public»: est publique «toute affaire qui se produit sur la scène de la société humaine dans son ensemble et qui n'est cachée à personne. En ce sens, l'Évangile est une bonne nouvelle publique, puisqu'il est l'annonce d'actions faites ouvertement, sur la scène de l'histoire du monde, et qui ont une visée universelle (1 Jn 2,2). Le message de Jésus-Christ est l'exact contraire des doctrines ésotériques et des cultes à mystères quels qu'ils soient» (*ibid.*).

[15] L. Newbigin, «On Being the Church for the World» (1988), *in*: G. Ecclestone (éd.), *The Parish Church? Explorations in the Relationship of the Church and the World*, Oxford, Mowbray, p. 25-42; repris *in*: L. Newbigin, *Lesslie Newbigin, Missionary Theologian: A Reader*, Paul Weston (éd.), Londres, SPCK, 2006, p. 135 (cité dans les notes ultérieures comme *Newbigin: A Reader*). *Cf.* L. Newbigin, *En mission sur le chemin du Christ*, *op. cit.*, p. 10 *sq.*

[16] Par ex. *Foolishness*, p. 44 *sq.*; L. Newbigin, *Truth and Authority in Modernity*, Valley Forge, Trinity Press International, 1996, p. 57-59; et L. Newbigin, *Proper Confidence*, p. 2.

à fonder la foi ailleurs que dans la rencontre avec le divin. Il présente son approche comme une « troisième possibilité » entre « une objectivité erronée et une subjectivité erronée »[17].

Le rejet de la théologie naturelle par Newbigin ne souffre aucune ambiguïté : « Le 'dieu' dont la théologie naturelle entend avoir démontré l'existence n'est pas le Dieu dont le portrait est fait au fil de la Bible. Ce n'est pas le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ. Ce n'est pas la sainte Trinité. » C'est une « idole ». « La connaissance de Dieu que fournit la 'théologie naturelle' est une connaissance non seulement partielle, mais déformée et trompeuse »[18]. Il fait écho au « non » emphatique que Karl Barth opposait à Emil Brunner dans leur fameuse dispute dans les années 1930 sur la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu, indépendamment de la révélation de Dieu en Christ[19]. Mais loin de signer l'échec d'une théologie à prétention publique, ce « non » est étroitement lié au caractère du Dieu qu'il s'agit de connaître – et de faire connaître – et à la façon même selon laquelle Newbigin conçoit l'Évangile comme vérité publique[20].

3. La réalité ultime comme personnelle

Le « non » à la spéculation métaphysique découle du caractère personnel du Dieu que proclame la foi chrétienne. Car la façon de s'approcher de Dieu doit tenir compte du caractère de Celui que l'on cherche à connaître. Newbigin souligne la différence entre le fait de connaître des informations sur une personne et celui de connaître la personne. On peut, certes, raisonner sur quelqu'un ou le soumettre à des examens, adoptant une méthodologie distanciée, dépersonnalisée (comme dans un laboratoire de médecine biologique ou lorsque l'on examine le cerveau à l'aide de procédés neuroscientifiques), mais on ne pourra jamais ainsi le connaître en tant que *personne*, découvrir la richesse de ses connaissances, de ses émotions et de ses talents. Nous faisons l'expérience de cette différence radicale « quand une personne dont nous discutions entre à l'improviste dans la pièce. En effet, en l'absence de quelqu'un, nous pouvons exprimer nos avis sur cette personne en restant maîtres de la tournure que prend la discussion. Mais qu'elle entre dans la pièce, et il nous faut soit couper court, soit basculer vers un autre mode de conversation »[21]. Quand nous étudions un objet inanimé, nous sommes en contrôle de l'examen et décidons quelles questions poser, mais quand nous voulons connaître une personne, nous devons accepter une relation réciproque,

[17] *Truth to Tell*, p. 58 *sq*.

[18] *Truth and Authority*, p. 18 *sq*.

[19] *Ibid.*, p. 14. *Cf.* K. Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, Munich, C. Kaiser, 1934.

[20] Un lien analogue existe pour Barth : reconnaître le Christ comme « l'unique Parole de Dieu » (première thèse de la Déclaration de Barmen, 1934) est décisif dans le combat de l'Église confessante contre le nazisme.

[21] *Proper Confidence*, p. 10 *sq*.

écouter ce qu'elle a à nous dire et nous laisser interpeller par les questions qu'elle nous pose[22]. Une personne n'est connue en profondeur que quand elle se révèle à nous : « Nous ne pouvons connaître une personne que si elle se fait connaître »[23]. C'est la raison pour laquelle le chrétien ne peut concevoir l'accès à la connaissance de Dieu sur le mode des philosophes classiques : « Si l'Idée du Bien a, pour ainsi dire, réellement fait son entrée dans la pièce et s'est mise à parler, nous devons alors mettre fin à notre discussion précédente et écouter »[24].

Qu'une personne ne soit connue véritablement que lorsqu'elle se révèle, implique que nous ne pouvons pas élaborer et vérifier la connaissance que nous avons d'elle en ayant recours à nos seules ressources. Ce qui est déjà vrai dans les relations entre humains l'est encore davantage pour notre connaissance de Dieu. C'est pourquoi la certitude que nous pouvons atteindre dans notre connaissance de Dieu n'a pas son point d'appui en nous : « Dans ce domaine, la certitude ne repose pas sur ma compétence personnelle d'agent connaissant, mais sur la véracité de Celui que j'ai appris à connaître »[25].

4. La vérité comme historique

Le christianisme est une religion profondément historique. Avant tout, la Bible raconte une histoire. Elle ne s'ouvre pas sur une preuve métaphysique de l'existence de Dieu, mais sur l'acte de création. Et elle s'achève sur la vision du renouvellement de toute chose à la fin de l'histoire. Entre création et consommation, elle parle des actes puissants de Dieu, d'abord dans l'histoire du peuple d'Israël et suprêmement dans l'incarnation du Fils. Le noyau de son message concerne des faits particuliers, qui se sont passés en des temps et des lieux donnés. Comparée à la philosophie grecque, la foi chrétienne fait intervenir « un nouveau point de départ » : « Dieu a agi et parlé par des événements qui constituent la substance des Écritures »[26]. C'est un fait en accord avec l'étymologie du mot en latin : « *factum, 'quelque chose qui a été fait'* »[27], accompli.

C'est pour cette raison même que le chrétien ne peut pas entrer avec les autres religions et conceptions du monde dans un dialogue « neutre » qui mettrait entre parenthèses sa conviction que Dieu a parlé et agi dans l'histoire. Car la vérité ultime ne se trouve pas dans des vérités éternelles, accessibles à

[22] Michael Polanyi exprime la même idée dans sa hiérarchie de la connaissance (*cf.* L. Jaeger, *Croire et connaître : Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, Nogent-sur-Marne/Cléon d'Andran, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2005², p. 66 *sq.*).

[23] *Religion pour monde séculier*, p. 102 ; *cf. ibid.*, p. 99, 107 ; *Truth and Authority*, p. 1 ; *cf.* 1 Co 2,11.

[24] *Proper Confidence*, p. 11.

[25] *Truth and Authority*, p. 78 *sq.* ; *cf. ibid.*, p. 73, et *Proper Confidence*, p. 67.

[26] *Truth to Tell*, p. 23.

[27] *Proper Confidence*, p. 4.

la spéculation rationnelle. Au contraire, ce que Dieu a *fait* dans l'histoire n'est accessible que par le témoignage de ceux qui l'ont entendu et vu :

> Le concept de dialogue [...] s'enracine dans l'héritage grec de notre culture. Suivant cette ligne, la vérité ultime est recherchée dans la sphère des Idées, la sphère des vérités éternelles qui transcende les événements accidentels de l'histoire. Le dialogue, ainsi compris, est la visée d'un accord final au sujet de ce qui doit être vrai pour tous, quête qui se fait en sondant, en éprouvant, en élargissant et en corrigeant les intuitions des participants dans une communication des sagesses. Si l'on suit maintenant la dimension biblique de notre héritage culturel, la vérité ultime se trouve, non du côté des Idées (Platon) ou des Formes (Aristote) transhistoriques, mais dans des événements singuliers de l'histoire. Le dialogue, ainsi défini, ne peut dévoiler ces événements. Il faut qu'ils soient rapportés. Il faut que quelqu'un qui connaisse ces faits les relate à ceux qui n'ont pas cette connaissance. Il s'agit alors du point de départ d'un dialogue, non de sa résultante.[28]

Il s'ensuit qu'il n'existe pas de principe commun supérieur qui pourrait subsumer le message chrétien et la spéculation philosophique, que celle-ci se situe dans la lignée de l'héritage grec ou des religions orientales (entre lesquelles Newbigin perçoit une grande proximité[29]) :

> Il y a une différence fondamentale entre (1) telle vision du monde qui considère la réalité ultime comme étant, d'une certaine manière, personnelle, et qui, de ce fait, ne peut être connue que de la manière par laquelle nous pouvons connaître quelqu'un, et (2) telle autre vision du monde qui considère la réalité ultime comme impersonnelle – comme le fait, par exemple, la tradition indienne. Et il n'y a pas de principe qui serait plus fondamental que ces deux vues, et au moyen duquel, s'il existait, nous pourrions arbitrer entre ces deux visions du monde.[30]

5. La foi précède la connaissance

Comme il n'y a pas de principe commun supérieur, il n'existe aucun point de départ neutre. Il faut accepter que tout raisonnement est situé. «Il n'y a aucun langage qui soit 'neutre', aucun langage qui n'émerge d'une certaine

[28] L. Newbigin, *The Gospel in Today's Global City*, Selly Oak Occasional Papers n°16, Birmingham, Selly Oak Colleges, 1997, p. 6, cité dans E. Jackson, «And the Truth Shall Set You Free : Lesslie Newbigin's Understanding of "Truth" as Illustrated by His Life and Work», *in* : Laing et Weston (éds), *Theology in Missionary Perspective*, *op. cit.*, p. 107.

[29] «Ce fut ce récit [biblique] qui fit de l'Europe une entité culturelle distincte de l'Asie, dont elle n'était alors et dont elle n'est qu'une simple péninsule.» *Proper Confidence*, p. 53.

[30] *Proper Confidence*, p. 13 *sq*. C'est pourquoi Newbigin considère que l'œcuménisme interreligieux est «l'inverse» du rapprochement entre chrétiens, qui trouve son centre en Christ. L'universalisme interreligieux «est une invitation à relativiser le nom de Jésus en faveur de tel autre absolu.» L. Newbigin, «The Enduring Validity of Cross-Cultural Mission», 1987, in : L. Newbigin, *A Word in Season*, p. 119.

tradition de pensée»[31]. Newbigin aime citer le *credo ut intelligam*, «croire pour comprendre»[32], qui caractérise l'approche augustinienne de la connaissance: aucune connaissance n'est possible sans un engagement de foi préalable. Nous devons toujours partir de quelque chose d'accepté comme assuré (fût-ce temporairement), pour progresser dans notre connaissance: «Si l'on doute de tout, on n'apprend rien»[33]. Le doute radical, englobant, est impossible, ne serait-ce que parce qu'il ne peut s'exprimer sans cadre linguistique hérité d'une communauté donnée.

Newbigin se réfère ici au concept de «cadre fiduciaire» que Michael Polanyi développe dans *Personal Knowledge (1958)*. L'ouvrage de ce chimiste et sociologue d'origine hongroise est régulièrement cité sous la plume de Newbigin. Dès qu'il découvre le livre, il est impressionné au point de décider de le relire tous les dix ans[34]. L'épistémologie polanyienne lui permet de formuler de façon rigoureuse des intuitions personnalistes entretenues dès le début de sa réflexion théologique[35]. Voici comment Polanyi définit un cadre fiduciaire: «L'accord tacite et les passions intellectuelles, le partage d'une langue et d'un héritage culturel, le fait d'appartenir à une communauté partageant les mêmes goûts: voilà les élans qui façonnent notre vision de la nature des choses sans laquelle nous ne maîtriserions pas les choses»[36].

[31] «Religious Pluralism: a Missiological Approach», *Studia Missionalia* 42 (1993), p. 227-244, *in*: *Newbigin: A Reader*, p. 178.

[32] Par ex. *Truth and Authority*, p. 3; *Proper Confidence*, p. 9. En fait, la formule est d'Anselme. Augustin cite plutôt la traduction de la Vulgate d'És 7,9: *nisi credideritis, non intelligetis* – «si vous ne croyez pas d'abord, vous ne pourrez pas comprendre». On ne comprend guère pourquoi Newbigin préfère la formule anselmienne quand il commente l'approche d'Augustin, d'autant moins que Polanyi cite le *nisi* augustinien (M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, New York, Harper, 1958, p. 266).

[33] *Proper Confidence*, p. 24.

[34] Dans les années 1990, il affirme l'avoir lu plusieurs fois (P. Weston, «Michael Polanyi and the Writings of Lesslie Newbigin», *in*: M. A. Rae (éd.), *Critical Conversations: Michael Polanyi and Christian Theology*, Eugene, Pickwick, 2012, p. 157 *sq*. E. Jackson, «And the Truth Shall Set You Free», *art. cit.*, p. 109, considère que cet ouvrage est «celui qui l'a le plus influencé».

[35] Comme en témoigne son essai «Revelation», 1936, écrit en tant qu'étudiant en théologie au Westminster College, Cambridge (des extraits sont inclus dans *Newbigin: A Reader*, p. 18-21).

[36] M. Polanyi, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 266. I. Barns, «Re-imagining the Gospel as Public Truth», *in*: Laing, Weston (éds), *Theology in Missionary Perspective*, *op. cit.*, p. 156 *sq*., définit un cadre fiduciaire comme «une manière collective, ressentie comme évidente, d'être au monde. Il comprend des postulats au sujet de la nature de la réalité, de la finalité de la vie humaine, de la configuration de la société, ainsi qu'un certain sens éthique et esthétique et des valeurs associées. Nous ne plaçons pas nécessairement notre foi – pour ainsi dire – dans le cadre fiduciaire de notre culture; bien plutôt, c'est une manière d'être dans le monde qui s'est, si je puis dire, sédimentée dans nos activités quotidiennes et dans des normes régulant notre comportement social.»

La notion a connu une carrière prestigieuse sous la forme des paradigmes kuhniens : les travaux historiques de Thomas Kuhn ont mis en lumière le rôle indispensable d'un tel cadre dans toute entreprise de connaissance communautaire, même dans les sciences les plus dures[37]. L'incommensurabilité entre deux paradigmes implique que l'on ne peut pas passer de l'un à l'autre par déduction logique ; il faut plutôt une « conversion » qui permet de voir le monde d'une nouvelle façon[38].

C'est pourquoi la plupart des efforts entrepris pour prouver « le caractère raisonnable du christianisme » relèvent d'une stratégie erronée. Car ils opèrent à partir de la présupposition inacceptable :

> que l'Évangile pourrait être rendu acceptable en montrant qu'il ne contrevient pas aux exigences de la raison, telles que nous les comprenons au sein des structures de plausibilité contemporaines. [...] L'affirmation selon laquelle Celui grâce à qui, par qui et pour qui toute créature ou élément créé existe doit être identifié à un homme qui fut crucifié et qui ressuscita corporellement d'entre les morts ne peut assurément s'accommoder d'aucune structure de plausibilité, sinon celle dont elle constitue la pierre angulaire.[39]

6. L'intention universelle de la proclamation

Une fois reconnu le caractère situé de toute connaissance humaine, l'ombre du relativisme se lève. Tout savoir s'inscrit dans un contexte culturel donné, s'exprime dans un langage formé par l'histoire d'une communauté, s'appuie sur des convictions tacites préalables. Est-ce à dire qu'il n'est qu'opinion subjective ? Comme chez Polanyi, la conviction que l'homme est en contact avec une réalité extérieure sert à Newbigin de garantie contre le scepticisme relativiste[40]. Il s'ensuit que chacun doit défendre sa perspective avec une « intention universelle » (*universal intent)* : dans la mesure où il est convaincu d'être en contact avec une réalité qui le dépasse, il ne peut offrir ses convictions

[37] T. S. Kuhn reconnaît sa dette envers Polanyi dans: *La structure des révolutions scientifiques*, trad. fr. par L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983, p. 73, n. 1, p. 260 (éd. originale 1962).

[38] Newbigin invoque la notion kuhnienne de passage ou transition d'un paradigme à un autre dans *Foolishness*, p. 52, 64, et *Truth and Authority*, p. 53.

[39] *Proper Confidence*, p. 93. Newbigin revient régulièrement à cette affirmation : en ce qui concerne la résurrection du Christ : *Religion dans monde séculier*, p. 63 ; *Foolishness*, p. 62 ; *Truth to Tell*, p. 11 ; par rapport à la révélation de Dieu en Jésus-Christ : *ibid.*, p. 37, et à la Trinité, *ibid.*, p. 17. Il serait intéressant d'examiner l'épistémologie réformée telle que poursuivie par Alvin Plantinga, et son projet de démonstration du caractère raisonnable de la foi chrétienne, à la lumière de ce constat de Newbigin. Je n'ai pas repéré de références à Plantinga sous la plume de Newbigin, mais il commente N. Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, *in* : *Proper Confidence*, p. 94.

[40] *Truth to Tell*, p. 33 ; *Proper Confidence*, p. 74. Pour Polanyi, *cf.* L. Jaeger, *Croire et connaître*, *op. cit.*, p. 53-58.

comme simple opinion privée. Comme l'écrivait Polanyi : « La prétention de contact avec la réalité fait nécessairement loi pour moi-même et les autres avec une intention universelle »[41]. Certes, le passage d'un cadre fiduciaire à un autre, dans la pratique scientifique comme dans la conversion religieuse, est un choix personnel qui peut se révéler mal fondé, cependant « il ne suppose pas seulement une préférence personnelle, mais aussi un engagement à l'égard de la réalité »[42].

La communauté scientifique illustre bien comment la dimension personnelle de la connaissance n'empêche pas l'objectivité. Les scientifiques travaillent, eux aussi, à l'intérieur de cadres fiduciaires révisables et peuvent arriver à des conclusions contradictoires. Des facteurs personnels interviennent ; la connaissance scientifique est, comme toute connaissance humaine, située. En particulier, le passage d'un paradigme à un autre n'est pas une simple affaire de déduction logique, il implique un engagement personnel. Il n'est pourtant pas un saut irrationnel dans le vide, des arguments sont échangés et débattus. L'intention universelle des chercheurs se manifeste dans leur empressement à publier leurs résultats. Chaque scientifique soumet les convictions auxquelles il est parvenu au regard critique des collègues, car il s'agit de vérités publiques. Elles peuvent se révéler erronées, mais elles ne peuvent pas se contenter du statut de simple opinion privée :

> Puisque l'on croit qu'il y a une réalité à connaître, on ne laisse pas les opinions contraires coexister sans dialogue, ce qui attesterait du triomphe du pluralisme. Elles sont sujettes à débat, à argumentation, à évaluation, à une investigation renouvelée, jusqu'à ce que l'une des vues prévale sur les autres comme plus vraie, ou qu'une nouvelle manière de voir les choses rende possible une réconciliation des deux vues opposées.[43]

Comme le disait Polanyi : « Notre vision doit s'imposer ou mourir »[44]. La mission mondiale est l'équivalent de la publication des résultats en science : par elle nous soumettons l'Évangile au test de la rencontre de toutes les cultures, car « s'il est vrai, il est vrai pour tous et ne doit être caché à personne ». Les porteurs de ce message sont des apprenants dans ce processus : « Nous ne pouvons pas connaître ce que sa vérité [celle de l'Évangile] signifie tant que la Seigneurie de Jésus n'a pas été manifestée dans la vie de tous les peuples et dans tous les domaines de l'existence humaine »[45].

[41] « Knowing and Being », 1961, M. Polanyi, *Knowing and Being*, éd. M. Grene, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, p. 133. Sur la notion d'intention universelle que Newbigin reprend à Polanyi : P. Weston, « Michael Polanyi and the Writings of Lesslie Newbigin », *in* : M. Rae (éd.), *Critical Conversations*, *op. cit.*, p. 173-175.

[42] *Mission and the Crisis of Western Culture*, Édimbourg, Handsel Press, 1989, *in* : *Newbigin : A Reader*, p. 206.

[43] *Truth to Tell*, p. 58.

[44] *Personal Knowledge, op. cit.*, p. 150.

[45] *Truth to Tell*, p. 34. Newbigin commente dans ce contexte la rencontre de Pierre avec Corneille (Ac 10). En apportant l'Évangile à ce païen, Pierre apprend que l'Évangile l'appelle à dépasser les barrières entre juifs et païens.

7. Le post-fondationnalisme

Son refus de la théologie naturelle n'implique pas que Newbigin rejette la possibilité – et la valeur – d'arguments déployés en faveur de la foi chrétienne. Car Newbigin a élaboré sa réflexion missiologique sur arrière-plan de ses échanges avec des adeptes d'autres visions du monde. Quand il était missionnaire de district à Kanchipuram, ville sainte de l'hindouisme (de 1939 à 1946), il fut invité à co-diriger des rencontres hebdomadaires de savants hindous au monastère de la Mission Ramakrishna. Au programme était la lecture du *Svetasvara Upanishad* en sanskrit et de l'évangile de Jean en grec[46]. Plus tard, évêque à Madras (de 1965 à 1974), il cherchait à impliquer des représentants des diverses communautés religieuses dans des programmes de lutte contre la pauvreté. Quand Newbigin déclare la visée universelle de la foi chrétienne, ce ne sont donc pas des propos d'un fondamentaliste qui parlerait de sa forteresse isolée, mais de quelqu'un qui a l'habitude d'être en dialogue avec ceux qui croient différemment de lui.

Les arguments que Newbigin déploie sont de trois grands types : le premier, qui est de loin le plus important, est représenté par les considérations épistémologiques (toujours en étroit dialogue avec Polanyi) qui montrent que le non-chrétien est dans la même situation épistémique que le chrétien, en ce qui concerne la dimension d'engagement personnel nécessaire pour atteindre une quelconque connaissance. S'y ajoute ensuite le constat que seule la foi chrétienne fournit un fondement suffisant à la connaissance. Enfin, le cadre fiduciaire chrétien démontre sa plus grande fécondité face à des interrogations philosophiques perpétuelles.

À celui qui reprocherait au chrétien de partir de sa foi en la révélation divine, Newbigin répond : *Tu autem* – toi aussi tu raisonnes à partir d'un engagement personnel, car la foi précède nécessairement toute connaissance. Newbigin rejette résolument le fondationalisme (classique) qui prétend construire la connaissance à partir d'une fondation infallible, indubitable ou encore intangible. Une telle certitude n'est tout simplement pas disponible aux humains de ce côté de l'*eschaton*[47]. De nouveau, c'est Polanyi qui fournit l'appui essentiel

[46] L. Newbigin, *Unfinished Agenda : An updated Autobiography*, Édimbourg, Saint Andrew Press, 1993, p. 54.

[47] *Truth and Authority*, p. 54 : « La certitude définitive appartient au jour du jugement » ; *cf. Foolishness*, p. 64 ; *Proper Confidence*, p. 94. L'affirmation selon laquelle la certitude indubitable deviendra accessible aux humains au Dernier Jour va de pair avec la conviction que la capacité de doute est « dérivée et secondaire » par rapport à la foi. Elle a son utilité heuristique, mais elle ne peut s'ériger en fonction indépendante de la foi (*Proper Confidence*, p. 25). Sur ce point, Newbigin est plus prudent que Polanyi qui veut, en s'inspirant de Paul Tillich, englober le doute dans la foi (*Personal Knowledge*, p. 280, et p. 283, n. 1 ; M. Polanyi, « Faith and Reason », *The*

à Newbigin pour prouver que nous ne pouvons pas accéder à une connaissance indubitable, qui n'implique aucun engagement personnel. Ce n'est pas un aspect spécifique de la foi religieuse ; la connaissance *personnelle* caractérise toute entreprise de connaissance, y compris dans les sciences de la nature[48].

Celui qui a intégré l'échec du fondationnalisme ne peut pas construire l'opposition entre l'athéisme (ou l'agnosticisme) ambiant et le christianisme comme une opposition entre raison et foi. Le chrétien n'est pas seul à construire sa connaissance sur des convictions acceptées sans preuve évidentialiste : « Tout relève d'un point de départ, de l'*archè*, des propositions que vous tenez pour acquises comme fondement pour votre raisonnement. Il ne s'agit pas (comme on l'avance souvent) d'une opposition entre raison et révélation. La question c'est de déterminer les données sur lesquelles la raison doit travailler »[49].

8. Le message biblique en tant que salut épistémique

Bien que toute pensée s'inscrive dans un cadre fiduciaire, tous les paradigmes ne se valent pas. Newbigin considère que la véritable connaissance n'est assurée qu'en partant de la foi dans le Dieu biblique : « Si Dieu est effectivement l'auteur de tous les êtres, nous compris, alors toute prétention à la connaissance partant d'un autre point ne peut qu'aboutir à la confusion »[50]. L'échec du projet des Lumières, amenant de plus en plus de penseurs « post »-modernes à douter que la vérité puisse être connue, en apporte la confirmation[51].

La conviction selon laquelle seul le Dieu biblique permet de fonder la connaissance humaine a été élaborée par Cornelius Van Til, qui l'a promue en véritable argument apologétique, sous le nom d'argument transcendantal. Van Til pose la question : « Quelles sont les conditions requises pour que l'homme puisse connaître quoi que ce soit ? », et s'efforce de démontrer que la connaissance n'est possible que quand on présuppose Dieu. L'argument transcendantal se présente sous une forme double : la face positive consiste à montrer que le Dieu biblique rend possible la connaissance humaine, la face négative cherche à réduire tous les autres systèmes de pensée à l'absurde, en montrant qu'ils ne permettent pas de connaissance véritable, dès lors que l'on va au bout de la logique de leur système. Sa stratégie présuppositionnaliste se protège du relati-

Journal of Religion 41/4 (1961), p. 244). Pour le faillibilisme de Newbigin, *cf.* aussi *Truth to Tell*, p. 35, 53 ; *Proper Confidence*, p. 14 ; *Truth and Authority*, p. 20, 77 *sq*.

[48] L. Newbigin présente un résumé de l'épistémologie polanyienne par ex. dans *Proper Confidence*, p. 39-44. Le lecteur peut aussi se référer à L. Jaeger, *Croire et connaître*, *op. cit.*, p. 26-68.

[49] *Truth to Tell*, p. 24.

[50] *Truth and Authority*, p. 9.

[51] *Proper Confidence*, p. 36, 45 *sq*.

visme en conduisant la réduction à l'absurde sur la base même des présupposés de l'adversaire[52].

Newbigin déploie une stratégie transcendantale similaire[53]. Son analyse cherche à inciter les chrétiens à manifester l'Évangile comme vérité publique sur le plan de la théorie de la connaissance aussi. Car l'Évangile est aussi un message de salut épistémique. Notre époque se trouve devant un défi similaire à celui que les Pères de l'Église, et saint Augustin en particulier, ont relevé, quand il leur fallut sauver la culture classique des attaques des «barbares»[54]. À ceux qui craignent que la proclamation de l'Évangile en tant que vérité publique mette en péril les acquis des Lumières, «nous pouvons dire avec confiance que, bien au contraire, nous offrons l'unique fondement sur lequel les vrais fruits des trois cents dernières années peuvent être mis à l'abri des nouveaux barbares»[55].

Le fait que le seul espoir épistémique réside dans le Dieu biblique implique que l'engagement du chrétien envers le Christ est non-négociable. Dans la mesure où l'histoire de Dieu avec ce monde n'est pas encore à son terme, il faut s'attendre à des surprises et être prêt à réviser ses convictions[56]. Le chrétien sait qu'il est encore en chemin vers ce jour où il connaîtra comme il a été connu (1 Co 13,12): «Ma compréhension de la vérité doit sans cesse être sujette à révision et à correction, mais [...] *uniquement* et *toujours* dans le cadre d'un engagement irrévocable à Jésus-Christ. Si cet engagement est remis en question, je suis à nouveau un ignorant errant dans le noir, étourdi par les produits de mon imagination»[57]. En commentaire d'une citation tirée de l'*Éthique* de Dietrich Bonhoeffer: «Jésus-Christ seul est la certitude de la

[52] *A Survey of Christian epistemology*, Ripon (Californie), Den Dulk Christian Foundation, 1969, p. 205; *cf.* L. Jaeger, «Dieu comme seule source de la connaissance – l'apologétique de Cornelius Van Til», *Théologie Évangélique* 1 (2002), p. 38-40.

[53] Newbigin connaissait-il Van Til? Je n'ai pas trouvé de citations de Van Til chez Newbigin. En revanche, il renvoie à d'autres penseurs néo-calvinistes: A. Kuyper et H. Dooyeweerd (*Foolishness*, p. 131, 143). Il cite également l'ouvrage du dooyewerdien R. A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991 (*Truth and Authority*, p. 10; *Proper Confidence*, p. 50, 96).

[54] En appui de la conviction que nous nous trouvons à un moment «augustinien» de l'histoire, Newbigin renvoie à deux auteurs: C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture. A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1940; et M. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 266 (*cf.* P. Weston, «Michael Polanyi and the Writings of Lesslie Newbigin», *art. cit.*, p. 160 *sq.*). *Cf. Truth to Tell*, p. 15, 20, et 28.

[55] *Truth to Tell*, p. 39; *cf. Foolishness*, p. 94; *cf. Truth To Tell*, p. 64; *Truth and Authority*, p. 54.

[56] *Religion pour monde séculier*, p. 107, 111.

[57] *Proper Confidence*, p. 70. *Cf.* L. Newbigin, «A Light to the Nations: Theology in Politics», *in*: L. Newbigin, L. Sanneh, J. Taylor, *Faith and Power. Christianity and Islam in 'Secular' Britain*, Londres, SPCK, 1998, p. 153.

foi »[58], Newbigin constate : « Chercher de la certitude ailleurs, c'est marcher en direction d'un désert »[59].

9. Des cadres fiduciaires en compétition

Devant l'échec du fondationnalisme fort, Newbigin préconise le retour au cadre fiduciaire trouvant son point de départ dans le récit biblique[60]. Mais ne suffirait-il pas de devenir plus humble et de modifier le fondationnalisme cartésien fort en fondationnalisme modeste, c'est-à-dire d'abandonner l'exigence que la fondation soit *infallible, indubitable ou intangible*[61] ? De nombreux philosophes contemporains ont adopté un tel fondationnalisme modeste, sans devenir théistes, ou plus précisément chrétiens, pour autant. Surgit alors la question du choix entre différents systèmes de pensée dont aucun ne peut réclamer pour lui la certitude d'un savoir indubitable. Comment défendre la foi chrétienne dans un contexte où elle est une option parmi de nombreuses autres ?

Le lecteur l'a compris : la voie à emprunter ne consiste certainement pas à offrir le christianisme comme un produit sur le marché des visions du monde, au libre choix du consommateur. Reconnaître que toute connaissance s'inscrit dans un cadre fiduciaire ne justifie pas le relativisme pour lequel la vérité est inconnaissable. Car tous les cadres fiduciaires ne se valent pas[62]. Nous l'avons déjà vu par rapport à leur vertu épistémique : si le cadre fiduciaire chrétien permet de fonder la connaissance (certes, aux prétentions plus modestes), ce n'est pas le cas d'autres cadres. De plus, il incombe aux chrétiens de démontrer la pertinence du paradigme chrétien, en rapport avec divers aspects de la pensée et de la vie humaines. Ils doivent proclamer l'Évangile comme vérité publique, avec intention universelle. Comme « il n'y a pas de point de vue neutre », ils ne peuvent s'acquitter de la tâche en faisant appel à des évidences (rationnelles ou

[58] D. Bonhoeffer, *Éthique*, éd. E. Bethge, trad. fr. L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 94 (éd. originale 1949).

[59] *Proper Confidence*, p. 105.

[60] Ce retour n'est pas un simple retour en arrière : la méthode critique des Lumières nous a apporté de nouvelles connaissances (par ex. en science, médecine, mais aussi en critique biblique) que nous ne pouvons et ne devons pas oublier : *Foolishness*, p. 43 ; *Proper Confidence*, p. 63, 84, 85 *sq*. Newbigin dit même les Lumières ont « certainement été la période la plus brillante de l'histoire humaine jusqu'ici » (« L'Occident peut-il se convertir ? », *art. cit.* (*cf.* note 2 *supra*).

[61] Jusques vers 1975, le seul fondationnalisme considéré était la version forte ; c'est pourquoi cette version est aussi appelée « classique », ou désignée comme fondationnalisme tout court. Pour les formes de fondationnalisme, *cf.* T. Poston, « Foundationalism », *in* : *Internet Encyclopedia of Philosophy*, http://www.iep.utm.edu/found-ep, consulté le 1er août 2016).

[62] *Proper Confidence*, p. 74.

sensibles) ou d'autres croyances, supposées plus fiables que l'Évangile[63]. La théologie naturelle, dans ce sens, est exclue.

Mais il existe une autre approche qui couvre le même domaine que la théologie naturelle, sans faire abstraction de l'enracinement présuppositionnel de la connaissance humaine. Comme pour tout point de départ d'un cadre fiduciaire, l'Évangile ne peut pas être la conclusion d'un argument. Il s'agit plutôt de faire la démonstration de la fécondité du paradigme au fondement duquel il se trouve, en le comparant aux autres cadres fiduciaires, de démontrer comment il éclaire le monde dans lequel nous vivons : « Le point de départ ne peut être confirmé par aucun type de démonstration *a priori*. Il ne peut être confirmé, le cas échéant, que par sa fécondité. » La maxime des sages bibliques : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse » (Pr 1,7) demande à être confirmée pour les divers aspects de l'existence humaine[64]. Par rapport à l'apologétique classique, cette approche renverse l'ordre du raisonnement : « Elle couvre le même spectre, mais commence par l'autre extrémité. Elle ne part pas de tel ou tel point, extérieur à l'Évangile, en vue d'établir sa vérité, mais de l'Évangile lui-même, cherchant à montrer comment ce point de départ illumine toutes nos autres expériences »[65].

Comme dans la pratique scientifique, la fécondité d'un cadre fiduciaire ne peut pas être constatée à l'avance, au moment de son adoption. C'est seulement dans la mesure où des personnes consacrent leur temps, leur énergie, voire leur vie, à travailler à l'intérieur de ce cadre que sa fécondité devient visible[66]. C'est pourquoi l'entreprise missionnaire mondiale est indispensable pour démontrer la vérité de l'Évangile : « Christ, qui est bien plus que ce que qu'aucun d'entre nous ne peut actuellement apercevoir ou formuler, [...] se voit de plus en plus, au moyen de l'entreprise missionnaire de l'Église, tel qu'il est vraiment – même si on ne le verra dans toute sa majesté que lorsque toute langue confessera qu'il est Seigneur »[67].

[63] *Truth and Authority*, p. 19.

[64] *Ibid.*, p. 10. Quand on explore les « implications [de la révélation en Jésus Christ] dans le domaine de la philosophie, une deuxième tâche surgit, à côté de la démonstration de la fécondité du paradigme chrétien : découvrir les présuppositions cachées d'une vision du monde rivale et qui empêchent quelqu'un de se tourner vers Christ. » *Ibid.*, p. 23.

[65] *Proper Confidence*, p. 96. *Cf.* « Religious Pluralism », *art. cit.*, *in* : *Newbigin : A Reader*, p. 179 « Il y a effectivement un exercice de la raison pleinement légitime qui consiste à montrer la cohérence trouvée à l'ensemble de l'expérience humaine quand elle est illuminée par l'Évangile. Cela doit toutefois être distingué de la supposition selon laquelle il y aurait quelque part des fondements à notre confiance absolue plus solides que ceux trouvés dans la révélation que Dieu nous donne de lui en Jésus-Christ. »

[66] *Truth and Authority*, p. 53.

[67] L. Newbigin, « The Cultural Captivity of Western Christianity as a Challenge to a Missionary Church », *in* : L. Newbigin, *A Word in Season*, p. 67 (repris dans *Newbigin : A Reader*, p. 215).

10. La fécondité du paradigme chrétien

La défense argumentative de l'Évangile ne peut être isolée de la vie chrétienne; car la fécondité du cadre fiduciaire doit se manifester tant sur le plan de la réflexion que du vécu: «Prévaudra la vision du monde que l'on verra offrir – tant en théorie qu'en pratique – la plus ample rationalité, que l'on verra avoir la plus grande capacité de donner du sens à l'intégralité de notre expérience. C'est donc autant une question d'engagement fidèle et d'obéissance même quand cela coûte que de clarté et de cohérence dans l'argumentation»[68].

La préoccupation épistémologique du présent article ne nous permet pas de déployer davantage la pensée que Newbigin a élaborée en lien avec son expérience dans des contextes variés (Inde, politique internationale des Églises, Grande-Bretagne). Indiquons plutôt brièvement quels arguments il met en avant pour démontrer la fécondité du paradigme chrétien dans le domaine de la réflexion philosophique.

10.1. *L'univers stratifié comme pointant vers un projet global*

Deux notions que Newbigin reprend à Polanyi suggèrent[69] que le cadre de pensée chrétien, qui tient la réalité ultime pour personnelle, conduit à une compréhension plus juste et plus profonde de notre monde: l'univers stratifié et la hiérarchie de la connaissance[70]. Commençons par la première.

L'univers stratifié est une conception anti-réductionniste de la réalité qui s'appuie sur l'observation selon laquelle le fonctionnement d'une machine est, certes, restreint, mais pas complètement déterminé, par les lois physico-chimiques. Pour expliquer son fonctionnement, il faut faire intervenir le but pour lequel elle a été construite. Polanyi voit une structuration similaire à l'œuvre dans la transition qui mène de la matière non animée à la matière animée, des êtres vivants inférieurs aux animaux supérieurs, et de ces derniers

[68] *Foolishness*, p. 64. *Cf. Truth to Tell*, p. 48.

[69] Newbigin préfère parler de «suggestion» plutôt que de «preuve»; *Proper Confidence*, p. 58.

[70] Nous laissons de côté une troisième inspiration polanyienne dans laquelle Newbigin voit un indice du caractère personnel de la réalité ultime: «Polanyi décrit les scientifiques engagés dans la recherche comme allant continuellement de l'avant mus par des indices de cohérence et de beauté intellectuelle, jusqu'ici jamais explicitement formulés. En ce sens, les scientifiques doivent être vus comme des personnes attirées par une réalité qui les dépasse. N'est-il pas raisonnable alors de penser cette réalité comme quelque chose de plus grand qu'un je-ne-sais-quoi impersonnel et sans vie?» *Ibid.*, p. 63.

à l'homme : à chaque fois, le niveau supérieur ne se laisse pas décrire de façon exhaustive par le niveau inférieur[71].

Étant donnée l'ubiquité du phénomène, Newbigin est porté à l'extrapoler vers « un niveau d'explication supérieure, c'est-à-dire le niveau théologique » qui supplée le but de l'ensemble, sans lequel le monde et la vie humaine ne peuvent être connus pour ce qu'ils sont[72]. Chaque domaine garde son autonomie relative : « Même une bonne théologie ne peut pas remplacer une bonne science économique » ou une bonne médecine. Il n'empêche que sans le niveau d'explication ultime, certains dysfonctionnements à des niveaux inférieurs restent mystérieux, car ils proviennent de ce que le but pour lequel le monde et l'homme existent n'est plus respecté[73].

Reconnaître le caractère personnel de la réalité ultime permet de remédier à un paradoxe de la vision occidentale héritée des Lumières : la science moderne a largement éliminé les notions de but, de dessein, de projet, au profit d'une réduction aux seules relations causales. Mais il est impossible pour l'homme de vivre sans poser la question du but de son existence et sans opérer de jugements moraux. Même au-delà du monde humain, la notion de dessein est difficile, voire impossible, à éliminer de la description des autres êtres vivants, et en particulier des animaux supérieurs. Admettre que la réalité ultime puisse être personnelle permet de dépasser le réductionnisme scientiste et de comprendre le caractère indispensable des considérations axiologiques[74].

10.2. *La hiérarchie de la connaissance trouvant son achèvement dans la Trinité*

Tournons-nous maintenant vers la deuxième notion : Polanyi décèle une hiérarchie dans la relation épistémologique qui unit le sujet connaissant à l'objet de sa connaissance : plus on avance vers des objets à caractère personnel, plus la dimension personnelle dans la connaissance gagne en importance[75]. Partant d'une relation de domination dans l'exploration d'objets physiques, la relation épistémique devient de plus en plus réciproque, approchant de plus en plus une

[71] M. Polanyi, « Faith and Reason », *art. cit.*, p. 246 ; *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 330, 382. *Cf.* L. Jaeger, *Croire et connaître*, *op. cit.*, p. 58-61.

[72] *Foolishness*, p. 81 ; *Proper Confidence*, p. 59.

[73] *Proper Confidence*, p. 61.

[74] *Foolishness*, p. 35 *sq*. T. Nagel, *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, New York, Oxford University Press, 2012, *passim*, considère également que les vérités téléologiques ne peuvent pas être éliminées ou réduites à ce qui se laisse expliquer dans le cadre d'une science naturaliste. Il refuse pourtant d'adopter l'explication personnaliste du théisme et préfère des notions téléologiques premières, inexpliquées.

[75] M. Polanyi, *Personal Knowledge*, *op. cit.*, p. 347, et « Knowing and Being », *art. cit.*, p. 136. *Cf.* L. Jaeger, *Croire et connaître*, *op. cit.*, p. 66 *sq*.

«réciprocité plénière»[76]. Pourtant, même la meilleure relation entre humains (en amitié ou en amour heureux) n'est pas immunisée contre le danger de voir se réintroduire ne serait-ce qu'un relent de domination et d'exploitation. L'aspiration à une compréhension mutuelle complète n'est jamais pleinement satisfaite. D'après le témoignage chrétien, cette aspiration trouve son accomplissement dans le Dieu trinitaire, car en Dieu Père, Fils et Esprit existent dans un amour et une inhabitation mutuels absolus. Loin d'être une simple spéculation métaphysique, la foi dans la Trinité s'enracine dans ce que nous savons de la vie de Jésus, de sa «relation d'amour et d'obéissance ininterrompus envers celui qu'il appelait Père, un amour et une obéissance soutenus par l'amour et la fidélité sans faille de ce même Père». Les chrétiens «ont été rendus capables par l'Esprit de participer réellement à cette vie partagée d'amour mutuel», ce qui les appelle aussi à une qualité nouvelle dans leurs relations avec les autres humains[77].

10.3. *Le dépassement des dualismes de la pensée classique*

La foi chrétienne tient ensemble ce que la pensée classique a tendance à séparer[78]. La philosophie grecque était marquée par le dualisme entre l'intelligible et le sensible, que ce soit dans le réalisme platonicien qui distingue le monde des idées du monde visible et matériel, ou dans l'antithèse aristotélicienne entre forme et matière. Dans la philosophie moderne, le dualisme le plus net se trouve chez Descartes dans sa séparation entre *res cogitans* et *res extensa.* Mais les schémas réductionnistes aussi, qu'ils soient matérialistes ou idéalistes, en restent tributaires, quand ils cherchent à éliminer l'un des deux pôles au profit de l'autre.

La pensée informée de la révélation biblique ne peut guère s'accommoder d'un tel dualisme. La doctrine de la création affirme que Dieu a créé le monde visible et invisible. De même, la doctrine de l'incarnation montre que l'esprit (la pensée, la forme) n'est pas un pôle opposé de la réalité matérielle; car c'est le *Logos* divin qui prend la nature humaine[79]: «Le Verbe s'est fait chair» (Jn 1,14).

De même, l'opposition grecque entre «être» et «devenir» ne peut pas survivre à l'annonce de l'incarnation: c'est bien le Dieu éternel, «'l'Être en

[76] *Foolishness*, p. 89.

[77] *Ibid*, p. 89 *sq.*

[78] Que le paradigme chrétien évite les antinomies de la pensée autonome qui veut se passer du Dieu biblique, est aussi un argument phare de l'apologétique présuppositionnaliste néo-calviniste: H. Dooyeweerd, «La base religieuse de la philosophie grecque», *Revue Réformée* 10/3 (1959), p. 21. C. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge*, *op. cit.*, p. 17.

[79] *Proper Confidence*, p. 6.

lui-même'»[80], pour utiliser «l'expression de Tillich» qui est entré «dans l'histoire terrestre – 'crucifié sous Ponce Pilate'», comme l'affirme le symbole dit des apôtres[81].

Reconnaître le caractère personnel de la réalité dernière permet de surmonter une autre antithèse qui a si profondément influencé la pensée moderne: l'antithèse entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif, entre les «faits» et les «valeurs», entre ce qui est connu avec certitude dans les sciences et les opinions privées qui prévalent en art, en morale et en religion[82]. Cette dichotomie de «deux cultures» se retrouve sur chaque campus universitaire, avec la séparation entre faculté des sciences et faculté des lettres[83]. Mais si le monde est l'œuvre d'un Dieu personnel, on doit s'attendre à ce qu'il porte la marque de son Créateur. En particulier, on comprend que la dimension personnelle est présente dans toute entreprise cognitive, y compris en sciences «dures», comme le fait ressortir l'épistémologie polanyienne[84].

10.4. *La fondation de la science sans scientisme*

Comme autre preuve de la fécondité de la vision biblique, Newbigin souligne son apport dans la naissance de la science moderne. Le fait de comprendre le monde comme créé a amené les penseurs chrétiens à comprendre qu'il est ouvert à l'exploration rationnelle – car créé par le *Logos* –, en même temps qu'il est contingent – car issu de l'acte libre de la création –, de sorte qu'il faut l'explorer à l'aide d'expérimentations. De plus, l'antithèse aristotélicienne entre le monde supralunaire et le monde sublunaire était en tension avec la conviction chrétienne que Dieu avait tout créé. En analogie avec l'œuvre de

[80] «Being in Itself». Charles Vanseymortier a attiré mon attention sur le fait que l'expression précise de Tillich est plutôt «Being Itself»: «l'Être-même».

[81] *Ibid.*, p. 6, 36s.

[82] L. Newbigin, «L'Occident peut-il se convertir?», *art. cit.*, p. 15-18; *Foolishness*, p. 19, 34; *Proper Confidence*, p. 22; L. Newbigin, «The Cultural Captivity», *art. cit.*, *in*: L. Newbigin, *A Word in Season*, *op. cit.*, p. 69 *sq.*

[83] *Truth to Tell*, p. 42; *Proper Confidence*, p. 18, 22. Newbigin reprend l'expression au titre du livre de C. P. Snow, *The Two Cultures* (L. Newbigin, «Learning to Live in the Spirit in Our European Home», 1992, *in*: L. Newbigin, *A Word in Season*, *op. cit.*, p. 201). Naviguant entre les deux univers, je ne peux que confirmer l'observation de Newbigin. P. Harrison, *The Territories of Science and Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, présente une étude historique détaillée de la façon dont «le domaine des faits matériels fut séparé du domaine des valeurs morales et religieuses» dans l'émergence relativement récente des concepts de «science» et de «religion», tels que nous les utilisons aujourd'hui (*ibid.*, p. ix).

[84] *Proper Confidence*, p. 37 *sq.*, 39 *sq.* (*cf.* L. Jaeger, «Cosmic Order and Divine Word», *Churchman* 118 (2004), p. 47-51; publié également dans *Spiritual Information: 100 Perspectives*, C. L. Harper Jr. (éd.), Philadelphie, Templeton Foundation Press, 2005, p. 151-154). Newbigin ajoute, comme autre exemple d'antithèse surmontée, l'intégration entre théorie et pratique dans la pensée biblique: *Proper Confidence*, p. 38 *sq.*

salut accomplie par le Fils incarné, on peut employer des remèdes matériels (comme la médecine grecque) pour accomplir le projet restaurateur de Dieu[85].

10.5. *L'unicité du Dieu biblique*

Concluons sur un indice de la fécondité du paradigme chrétien qui revient au cœur du message biblique : le caractère unique du Dieu biblique. Évidemment, dans un sens banal, la divinité de n'importe quelle religion (et même la fondation de tout système de pensée) est unique, car elle possède des traits qui lui sont propres et qui la distinguent d'autres divinités. Pour que le caractère unique du Dieu biblique soit un argument en faveur de la foi chrétienne, il faut considérer que ses traits distinctifs le font reconnaître comme le vrai Dieu qui mérite notre adoration. Newbigin réussit-il à le montrer ? Ici peut-être plus que nulle part ailleurs, il n'est pas possible de démêler évaluation objective et engagement subjectif. Que le lecteur juge donc pour lui-même et se situe par rapport à la description que livre Newbigin :

> Il n'est personne qui, ayant été plongé en profondeur dans le récit biblique, puisse à tout jamais échapper complètement à la présence de cet Unique – Dieu, si tendre et pourtant si terrible, si passionné dans son amour courroucé et sa colère aimante, renouvelant sans cesse son appel à ceux qui lui tournent le dos, s'abaissant pour toujours dans un mouvement plein de tendresse, proposant sans cesse à ses enfants le défi d'atteindre les sommets d'une pureté complète, pour enfin accepter la mort humiliante d'un pécheur condamné, pour nous offrir les portes de la gloire.[86]

[85] *Foolishness*, p. 70 *sq.* ; *Proper Confidence*, p. 7-8 et 11. La thèse de l'apport chrétien à la naissance de la science moderne est courante et a souvent fait débat. Je considère qu'elle est solide, bien que tout dossier historique soit complexe. Le lecteur qui veut approfondir le débat trouvera des références dans L. Jaeger, *Ce que les cieux racontent : la science à la lumière de la création*, Nogent-sur-Marne/Charols, Éditions de l'Institut Biblique/Excelsis, 2008, p. 20, n. 3.

[86] *Proper Confidence*, p. 54. Cornelius Van Til propose un argument parallèle du caractère du Dieu biblique à la vérité de la Bible : « La Bible doit être vraie parce qu'elle seule parle d'un Dieu absolu. » *A Survey of Christian epistemology*, *op. cit.*, p. 12 ; *cf. Foolishness*, p. 5. L'accent porte ici davantage sur l'argumentation philosophique que sur le concret des actes historiques révélant le caractère de Dieu. La différence fait ressortir une « ambiance » générale plus large, quand on lit Van Til à côté de Newbigin.