

LE CHRIST & LA CULTURE

UNE ÉVALUATION DE LA PENSÉE DE
H. RICHARD NIEBUHR SUR LA CULTURE

D. A. CARSON



230, rue Lupien, Trois-Rivières (Québec)
G8T 6W4 Canada

AVANT-PROPOS



Les préoccupations qui m'ont conduit à écrire cet ouvrage sont au nombre de quatre.

Tout d'abord, depuis le tout premier jour de la Pentecôte, les chrétiens ont été appelés à réfléchir à propos de la nature de leur rapport au prochain. Le nombre de chrétiens s'est rapidement accru, et ils ont vite franchi plusieurs barrières raciales et sociales, constituant une Église, une confrérie, un corps, au-delà des barrières habituelles telles que l'empire, l'ethnicité, la langue, et le statut social. À l'intérieur même du Nouveau Testament, les chrétiens sont appelés à considérer les autorités en tant qu'établies par Dieu, et à l'inverse à percevoir au moins un gouvernement en particulier comme étant le représentant de l'antéchrist. Les premières disputes dont il est fait état à *l'intérieur même* de l'Église se rapportaient en partie à des différences culturelles, à une distribution alimentaire perçue comme injuste vis-à-vis des membres de certains groupes linguistiques. À l'extérieur du Nouveau Testament, une lecture, même cursive, de l'histoire de l'Église, fait état d'une incroyable diversité de situations auxquelles les chrétiens ont été confrontés : parfois persécutés, parfois en autorité, isolés ou prééminents, ignorants ou savants, séparés de la culture environnante ou au contraire inséparables vis-à-vis de celle-ci, pauvres ou riches, zélés ou figés à communiquer l'Évangile,

réformateurs sociaux ou partisans du statu quo social, soupirant après la venue du royaume de Dieu, ou au contraire désirant qu'il ne vienne que plus tard. Toutes ces possibilités, diamétralement opposées, se font l'écho de réflexions *culturelles* propres. Inévitablement, les chrétiens de toutes les époques ont réfléchi à ce que *devraient être* leurs attitudes à ce sujet. Ma contribution en est une parmi d'autres, sans plus, s'ajoutant à une longue lignée de réflexions chrétiennes.

La deuxième préoccupation ayant donné naissance à cet ouvrage est aussi contemporaine que la première préoccupation est universelle. Grâce aux communications instantanées de notre époque, les chrétiens peuvent aisément reconnaître que les situations culturelles dans lesquelles vivent d'autres chrétiens sont extrêmement variées. Nous entendons parler de chrétiens en Sierra Leone, le pays le plus pauvre de la planète; nous découvrons l'existence de chrétiens vivant à Hong Kong ou à New York. Nous voyons l'Église se multiplier en Amérique latine au vu et su de tous, et nous la voyons se multiplier en Chine de manière clandestine, du moins en partie. Nous sommes témoins du recul du christianisme presque partout en Europe de l'Ouest, et nous voyons le nombre de chrétiens en Ukraine et en Roumanie croître de façon exponentielle. Nous lisons qu'on arrête des chrétiens en Iran, qu'on les décapite en Arabie saoudite, et qu'on les massacre dans le sud du Soudan par centaines de milliers, tout en constatant le luxe dans lequel vivent certains chrétiens à Dallas et à Séoul. Dans un village de Papouasie Nouvelle-Guinée, nous nous asseyons aux côtés de frères et sœurs en Christ sachant à peine lire et écrire, apprenant même à lire pour la première fois, et nous pouvons difficilement oublier que leurs grands-parents étaient chasseurs de têtes; nous prenons place aux côtés de présidents d'universités chrétiennes, qui doivent sagement gérer plusieurs dizaines de millions de dollars par an. Il était jadis plus facile de parler de sa propre culture sans faire référence à celles des autres; mais aujourd'hui de tels essais littéraires semblent tout simplement dépassés ou s'adressent consciemment à des gens d'une seule culture – sans prétendre s'adresser à un plus large public. On pouvait autrefois facilement

discerner la perspective culturelle des auteurs chrétiens dans plusieurs essais littéraires et dans plusieurs livres, même parmi les meilleurs, traitant des relations entre croyants et incroyants vivant à l'intérieur d'une même culture. Dietrich Bonhoeffer sera inévitablement différent de Bill Bright, et la plupart des gens reconnaissent que leurs expériences personnelles sont teintées par leurs propres orientations théologiques, surtout celles traitant des relations entre chrétiens et incroyants. Si Abraham Kuyper avait grandi dans les champs de la mort au Cambodge¹, on peut sans aucun doute croire que sa perception des relations entre le christianisme et la culture aurait été foncièrement différente. Même l'analyse culturelle influente de H. Richard Niebuhr, à laquelle je reviendrai en détail, bien qu'enrichie d'une analyse historique, donne des signes évidents d'avoir été rédigée par un Occidental du milieu du xx^e siècle, imprégné de la mentalité protestante libérale de l'époque. De nos jours, cependant, la grande diversité culturelle à l'intérieur même de l'expérience chrétienne est plus évidente que jamais. Nous devenons tellement méfiants vis-à-vis d'analyses superficielles, qui semblent vraies dans une situation culturelle donnée, mais sonnent tellement faux dans une autre, qu'en fin de compte nous nous contentons d'analyses restreintes à notre propre milieu. Je soutiendrai qu'un tel manque de courage nous conduit à perdre quelque chose d'important, quelque chose de transcendant.

La troisième raison à la source de cet ouvrage est le « groupe de mentorat » – ce que certaines institutions appellent un « petit groupe », un « groupe de croissance » – que Scott Manetsch et moi-même avons dirigé conjointement pendant ces dernières années à la Trinity Evangelical Divinity School. Ce groupe est encore et toujours une des joies de ma vie, non seulement en raison du privilège de travailler avec Scott, mais aussi à cause de toutes les relations qui ont été établies, et même façonnées dans une certaine mesure, par

1. Voir en particulier Don Cormack, *Killing Fields, Living Fields*, Londres, Monarch, 1997.

ce groupe. Il y a de cela quelques années, nous avons fait une série d'études sur le sujet des chrétiens et de la culture. Un des points de départ de la discussion fut inévitablement l'ouvrage classique de Richard Niebuhr. La discussion qui s'en est suivie à ce moment-là m'a conduit à poursuivre ma réflexion et à mettre par écrit des pensées que j'entretenais depuis quelque temps.

Enfin, une invitation de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, tout près de Paris, à présenter quelques conférences lors d'un de ses colloques théologiques, servit d'élément déclencheur à mettre mes notes par écrit. Les deux premiers chapitres du présent ouvrage ont été présentés à Vaux. Je désire remercier sincèrement Émile Nicole et les autres membres de la faculté, sans oublier Henri Blocher, mon ami de longue date, de leur accueil chaleureux et de la perspicacité de leurs commentaires. Je dois ajouter que, même si j'ai grandi dans un milieu francophone et que je peux encore parler le français assez couramment, j'ai vécu à l'extérieur du monde francophone depuis des décennies. Par conséquent, je ne me sens pas la capacité d'écrire dans un français de haut niveau. Je suis donc très reconnaissant que Pierre Constant, un ancien étudiant en doctorat à Trinity (et très doué), ait bien voulu rendre ma pensée dans la langue de Molière et communiquer un tant soit peu quelque grâce par ces chapitres.

Quoique l'ouvrage de Niebuhr, *Christ and Culture*, date de plus de cinquante ans, on ne peut y échapper, du moins dans le monde anglophone. Cet ouvrage a orienté les débats pour le meilleur et pour le pire. C'est grâce à Niebuhr que plusieurs lecteurs ont pris connaissance de certaines distinctions célèbres provenant d'auteurs ayant écrit avant lui – telles que celle de Weber entre « Église » et « secte » : l'Église s'inscrivant à l'intérieur de la culture, alors que la secte s'y oppose. D'autre part, d'intenses débats au sujet de la définition même de la « culture » ont fait rage pendant les cinquante dernières années. Plusieurs auteurs, désillusionnés face à l'arrogance de certaines hypothèses provenant des Lumières, remettent en question ces hypothèses, et soulèvent toute une série de nouvelles questions

sur la façon dont les chrétiens – ou, en fait, tout autre groupe religieux – doivent définir leurs rapports à la culture ambiante, tout en étant incapables d’échapper à celle-ci.

Dans les pages qui suivent, j’ai d’abord tenté de résumer la pensée de Niebuhr, puisque Niebuhr est devenu un point de référence dans le domaine, bien que, de nos jours, peu de gens le lisent avec attention. Suite à une première évaluation de la pensée de Niebuhr sur son propre terrain, j’ai essayé de poser les fondements d’une théologie biblique sérieuse à laquelle tout chrétien pourra souscrire, et d’indiquer comment ces points saillants de l’histoire du salut doivent structurer la pensée chrétienne dans le domaine des relations entre le Christ et la culture (chapitres 1 et 2). La théologie biblique génère des structures d’analyse suffisamment solides pour permettre à différents accents scripturaires de s’exprimer, de telle sorte qu’une analyse des relations entre le Christ et la culture à l’aide de « modèles » démontrera des signes de faiblesse évidents. Une telle réflexion mérite un examen plus attentif, non seulement des débats actuels touchant la « culture » et le « postmodernisme » (chapitre 3), mais aussi des principales influences culturelles de notre époque (chapitre 4). Une dimension importante de ces débats actuels consiste en la relation entre l’Église et l’État (chapitre 5). J’ai esquissé ici les positions, très différentes, sur la question de la séparation de l’Église et de l’État en France et aux États-Unis, tout en jetant un coup d’œil à quelques autres pays, afin d’identifier plus facilement le genre de lunettes culturelles à travers lesquelles nous lisons les Écritures, et de comprendre comment même l’équilibre scripturaire sera mis en œuvre différemment d’une culture à une autre. Le dernier chapitre met en lumière un nombre de tentations continues auxquelles les chrétiens doivent résister lorsqu’ils réfléchissent à ces questions. Il s’agit d’une tentative bien modeste d’exprimer une position stable, mais souple, et qui fera la sourde oreille aux appels des sirènes.

Plusieurs personnes ont lu le manuscrit original de cet ouvrage et ont proposé d’utiles suggestions. Je suis redevable à Mark Dever, Tim Keller, Andy Naselli, Bob Priest, Michael Thate, et Sandy

Willson. Mes remerciements aussi à Jim Kinney, des éditions Baker Book House, qui m'a fait parvenir deux ouvrages en prépublication afin que je puisse en profiter lors de ma propre rédaction. Pierre Constant a relevé le défi de rendre en français un manuscrit pour le moins difficile, et les mots me manquent à ce point-ci pour lui exprimer ma reconnaissance. Enfin, je remercie l'équipe des Éditions Impact d'avoir mené à bien de façon efficace le travail de publication de cet ouvrage.

Soli Deo gloria.

D. A. CARSON
*Trinity Evangelical
Divinity School*

–1–

COMMENT RÉFLÉCHIR À LA CULTURE : SE SOUVENIR DE NIEBUHR



Avant de nous lancer dans ce sujet, il est nécessaire de nous entendre à propos de ce que nous comprenons par le terme « culture ».

Il n'y a pas si longtemps, le terme « culture » renvoyait à ce que nous entendons maintenant par « haute culture ». Par exemple, on aurait pu dire au sujet de quelqu'un, « sa voix est tellement cultivée ». Si quelqu'un lisait Shakespeare, Goethe, Gore Vidal, Voltaire, ou Flaubert, et qu'il écoutait la musique de Bach ou celle de Mozart tout en lisant un petit volume de poésie, le tout bien arrosé d'un Chardonnay léger, cette personne était cultivée; si, par contre, elle lisait des romans policiers bon marché, Astérix, et Agatha Christie – ou, mieux encore, si elle ne lisait pas du tout – en sirotant une bière ou un Coca-cola, tout en écoutant du ska ou du *heavy metal* et en surveillant du coin de l'œil l'écran de la X-Box avec le jeu violent le plus récent, cette personne était inculte. Toutefois, une telle compréhension de la « culture » est tôt ou tard remise en cause par ceux et celles qui croient que la « haute culture » est une forme d'élitisme,

quelque chose d'arrogant et de condescendant par nature. Pour ces gens, le contraire de la « haute culture » n'est pas la « basse culture », mais la « culture populaire », sur la base de valeurs démocratiques. Même cet appel à la « culture populaire » n'est pas très utile pour notre propos, parce qu'elle ne renvoie qu'à une partie de ce qu'on appelle la « culture » : il doit vraisemblablement exister plusieurs formes de « culture impopulaire ».

De nos jours, le terme « culture » est devenu une idée assez élastique, signifiant à peu de chose près « un ensemble de valeurs communes à un sous-ensemble de la population humaine ». Ce n'est pas si mal, mais on pourrait certainement améliorer cette définition en la resserrant quelque peu. La définition qui fait probablement école, et qui provient des domaines de l'histoire intellectuelle et de l'anthropologie culturelle, est celle d'A. L. Kroeber et de C. Kluckhohn :

La culture consiste en des motifs, explicites ou implicites, de comportements acquis et transmis par des symboles, et qui sont l'accomplissement distinctif de groupes humains, y compris leur personification dans des artefacts ; le cœur même de la culture consiste en des idées traditionnelles (c'est-à-dire provenant de l'histoire et sélectionnées par elle) et surtout en des valeurs leur étant associées ; les systèmes culturels peuvent d'une part être perçus comme étant le résultat de différentes actions, et d'autre part comme éléments promoteurs d'autres actions¹.

Plusieurs autres définitions vont dans le même sens. Celle de Robert Redfield est brève, succincte, et pertinente : « des compréhensions communes perceptibles dans des actes et artefacts² ». La

-
1. A. L. Kroeber et C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Random House, 1952, p. 357.
 2. Cité par Richard A. Shweder, *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology* (Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 10), qui, en dépit de son titre, est un ouvrage sérieux et perspicace. Je dois à Robert Priest de m'avoir signalé le premier chapitre de cet ouvrage. On y trouve, à ma connaissance, l'un des survols les plus utiles du débat actuel au sujet de la nature même

définition de Clifford Geertz, maintes fois citée, joint la concision à la clarté : « L'idée de culture [...] désigne un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle³. »

On pourrait sans aucun doute peaufiner ces définitions et en débattre certains détails ; en effet, une minorité importante d'anthropologues, ainsi que d'autres personnes, se méfient de l'idée même de culture⁴. La raison principale d'une telle méfiance est une confusion entre ce que signifient respectivement « culture » et « métanarration ». Les détracteurs présentent deux arguments. *Tout d'abord*, ils rejettent la possibilité même de l'idée de métanarration – le rejet de toute métanarration étant un truisme pour la majorité des postmodernes – comme étant prétentieuse ; aucune explication globale ne peut rendre compte de l'histoire de chacun. Et sans métanarration, il est impossible de parler de culture, puisque la culture

de la culture. Voir aussi Richard A. Shweder et Robert A. LeVine, *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

3. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 89.
4. Pour un bon résumé, voir Shweder, *Why Do Men Barbecue?*, au premier chapitre. Pour un exposé plus détaillé de leurs théories, on consultera les ouvrages suivants (dont certains ne sont pas traités par Shweder) : Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, (trad. de l'italien par M. Aymard, P. Fulchignoni, F. Bouillot, G. Ganel, C. Perrus et P. Laroche, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 5 vol., 1978-1996 ; Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966 et *L'archéologie du savoir*, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1969 ; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 ; Terry Eagleton, *Ideology. An Introduction*, Londres, Verso, 1991 ; *idem*, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell, 2000 ; Edward Said, *Culture et impérialisme*, trad. de l'anglais par P. Chemla, Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000.

est inévitablement liée à des hypothèses sur ce qui est universel ou transcendant. *Ensuite*, pour ces détracteurs, toutes ces discussions au sujet de la culture présupposent que les intervenants se situent à l'extérieur de celle-ci, ce qui est tout à fait impossible. Par exemple, toute discussion entre le Christ (et par conséquent entre le christianisme) et la culture tient de l'incohérence, puisque toutes les formes de christianisme sont intrinsèquement et inévitablement situées à l'intérieur d'une forme culturelle. Comment peut-il y avoir dialogue lorsqu'il n'y a qu'un seul partenaire ?

Je tenterai de répondre à certaines de ces questions au chapitre trois ; ce n'est pas le moment (du moins, pas encore) de débattre de la question. Il suffit pour le moment de noter que mon propre emploi du terme « culture » se situe à l'intérieur du cadre des définitions mentionnées précédemment, surtout celle de Geertz. Ces définitions présupposent qu'il existe plusieurs cultures ; et elles ne prétendent aucunement attribuer une valeur supérieure à l'une d'entre elles⁵. On ne peut nier le fait que toutes les expressions de la foi, chrétienne ou autre, s'expriment sous forme culturelle. Les conséquences d'une telle pensée quant à la possibilité d'un dialogue entre le christianisme et la culture restent à définir.

Ceci m'amène au cœur du sujet dont je désire traiter.

5. Je prends ici mes distances par rapport à d'autres analyses qui, bien qu'elles possèdent une valeur pédagogique certaine, présupposent l'idée de « haute culture ». Par exemple, dans un de ses derniers ouvrages, T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (New York, Harcourt, Brace and Company, 1949), affirme que le terme « culture » possède trois connotations, « selon que l'on se réfère au développement de l'*individu*, d'un *groupe* ou d'une *classe de gens*, ou encore d'une *société entière* » (p. 19 ; c'est l'auteur qui souligne). Selon lui, la culture d'un individu dépend de la culture d'un groupe, elle-même basée sur la culture de toute une société. Mais notons la terminologie employée : l'auteur pense au « développement » d'un individu, d'un groupe, ou d'une société ; il parle sans difficulté de « parfaire » la culture (p. 20). Selon les définitions les plus courantes de nos jours, appartenir à une culture est inévitable.

LE DÉFI CONTEMPORAIN

Dans la foulée du changement de l'ancienne alliance vers la nouvelle, le peuple de l'alliance est passé du fait d'être une nation liée par l'ancienne alliance à celui d'être un peuple international lié par une nouvelle alliance. Ceci nous amène inévitablement à nous interroger au sujet des rapports que ce peuple devait entretenir avec les peuples environnants, qui *n'étaient pas* membres de la nouvelle alliance. Au plan politique, les chrétiens ont été obligés de réfléchir aux relations entre l'Église et l'État, entre le royaume de Dieu et l'Empire romain. Des réponses quelque peu différentes ont vu le jour selon les circonstances : il suffit de comparer, par exemple, Romains 13 et Apocalypse 19. Les problèmes que l'Église a dû affronter en étant une communauté internationale dont l'allégeance ultime allait à un royaume n'étant pas de ce monde ont cependant été beaucoup plus que des problèmes d'ordre politique. De nouvelles questions touchaient des domaines variés, tels que la participation des chrétiens à des cérémonies sociales tout à fait ordinaires, mais possédant des connotations religieuses (p. ex., 1 Corinthiens 8), des styles de direction (p. ex., Matthieu 20.20-28), des attentes au plan des relations personnelles (p. ex., Philémon; 1 Pierre 2.13 – 3.16), d'éventuelles persécutions (p. ex., Matthieu 5.10-12; Jean 15.18 – 16.4; Apocalypse 6), et plus encore.

Bien sûr, toute cette dynamique a évidemment été transformée par la venue de Constantin – mais ceci ne signifie pas qu'à partir du début du iv^e siècle, toutes les tensions aient disparu et que tous les débats aient été clos. L'accession au trône par Constantin a certes réduit l'urgence de savoir comment vivre sous la persécution, mais d'autres questions ont fait surface. Par exemple, la théorie de la guerre juste, que Cicéron avait déjà abordée d'un point de vue païen, a revêtu des couleurs chrétiennes lorsque les chrétiens eurent à vivre

avec leurs nouvelles responsabilités au plan politique⁶. «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu», a dit le Maître (Marc 12.17); il fut sensiblement difficile de tirer les conclusions nécessaires d'une telle parole, à la lumière du corpus complet des documents du Nouveau Testament, en une ou deux générations. Rien que dans le domaine politique, les chrétiens ont produit une quantité imposante d'ouvrages tentant d'établir des relations appropriées entre le Christ et la culture⁷.

Toutefois, je ne désire pas traiter de l'histoire de ces débats, sauf noter au passage que nous ne devons jamais succomber à la tentation de croire que nous sommes la première génération de chrétiens à nous intéresser à ces questions. Mon attention se portera plutôt vers la façon dont nous devrions réfléchir aux relations entre le Christ et la culture *maintenant*, en ce début de XXI^e siècle. Nous possédons évidemment les mêmes textes bibliques que ceux que les générations chrétiennes précédentes ont examinés, mais nos réflexions sont façonnées par six facteurs en particulier.

- (1) Dans le monde anglo-saxon surtout, il est impossible de discuter de ces sujets sans prendre en compte l'analyse fondamentale de H. Richard Niebuhr. Je vais y revenir.
- (2) Nous vivons à une époque où diverses voix revendiquent haut et fort le droit de dicter ce que les relations entre le Christ et la culture *doivent* être.
- (3) Les technologies modernes de communication et les tendances migratoires ont produit à travers le monde des mégapoles devenues d'extraordinaires centres de multiculturalisme; des débats ont alors fait rage sur ce qui est «culturel» dans le «multiculturel».

6. Pour un bref aperçu, voir D. A. Carson, *Love in Hard Places*, Wheaton, Crossway, 2002, p 108-144, surtout p. 143.

7. L'ouvrage d'Oliver O'Donovan et de Joan Lockwood O'Donovan, éd., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* (Grand Rapids, Eerdmans, 1999) est sans égal à ce sujet.

- (4) S'ensuivirent des débats traitant des avantages respectifs d'une culture vis-à-vis d'une autre, ou, exprimé d'une autre manière, sur la question de savoir si quelqu'un a même le droit d'affirmer qu'une culture est supérieure à une autre. Cela donna inévitablement naissance à des débats au sujet des revendications religieuses, puisque les religions, elles aussi, d'après la définition de la culture énoncée précédemment, sont nécessairement des formes d'expression culturelle. Qu'est-ce qui donne à une religion, quelle qu'elle soit, le droit de prétendre être supérieure, ou même unique ?
- (5) Dans la majorité des pays occidentaux, mais certainement pas ailleurs, le christianisme connaît un fort déclin. Le statu quo dont nous avons hérité en Occident ne peut perdurer. Nous sommes obligés de réfléchir, une fois de plus, à ce que doivent être les relations entre le Christ et la culture.
- (6) Enfin, l'histoire actuelle des tensions entre l'Église et l'État varie énormément d'un État à l'autre dans le monde occidental et au-delà, ce qui rend difficile toute généralisation, ou même le fait de présenter des exemples, sans devoir sans cesse nuancer son propos. Par exemple, le désormais proverbial « mur de séparation » entre l'Église et l'État vient colorer tous les débats aux États-Unis d'Amérique, mais un tel mur n'existe pas au Royaume-Uni, bien qu'on y jouisse de libertés semblables. En France, la « laïcité française » provient en partie d'un anticléricalisme solidement enraciné dans l'histoire, et dont on ne trouve aucun autre exemple, sauf très récemment, dans les pays scandinaves ou aux États-Unis.

Nous examinerons la plupart de ces points ultérieurement, mais il convient d'en développer quelques-uns ici, de manière à clarifier les enjeux auxquels nous sommes confrontés. La grande diversité des voix représente tout un défi. Dans la plupart des pays occidentaux, même si le christianisme a été l'une des puissances à la base de ce qu'est devenu l'Occident (en plus de la Renaissance et d'une pléiade d'autres influences moins puissantes), non seulement la culture s'éloigne du christianisme, mais souvent lui est carrément hostile. Le christianisme est toléré, à la condition qu'il se restreigne à la vie

privée : les croyances chrétiennes empiétant sur la vie publique, surtout si elles tentent d'influencer la politique publique, sont souvent perçues, sans autre forme de procès, comme étant l'évidence même de la bigoterie et de l'intolérance. Presque partout en Occident, cette condescendance méprisante s'est imposée dans de nombreux organismes publics seulement au cours du dernier quart du xx^e siècle ou à peu près. Cependant, elle s'est développée plus loin, plus rapidement, et plus tôt, dans des pays fortement anticléricaux tels que la France et dans des pays clairement séculiers comme l'Australie, que dans des pays où une Église nationale fut jadis assez puissante comme en Angleterre, ou encore dans les États du Sud des États-Unis. Et même dans ces deux derniers cas, la puissance des assauts varie en fonction de la géographie : elle est plus forte dans le Nord de l'Angleterre et, aux États-Unis, dans les États du Nord-Ouest et dans ceux de la Nouvelle-Angleterre, de même que dans des segments de la culture tels que les médias et les institutions d'enseignement supérieur.

Pendant ce temps, le monde est devenu à certains égards plus fortement religieux⁸. Dans le monde occidental, plus encore en Europe qu'en Amérique du Nord, cela se traduit par un nombre croissant de musulmans – une tendance destinée à perdurer, étant donné que le taux de natalité parmi la population européenne traditionnelle n'est pas assez élevé pour simplement maintenir cette population dans un seul des pays d'Europe. Et bien sûr, tous ceux d'entre nous qui vivent dans les grands centres urbains rencontrent des hindous, des sikhs, et même des animistes, au même titre que des gens très sécularisés. Comme le dit le nouveau slogan : « Personne ne laisse personne être tout seul et ne le laissera plus jamais. » La pluralité des expressions religieuses est entrée dans les mœurs et les gouvernements devront

8. Il n'est donc pas surprenant que certains érudits parlent du déclin de l'athéisme : voir, par exemple, Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York, Doubleday, 2004.

s'y faire. L'urgence de réfléchir de nouveau aux rapports entre le Christ et la culture se fait sentir plus que jamais⁹.

Les chrétiens réagissent inévitablement de manières diverses. Certains prônent une forme ou une autre de retrait; d'autres désirent obtenir un meilleur accès aux médias. D'autres encore cherchent vaillamment à influencer le gouvernement et à faire adopter des lois adéquates; certains, consciemment ou inconsciemment, développent une mentalité à deux niveaux, un pour les chrétiens et les activités chrétiennes, et un autre pour les rencontres culturelles plus générales occupant la plus grande partie de la semaine. D'autres encore réfléchissent peu à ces sujets, mais désirent seulement se mettre à l'œuvre, évangéliser et implanter des Églises.

L'hostilité croissante à l'égard du christianisme dans le monde occidental ainsi que les réactions chrétiennes à cette hostilité présupposent un certain nombre d'éléments par rapport à ce que devraient être les relations entre le Christ et la culture. Il en est de même dans le discours des autres religions. Par exemple, si nous adaptions l'approche de Niebuhr, qui consiste à étiqueter les différents types de relations entre le Christ et la culture, nous pourrions intituler l'hostilité la plus forte « La culture au-dessus du Christ ». De même, là où des voix s'élèvent et insistent pour que la religion, y compris la religion chrétienne, soit confinée strictement à la vie privée, alors on affirme évidemment que le Christ et la culture appartiennent à des domaines séparés, celui-là à la vie privée, et celle-ci à la vie publique. Lorsque des chrétiens souscrivent au modèle d'Abraham Kuyper, dont nous parlerons plus tard, ils ont visiblement adopté le paradigme du « Christ supérieur à la culture » (ce que Niebuhr précise être le modèle « conversionniste »). Richard Bauckham perçoit deux dangers opposés l'un à l'autre. D'une part, certains chrétiens tentent d'enchâsser leur foi

9. Ceci est un des thèmes centraux de David Herbert, *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot, Ashgate, 2003.

dans la culture, et risquent de « diluer le christianisme au point d'en faire quelque chose qu'on ne peut distinguer des autres options de la culture occidentale¹⁰ ». D'autre part, d'autres se retirent tellement du monde qu'ils n'y prennent plus part, créant ainsi pour eux-mêmes une rationalité tout autre, essentiellement défensive, que Bauckham identifie au « fondamentalisme »¹¹.

Même lorsque l'on ne souscrit à aucune option théorique, on en présuppose habituellement une. Lorsque certaines voix s'élèvent pour conduire des chrétiens dans une direction ou dans une autre, on présuppose *inévitablement* un genre de relation entre le Christ et la culture. Quant à savoir si ceux qui souscrivent à cette tradition ont réfléchi de manière systématique à cette relation à plus grande échelle, cela est une tout autre question. Voyons quelques exemples : (1) Nancy Pearcey prétend que lorsque la « vérité totale » de l'Évangile est clairement exprimée et défendue, le christianisme est libéré de sa captivité culturelle¹², ce qui dans le cas présent se rattache surtout à des formes américaines de postmodernisme. (2) Stassen et Gushee préconisent une forme de pacifisme du Royaume¹³. (3) Un autre ouvrage, une collection d'essais présentant divers points de vue, s'inquiète des effets de la mondialisation, et des diverses façons dont les États-Unis dirigent un « empire »¹⁴. Entre-temps, (4) la « théologie de la culture » de Gorringer tente

10. Richard Bauckham, *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives*, Louisville, Westminster John Knox, 2002, p. 54.

11. Bauckham, *God and the Crisis of Freedom*, p. 54–55.

12. *Vérité totale : le christianisme libéré de sa captivité culturelle*, La Lumière, 2015. Il m'apparaît toujours bien étrange de qualifier la vérité de « totale ».

13. Glen H. Stassen et David P. Gushee, *Kingdom Ethics: Following Jesus in Contemporary Context*, Downers Grove, IVP, 2003.

14. Wes Avram, éd., *Anxious About Empire: Theological Essays on the New Global Realities*, Grand Rapids, Brazos, 2004. Voir Chalmers Johnson, *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic*, New York, Owl Books, 2004.

essentiellement d'ancrer un socialisme bien marqué à l'intérieur d'une théologie chrétienne¹⁵.

Pour l'instant, je ne critique ni ne défends aucune de ces options. Je tente simplement de noter que chacune d'elles suppose un genre ou un autre de relation entre le Christ et la culture, même si cette relation n'est habituellement pas abordée *de manière directe*.

Ceci nous amène donc à nous souvenir de l'utile taxonomie de Niebuhr pour définir ces options. J'essaierai de décrire les choix qu'il nous présente, et ce, de façon aussi soignée que possible. Je tenterai de les commenter au fur et à mesure, mais une évaluation plus complète sera notre propos des deux prochains chapitres.

H. RICHARD NIEBUHR

Niebuhr¹⁶ nous présente cinq options, chacune d'elles s'étendant sur un chapitre, et ces cinq options sont encadrées d'une longue introduction et d'un « post-scriptum non scientifique ». Le but du livre, écrit Niebuhr,

est de présenter des réponses chrétiennes typiques au problème du Christ et de la culture, et ainsi de contribuer à la compréhension mutuelle de groupes chrétiens variés et souvent d'opinions contradictoires. Cet effort, cependant, s'appuie sur la conviction que le Christ, en tant que Seigneur vivant, répond à cette question dans l'ensemble de l'histoire et de la vie, d'une manière qui transcende la sagesse de tous ses interprètes, tout en employant leurs idées partielles et leurs conflits nécessaires (p. 2).

La question n'est pas nouvelle. Les chrétiens furent obligés d'y faire face à l'époque de l'Empire romain. À certains égards, l'Empire

15. Voir surtout l'ouvrage de T. J. Gorringer, *Furthering Humanity: A Theology of Culture*, Aldershot, Ashgate, 2004.

16. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper Torchbooks, 1951, p. 2. Les références subséquentes à cet ouvrage seront données entre parenthèses dans le texte.

était indulgent : non seulement on tolérait un grand nombre de religions et de coutumes, mais on les encourageait. L'affirmation du christianisme, qui voulait que Jésus seul soit Seigneur (si peu politiques qu'aient pu être les chrétiens au début de l'ère chrétienne), était à la fois objet de mépris et perçue comme une menace. Tout comme ce fut le cas jadis, il en est de même aujourd'hui : certains clament que « toute préoccupation à l'égard du Christ et de Dieu devrait être bannie des domaines où d'autres dieux, que l'on appelle des valeurs, exercent leur suprématie » (p. 9).

Si Niebuhr doit parler du « Christ et de la culture », il lui faut utiliser des définitions suffisamment claires des termes « Christ » et « culture ». Il consacre ainsi plusieurs pages à chacun de ces mots. Niebuhr est bien conscient que toute compréhension du « Christ » est au mieux partielle ; aucune confession ne dit absolument tout, reproduisant ainsi la vérité objective, l'essence même de Jésus-Christ. Néanmoins, il insiste : « Si nous ne pouvons rien dire de manière adéquate, nous pouvons dire certaines choses de manière inadéquate. [...] Quoique toute description soit une interprétation, elle peut être une interprétation de la réalité objective. On peut décrire Jésus-Christ, qui est l'autorité du chrétien, et ce, même si aucune description ne saurait être complète et ne peut inévitablement satisfaire d'autres qui l'ont rencontré » (p. 14). Même si ces définitions sont disparates et complémentaires, « on ne peut jamais confondre [*Jésus*] avec un Socrate, un Platon ou un Aristote, un Gautama, un Confucius, ou un Mahomet, ou même un Amos ou un Ésaïe » (p. 13). Cela conduit Niebuhr à parler des forces et des faiblesses, telles qu'il les perçoit, du Christ libéral, du Jésus existentialiste, etc., et en particulier de certaines vertus que les chrétiens chérissent lorsqu'ils pensent au Christ – la foi, l'espérance, l'obéissance, l'humilité, et d'autres encore. Bref, Niebuhr désire être le plus complet possible, acceptant comme étant le « Christ » les multiples représentations de Jésus-Christ des grands courants de la chrétienté.

L'approche de Niebuhr concernant ce que désigne le terme « Christ » dans son titre « Christ et la culture » suscite deux réflexions

initiales. *Premièrement*, pour lui, le « Christ » n'est pas malléable. Niebuhr n'inclut aucun arien fondamentaliste, comme les témoins de Jéhovah ; il n'inclut pas non plus le Jésus mormon. Cependant, la gamme d'interprétations du « Christ » qu'il adopte est sans aucun doute trop vaste, si l'on désire se limiter aux formes du christianisme confessionnel qui tentent ouvertement et consciemment de se soumettre à l'autorité de l'Écriture. Par conséquent, certains éléments de sa compréhension des possibilités des relations entre le Christ et la culture devraient, à mon avis, être exclus, là où ils sont façonnés par une méconnaissance manifeste de ce que dit l'Écriture au sujet du Christ. Je reviendrai évidemment sur ce point. *Deuxièmement*, Niebuhr est tout à fait conscient que toute connaissance humaine est nécessairement à la fois partielle et interprétative – ou, comme on le dit maintenant couramment, que toute connaissance se situe nécessairement à l'intérieur d'une perspective donnée. La finitude humaine, sans parler de la déchéance humaine, justifie cette affirmation. Les postmodernes, surtout américains, tendent à laisser croire que tous les penseurs qui les ont précédés, notamment ces méchants modernes, s'imaginaient à tort que la connaissance humaine véritable était absolutiste. Franchement, cette évaluation du modernisme est, à maints égards, une caricature : bien qu'il soit moderniste, Niebuhr sait parfaitement que la connaissance humaine est partielle et s'inscrit à l'intérieur d'une perspective donnée. Toutefois, il évite sagement l'approche du postmodernisme extrême qui prône que la connaissance de choses objectives est impossible. Il nous est possible de dire certaines choses vraies de manière inadéquate, même si nous ne pouvons rien dire de manière adéquate, c'est-à-dire comme détenant toute connaissance, comme possédant toutes les perspectives. Malgré les calomnies de plusieurs postmodernes, Niebuhr n'est pas le seul moderne qui soit conscient des limites humaines¹⁷.

17. Par exemple, voici ce qu'écrivit Brooke Foss Westcott, il y a plus d'un siècle, alors qu'il critique le genre d'« histoire » adopté par von Ranke et d'autres : « On ressent actuellement un fort sentiment positif à l'égard d'une histoire réaliste, externe ; mais on doit se demander si une telle mode sera durable, et on doit

En traitant de ce qu'il entend par « culture » (p. 29-30), Niebuhr désire éviter les débats techniques des anthropologues. La culture à laquelle nous nous intéressons, dit-il, « n'est pas un phénomène particulier, mais général, même si une chose générale n'apparaît que sous des formes particulières, et même si un chrétien d'Occident ne peut réfléchir à ce sujet qu'en des termes occidentaux » (p. 31). Il écrit ensuite :

Ce que nous entendons lorsque nous traitons du Christ et de la culture est ce processus entier de l'activité humaine et le résultat total d'une telle activité, que l'on nommera tantôt *culture* tantôt *civilisation* en langage courant. La culture est cet « environnement artificiel et secondaire » que l'être humain surimpose à l'environnement. Elle comprend le langage, les habitudes, les idées, les croyances, les coutumes, l'organisation sociale, les objets [*artefacts*] hérités, les procédures techniques, et les valeurs. Cet « héritage social », cette « réalité *sui generis* », que les auteurs du Nouveau Testament avaient fréquemment à l'esprit lorsqu'ils parlaient du « monde », ce qui est représenté sous plusieurs formes, mais auquel les chrétiens tout comme les autres personnes sont assujettis, est ce que nous signifions lorsque nous parlons de culture (p. 31 ; c'est l'auteur qui souligne).

De plus, bien que Niebuhr refuse de parler de l'« essence » de la culture, il est prêt à en décrire certaines caractéristiques principales : elle est toujours sociale (c'est-à-dire liée à la vie humaine en société), elle est une réalisation humaine (supposant détermination et effort), elle est reliée à un monde de valeurs fondamentalement perçues comme étant pour « le bien de l'être humain » (p. 32-35). De plus, la culture sous toutes ses formes et variétés traite de la « réalisation temporelle et matérielle des valeurs » (p. 36). Et ainsi, puisque

reconnaître qu'elle devra éviter maints écueils. L'histoire dite réaliste traite de l'apparence et non de la structure vivante, et ne peut dépasser les circonstances externes d'une organisation inspirée d'une puissance vitale » (*The Gospel According to St. John: The Greek Text with Introduction and Notes*, réimpr., Grand Rapids, Baker, 1980, p. cxii).

la réalisation de ces valeurs s'accomplit « dans des choses passagères et périssables, l'activité culturelle se préoccupe presque autant de la *conservation des valeurs* que de leur réalisation » (p. 36 ; c'est l'auteur qui souligne).

Tout comme ce fut le cas pour la définition du « Christ » chez Niebuhr, ainsi en est-il de sa définition de la culture : nous devons donc procéder à une évaluation préliminaire avant de poursuivre. La définition que Niebuhr donne de la culture comprend les « idées » et les « croyances » tout comme les coutumes, l'organisation sociale, les objets hérités, etc. À première vue, si la culture inclut les idées, les croyances, les valeurs, les coutumes, et tout le reste, il est difficile de voir comment elle peut ne pas inclure le christianisme – et dans ce cas, il est encore une fois difficile de voir comment il est possible d'analyser la relation entre le Christ et la culture lorsque, selon cette définition, le Christ semble s'inscrire au sein de la culture. Niebuhr évite cet écueil en restreignant la culture au domaine de la « réalisation temporelle et matérielle des valeurs », et en associant la « culture » à ce que le Nouveau Testament appelle le « monde » : par « culture », il signifie quelque chose comme « la culture dénuée du Christ ». Ensuite, alors que la discussion se poursuit et qu'il explique ce à quoi la relation entre le Christ et la culture pourrait ressembler, cette culture peut, par exemple, être « transformée » par le Christ et ne plus être ainsi une « culture dénuée du Christ », mais quelque chose qu'elle n'était pas auparavant : une « culture transformée par le Christ ». On sent bien l'instabilité de la terminologie de la « culture ».

Il devient évident que Niebuhr parle moins de la relation entre le Christ et la culture que de deux sources d'autorité rivalisant au sein de la culture, à savoir le Christ (peu importe la façon dont on le comprend à l'intérieur des divers paradigmes des grands courants de la chrétienté) et toute autre source d'autorité privée du Christ (même si Niebuhr pense principalement à l'autorité séculière ou civile, plutôt qu'à l'autorité dont se réclament les religions rivales). Si nous ne prenons pas conscience que Niebuhr situe ses pôles selon ces critères, ses propos, bien qu'élégants, deviennent par la suite tout

simplement incohérents. Toutefois, notre tâche maintenant est de tenter de comprendre son paradigme en cinq temps tel qu'il l'a formulé, avant d'y réfléchir de nouveau ; j'emploierai donc pour l'instant sa terminologie.

1. Le Christ contre la culture

Niebuhr définit le « Christ » et la « culture » selon des critères où des prétentions contraires vis-à-vis de l'autorité s'affrontent les unes aux autres ; ceci est remarquablement illustré dans son résumé du premier paradigme : « La première réponse à la question du Christ et de la culture que nous examinerons est celle qui affirme sans équivoque l'unique autorité du Christ sur le chrétien, et qui rejette toute exigence de loyauté à l'égard de la culture » (p. 45). Cette position se retrouve dans le livre de l'Apocalypse, où elle est ressentie de manière encore plus vive en raison de la menace de la persécution qui pèse sur les chrétiens. Mais elle est aussi représentée dans 1 Jean. Bien qu'exposant profondément la « doctrine de l'amour » (p. 46) – c'est cette épître qui déclare que « Dieu est amour » (1 Jean 4.8,16) –, « l'auteur se préoccupe [...] autant de la Seigneurie du Christ que de l'amour » (p. 46). Être loyal au Christ a des répercussions dans le domaine doctrinal, moral, et social. De plus, « la loyauté au Christ et aux frères engendre le rejet de la société culturelle ; une nette ligne de démarcation est tracée entre la fraternité des enfants de Dieu et le monde » (p. 46-48).

Cependant, cette approche du « Christ contre la culture » n'a pas encore atteint sa forme la plus radicale, puisque Jean tient aussi pour certain « que Jésus-Christ est venu expier les péchés du monde » (p. 49). Tertullien énonce ceci de manière radicale : les chrétiens constituent une « troisième race », différente des Juifs et des Gentils, et sont appelés à vivre une vie tout à fait séparée de la culture. Effectivement, déclare Niebuhr, Tertullien

substitue à l'éthique positive et chaleureuse de l'amour caractérisant la première épître de Jean, une moralité en grande partie négative ;

éviter le péché et se préparer dans la crainte au jour du jugement qui vient semble plus important qu'accepter avec reconnaissance la grâce de Dieu pour le don de son Fils (p. 52).

Inévitablement, donc, « le rejet par Tertullien des prétentions de la culture est particulièrement vif » (p. 52). Et la pire chose que peut contenir la culture est la religion païenne, surtout lorsqu'elle se trouve être le reflet de l'idolâtrie, du polythéisme, des fausses croyances et des rites, de la sensualité et de la commercialisation. Dans le monde antique, cette religion englobe tout, de sorte que, pour le chrétien, la politique est quelque chose à fuir, comme le service militaire, la philosophie, et les arts. Bien sûr, l'étude revêt une certaine importance pour le croyant ; ainsi, « apprendre la littérature est permis aux croyants » (citant *De l'idolâtrie* x), mais non pas l'enseigner, parce que l'enseigner entraîne l'enseignant à recommander cette littérature, et, ce faisant, à recommander et à soutenir « les louanges des idoles qui y sont parsemées » (p. 55).

Bien sûr, Tertullien ne peut être aussi cohérent dans cette approche du « Christ contre la culture » qu'il semble l'être, car il repousse l'accusation selon laquelle les chrétiens sont « inutiles dans les choses de la vie », parce que, comme il l'indique,

nous habitons avec vous en ce monde, sans s'abstenir de fréquenter votre forum, votre marché, vos bains, vos boutiques, vos magasins, vos hôtelleries, vos foires et les autres lieux où se traitent les affaires. Avec vous encore, nous naviguons, nous servons comme soldats, nous travaillons la terre, enfin nous faisons le commerce ; nous échangeons avec vous le produit de nos arts et de notre travail (p. 53, citant *Apologétique* XLII).

Toutefois, comme l'indique Niebuhr, Tertullien affirme ceci « à titre apologétique », tandis que lorsqu'il avertit les croyants, son conseil est avant tout de « se retirer de plusieurs rencontres et de plusieurs emplois » (p. 53).

Niebuhr retrouve cette même ligne de pensée dans la *Règle de saint Benoît*, chez certains groupes mennonites (sans les mentionner,

mais en Amérique du Nord on pense automatiquement aux amish) et chez les premiers quakers. De manière détaillée, il entraîne le lecteur dans les derniers écrits de Léon Tolstoï. Niebuhr maintient toutefois qu'il s'agit là seulement d'« exemples du même type » : on trouve des groupes semblables « parmi les catholiques d'Orient et d'Occident, chez les protestants orthodoxes et sectaires, chez les millénaristes et les mystiques, chez les chrétiens de l'Antiquité, du Moyen Âge et de l'ère moderne » (p. 64). Il importe peu que ces groupes se perçoivent comme étant mystiques ou apocalyptiques. On retrouve ce type autant dans les monastères que chez le luthérien Kierkegaard. Je suppose qu'on pourrait ajouter de nos jours qu'une telle compréhension se trouve également chez Stanley Hauerwas.

Niebuhr croit que cette approche est à la fois « nécessaire » et « inadéquate » (p. 65-76). Une telle approche est souvent héroïque, elle possède des principes, elle est moralement solide, et sans compromis. À travers les siècles, les monastères ont contribué à conserver et à transmettre la tradition culturelle occidentale, tandis que les quakers et les disciples de Tolstoï, « désirant abolir toutes les méthodes de coercition, ont aidé à réformer des prisons, à limiter la prolifération des armes, et à mettre en place des organisations internationales pour le maintien de la paix par la coercition » (p. 67). Cette approche est inévitable :

La relation entre l'autorité de Jésus-Christ et l'autorité de la culture est telle que chaque chrétien doit se sentir sollicité par le Seigneur à rejeter le monde et ses royaumes avec leur pluralisme et leur nature provisoire, leur compromis de fortune face à plusieurs intérêts, leur obsession hypnotique de l'amour de la vie et de crainte de la mort. [...] Si 1 Jean ne fait pas contrepoids à Romains 13, l'Église devient un instrument de l'État, incapable de diriger les gens vers leur destinée allant au-delà de la politique et de leur loyauté supra-politique ; incapable également de prendre part aux tâches politiques, sauf comme étant un autre groupe de personnes assoiffées de pouvoir et cherchant leur propre sécurité (p. 68).

Bien qu'elle soit incontournable, cette approche est toutefois inadéquate. Les chrétiens les plus radicaux doivent inévitablement utiliser la culture, ou des parcelles de la culture. « Dans presque chacune de ses déclarations, Tertullien démontre qu'il est un Romain, tellement éduqué dans la tradition juridique et si redevable à la philosophie qu'il ne peut présenter sa cause sans leur aide » (p. 69-70). De même, on ne peut comprendre Tolstoï que comme un Russe du XIX^e siècle. Dans chacune de nos confessions du Christ, nous employons des mots, et ces mots sont enchâssés dans la culture, même des mots tels que « Christ », « Logos » et « amour ». Lorsque Tertullien encourage à la modestie et à la patience, il emprunte en partie aux catégories stoïciennes ; lorsque Tolstoï parle de non-résistance, il est impossible de ne pas y percevoir l'influence de Jean-Jacques Rousseau. « La différence entre les radicaux et les autres groupes tient souvent à ceci : les radicaux ne comprennent pas ce qu'ils font, et continuent à parler comme s'ils étaient séparés du monde » (p. 76).

Niebuhr note quatre problèmes théologiques inhérents à cette approche. (a) De tels mouvements radicaux ont tendance à employer le mot « raison » en référence aux méthodes et au contenu de la connaissance à l'intérieur de la « culture », et le mot « révélation » comme renvoyant à leur propre foi chrétienne. Malheureusement, cependant, « ils ne peuvent résoudre leur problème quant au Christ et la culture sans reconnaître que des distinctions doivent être apportées à la fois à propos du raisonnement prenant place à l'extérieur de la sphère chrétienne, et à propos de la connaissance se trouvant à l'intérieur de celle-ci » (p. 78). (b) Ces radicaux donnent l'impression que le péché abonde dans la culture, tandis que la lumière et la piété sont l'apanage des chrétiens. Toutefois, cela ne prend pas suffisamment en compte que le péché existe également parmi les chrétiens, tout comme on ne reconnaît pas la « grâce commune » (bien que l'expression ne soit pas de Niebuhr) visiblement présente dans le monde. (c) Cette approche tend souvent à se protéger au moyen de nouvelles lois, de nouvelles règles de conduite, tellement rigides et tellement précises que la grâce elle-même semble reléguée