

Missiologie évangélique

Vol. 5, n° 1, 2017



Comité de rédaction

McTair Wall (Directeur de publication)
Daniel Hillion
Walter Rapold
Evert Van de Poll
Hannes Wiher

Missiologie évangélique est publiée deux fois par an sous la responsabilité du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Son objectif est de permettre la publication de travaux, d'études et de recherches missiologiques dans une perspective évangélique. La Bibliothèque Nationale de France a attribué un numéro ISSN à la revue (ISSN 2426-0452). Les auteurs qui souhaitent soumettre un article pour publication sont invités à prendre contact à l'adresse suivante : missiologie.evangelique@gmail.com

Par ailleurs, nous souhaitons signaler que les auteurs des textes portent la seule responsabilité des opinions exprimées dans les articles, affirmations qui ne sont pas forcément celles de la rédaction.

Sommaire

- Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 69 thèses, Partie 5 : « Conversion et transformation de la société » (Thomas SCHIRRMACHER)
- Implications de la notion d'image de Dieu pour l'implantation d'Église dans la génération 25-55 ans (Damien WARY)
- Article-revue : le problème de la théologie de la mission de Dieu selon John Flett (McTair WALL)
- Communiquer la Bonne Nouvelle de Jésus aux Nord-Africains (Jean-Claude G'BAGUIDI)
- Recension de Mathieu COOK *et al.*, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Yverdon/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015 (Thomas POËTTE).
- Nouveautés

Fondement biblique d'une missiologie évangélique : 69 thèses

(Partie 5)

Thomas SCHIRRMACHER¹

Résumé : Ces thèses² se proposent de rassembler en cinq parties le fondement de la mission chrétienne tel qu'il se dégage du témoignage de la Bible et de la confession de foi chrétienne. Après les deux premières parties sur l'ancrage de la mission mondiale dans les notions centrales de la foi chrétienne, la partie 3 sur la diversité culturelle et la partie 4 relative à la liberté religieuse, suit dans ce numéro la cinquième et dernière partie concernant la conversion et la transformation de la société.

Partie 5

Conversion et transformation de la société

Thèse 56 : La paix instaurée entre l'individu et Dieu, c'est-à-dire le salut personnel sur la base du sacrifice par grâce opéré par Jésus-Christ à la croix, constitue l'objectif premier et prioritaire de la mission. Tous les autres objectifs découlent de celui-là.

En Mt 16.26 Jésus a très clairement indiqué que le salut de l'âme est plus important que toutes les autres valeurs : « Et à quoi servira-t-il à un être humain de gagner le monde entier, s'il perd sa vie [litt. son âme] ? Ou bien, que donnera un être humain en échange de sa vie [litt. son âme] ? ». Cela conduit Paul, dans son épître aux Romains, à examiner d'abord la question de savoir pourquoi Juifs et non-Juifs sont perdus dans leurs péchés et pourquoi seul Jésus a accompli le salut. En Romains 5.1 il écrit :

Étant donc justifiés en vertu de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ ; c'est par son entremise que nous

avons eu, par la foi, accès à cette grâce dans laquelle nous nous tenons, et que nous mettons notre fierté dans l'espérance de la gloire de Dieu (Rm 5.1-2).

C'est sur cette base qu'il entreprend de détailler l'éthique personnelle, puis les éthiques communautaire, culturelle et politique.

Thèse 57 : Même si le salut personnel constitue l'objectif premier et prioritaire, cela ne veut pas dire qu'il ne saurait y avoir d'autres objectifs à plus longue portée. Au contraire c'est dans ce premier objectif que tous les autres qui le prolongent, trouvent leur raison d'être et leur importance. À la transformation intérieure succède la transformation extérieure, à la transformation de l'individu succède celle de communautés de vie de plus en plus étendues.

¹ Le professeur Thomas Schirrmacher (Dr. phil. et théol.), né en 1960, est recteur du séminaire Martin Bucer (Bonn, Innsbruck, Prague, Zurich, Istanbul) où il enseigne la missiologie, la théologie ainsi que l'éthique. Il est professeur de sociologie des religions à l'Université nationale de Timisoara, en Roumanie, et Distinguished Professor of Global Ethics and International Development à la William Carey University à Shillong, Meghalaya, en Inde, directeur de l'Institut international de liberté religieuse de l'Alliance Évangélique Mondiale (AEM), et président de la Commission théologique de l'AEM qui regroupe quelques 600 millions de chrétiens évangéliques. Courriel : drthschirrmacher@me.com.

² Les présentes thèses sont la version révisée des thèses publiées à l'occasion du dixième anniversaire de la revue *Evangelikale Missiologie*, revue de l'Association germanophone de missiologie évangélique (10, 4, 1994, p. 112-120), et de leurs rééditions, telles que la version néerlandaise : « Bijbelse Principes van evangelische Missiologie », *Informatie Evangelische Zendings Alliantie* 1995-1996 ; et la version anglaise : *God Wants You to Learn. Labour and Love*, Hambourg, Beese, 1999. Traduction en français par Jean-Jacques Streng ; relecture par Hannes Wiher et Bernard Huck.

D'après Matthieu (Mt 28.18-20) le mandat missionnaire contient aussi l'appel à faire de tous les êtres humains des personnes « qui apprennent » (des disciples). Cela implique tout d'abord une sollicitation et une conversion personnelle à Dieu. N'est-il pas évident que le baptême au nom du Dieu trinitaire ne peut être donné qu'à des individus ? Et c'est pourtant de cette manière justement qu'en dernière analyse des « peuples » entiers doivent être gagnés, de sorte qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre un pourcentage élevé de chrétiens dans un peuple et une conversion personnelle à Dieu.

De plus une conversion personnelle à Dieu n'est pas un point d'aboutissement, mais le point de départ d'un renouvellement personnel, d'un renouvellement et d'une transformation de la famille, de l'Église, de l'économie, de l'État, de la société, puisque tous les hommes doivent ainsi devenir des disciples « qui apprennent ». Quand Jésus donne à ses disciples l'ordre de « leur apprendre à obéir à tout ce que je vous ai prescrit », le mandat missionnaire aboutit à l'ordre de transmettre l'ensemble des divers aspects de l'éthique biblique. De la sorte l'individu, sa vie quotidienne et son environnement seront changés et transformés tout comme à la longue des structures entachées de péché et l'injustice visible seront surmontées.

Thèse 58 : Le travail social dans le cadre de l'Église chrétienne est, lui aussi et en particulier à cause des différences culturelles, ancré dès les débuts de la communauté néotestamentaire sous la forme de l'institution du service diaconal.

L'instauration de diacres en Actes 6 et, d'une manière générale, dans la communauté néotestamentaire est d'une très grande importance. Il est étonnant qu'en dehors des fonctions de surveillants (évêques) et d'anciens, responsables de la direction et de l'enseignement, la communauté néotestamentaire ne connaisse qu'une seule

autre fonction permanente : celle des diacres (Ph 1.1 ; 1 Tm 3.8-10) et des diaconesses (Rm 16.1 ; 1 Tm 3. 11-13) dont les tâches sont de nature sociale. Ainsi la responsabilité sociale de l'Église envers ses membres est institutionnalisée de telle façon qu'une Église dépourvue de cette fonction est aussi peu concevable qu'une Église sans enseignement biblique ou sans direction.

Du point de vue social l'Église est totalement responsable de ses propres membres, dans la mesure où la parenté ne peut en assumer la prise en charge (1 Tm 5.1-4). Cette responsabilité sociale ne consiste pas en dons, en aides symboliques apportées à des individus, mais en une prise en charge complète.

Thèse 59 : En Actes 6 la responsabilité sociale prend certes une importance centrale dans la communauté, mais cela ne remet nullement en cause le caractère central de la proclamation de la Parole de Dieu et de la prière, institutionnalisées dans la fonction des anciens et des apôtres.

Voici comment les apôtres justifient le fait de ne pas vouloir aussi se charger du « travail » de la distribution aux veuves (Ac 6.3) : « Quant à nous, nous nous consacrerons assidûment à la prière et au service de la Parole » (Ac 6.4). La prière et la proclamation de la Parole ont priorité sur l'engagement social et lui donnent sa justification et sa motivation. À cet égard la prière et la Parole vont toujours de pair. Déjà le service du prophète Samuel consistait selon 1 Samuel 12.23 à « prier » et à « enseigner ». La responsabilité sociale et la diaconie ne doivent jamais évincer la proclamation verbale ou la conduite directe du culte, mais elles en découlent comme une évidence.

Thèse 60 : Mais la responsabilité sociale des chrétiens ne s'arrête pas aux limites de l'Église.

Proverbes 3.27 dit clairement : « Ne refuse pas un bienfait à ceux qui y ont droit, quand

tu as le pouvoir de l'accorder ». En Galates 6.10 cette responsabilité concerne donc tous les hommes, et pourtant « ceux de la famille des croyants » sont mentionnés en particulier : « Ainsi donc, pendant que nous en avons l'occasion, œuvrons pour le bien de tous, en particulier pour la maison de la foi ». À cet égard il ne faut pas oublier que ceux qui, à l'époque du Nouveau Testament, devenaient chrétiens furent souvent opprimés et persécutés et perdaient leur soutien social d'origine.

Comme les chrétiens expriment l'amour de Dieu même à leurs ennemis et bénissent ceux qui les maudissent (Rm 12.14), ils apportent toujours et volontiers leur aide partout dans le monde, sans considération de personne et dans toute la mesure de leurs possibilités. Ce faisant, ils sont tout aussi disposés à aider un individu dans une situation de détresse qu'à démasquer des structures sociales pécheresses au nom des commandements de la Bible et à les transformer si c'est possible d'une manière ou d'une autre, sans toutefois, ben entendu, recourir à la violence.

Il s'agit par exemple d'obéir aux nombreux commandements bibliques de prendre soin des veuves et des orphelins (p. ex. Dt 14.29 ; 16.11 ; 24.19-21 ; 25.12-13). « La religion pure et sans souillure devant celui qui est Dieu et Père consiste à prendre soin des orphelins et des veuves dans leur détresse, et à se garder de toute tache du monde » (Jc 1.27). C'est que l'espérance chrétienne est aussi une espérance pour les pauvres, les faibles et les malheureux, car « le miséreux a de quoi espérer » (Jb 5.16) et « les espoirs des misérables ne seront pas toujours déçus » (Ps 9.19). Ceux qui sont injustement en prison sont des prisonniers « pleins d'espérance » (Za 9.12) et la veuve solitaire « met son espérance en Dieu et passe ses jours et ses nuits à faire toute sorte de prières » (1 Tm 5.5). Cette espérance est autant l'espoir d'une communion éternelle avec Dieu que celui d'un changement ici et maintenant.

Au cours des temps, on n'a cessé de voir de nouveaux mouvements chrétiens qui avaient de l'espoir pour toutes les couches de la société. Que l'on pense par exemple au mouvement évangélique anti-esclavagiste, au méthodisme, à l'Armée du salut, aux maisons-mères de diaconesses, à la Croix Bleue, ainsi qu'aux associations et aux ordres diaconaux. Ce fait a profondément marqué l'histoire de l'Église. Sur ce point il s'agit de s'engager d'une manière toute nouvelle pour le développement dans le monde et, à l'instar de Jésus, d'avoir de l'espérance pour tout homme n'importe où sur terre, même si plus personne d'autre ne s'inquiète de lui.

Thèse 61 : La Bible n'est pas un simple livre d'édification privée, mais elle parle beaucoup de questions sociales.

La Bible aborde d'innombrables questions importantes d'ordre familial, économique, juridique, civil et organisationnel. Elle traite d'héritage, d'éducation, de prise en charge des pauvres, de dettes, d'inflation, de salaires, d'impôts, de prostitution, de kidnapping, de limites de terrains, de réparation de torts, de juges, de rois, de corruption, de dépenses militaires, d'auto-défense, de protection de l'environnement, de parjure, d'avortement, de bénéfice, de prise en charge des personnes âgées, de protection des aveugles et des sourds, et de bien d'autres points. Oui, la plupart des péchés expressément mentionnés par le Nouveau Testament sont des péchés sociaux. Tout cela ne concernerait-il *que* l'individu ? Loin de là : il s'agit de rejeter toutes les tentatives de ne voir dans la Bible et dans la Loi de Dieu que des directives pour l'individu. J'insiste sur *ne... que*, car il est bien évident que toute éthique chrétienne et toute transformation commence chez l'individu et dans la vie quotidienne.

La Bible est tellement imprégnée d'ordonnances pour la vie en commun des hommes que de tenter de distiller les lois bibliques de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament pour n'en retenir que des commandements exclusivement valables pour

la sphère privée, reviendrait à abolir la loi et son objectif qui est la paix juste (*shalom*).

Thèse 62 : Si l'on est pour le travail diaconal, on doit aussi être prêt à parler des raisons qui sont les véritables causes de certaines détresses, comme le faisaient déjà les prophètes de l'Ancien Testament.

Il est clair qu'on commence toujours par donner à manger à celui qui a faim (1 Jn 3.17). Mais ensuite il faut aussi se demander pourquoi il a faim. N'a-t-il pas de revenu, de travail, ne peut-il pas travailler ? Ses parents l'ont-ils rejeté ? Est-il victime d'une guerre ? Est-il la victime de sa religion, si par exemple comme hindou il est pauvre parmi les pauvres et n'a cependant pas le droit d'exercer un métier, parce qu'ainsi il forcerait son entrée dans une autre caste ?

Les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas lésiné en analyses, montrant pourquoi des veuves, des orphelins et d'autres encore ont été précipités dans le dénuement par des gens avides de biens et de pouvoir. Ils ont stigmatisé les systèmes d'injustice (p. ex. És 1.23 ; Jr 5.28 ; Éz 27.2 ; Ml 3.5) qui opprimaient les veuves et les orphelins, alors que la Loi déclare : « Vous n'opprimerez jamais ni la veuve, ni l'orphelin » (Ex 22.21 ; cf. Dt 24.17 ; 27.19 ; Pr 23.10 ; És 1.17) ; « il rend justice à la veuve et à l'orphelin » (Dt 10.18 ; Ps 82.3) ce qui implique davantage que leur seul approvisionnement. Jésus, lui aussi, se plaint des maîtres de la Loi : « Ils dépouillent les veuves de leurs biens, tout en faisant de longues prières pour l'apparence » (Mc 12.40 = Lc 20.47).

Thèse 63 : La dignité de l'homme et les droits de l'homme trouvent leur justification fondamentale dans la nature de l'homme comme créature de Dieu.

À la base de l'idée des droits de l'homme il y a l'exigence que tous les hommes ont le même droit d'être traités dignement comme personnes, indépendamment de leurs

différences de race, de religion, de sexe, d'opinion politique ou de statut social et économique. Mais quel est le fondement de l'égalité des hommes, si ce n'est qu'ils ont tous été créés de la même façon et en leur conférant la même dignité. C'est pour cela que toute justification chrétienne des droits de l'homme commence par le récit de la création dans les deux premiers chapitres de la Bible, où il est dit :

Dieu dit : Faisons les humains à notre image, selon notre ressemblance,... Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme (Gn 1.26-27 ; cf. 5.1).

Pour avoir des droits humains, il n'est donc pas nécessaire de croire en Dieu ou d'être chrétien, mais n'importe qui a des droits humains, simplement parce qu'il a été créé. L'État ne crée pas les droits humains pour cette raison, il se contente de les formuler et de les protéger. Cela fait par exemple que l'homme a par définition le droit de vivre. Ce droit à la vie, il ne l'obtient pas de l'État. L'État ne peut, par exemple, pas se permettre de décider que ses citoyens n'ont plus le droit de vivre. Ce n'est pas non plus l'État qui octroie le droit de se marier et d'avoir une famille, ce qui est consigné dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, et les enfants n'appartiennent pas à l'État. La famille n'appartient pas à l'État, mais l'État reconnaît qu'il est chargé de protéger l'ordre créationnel préexistant du mariage et de la famille.

Thèse 64 : Quiconque ne s'engage pas activement pour un bon fonctionnement de la société, accepte consciemment ou non ses normes.

Nul homme ne peut vivre sans références et sans valeurs. Si on ne s'engage pas activement pour que toutes les sociétés du monde aient des normes saines et justes, qui peuvent aussi être chrétiennes, ou si on pense même que les normes chrétiennes ne sont pas conçues pour la société, on sera obligé de trouver ailleurs ses véritables normes, et ce

sera en général tout simplement dans sa société.

Si l'on veut, selon le commandement de Paul, se mettre entièrement au service de Dieu et donc ne pas se conformer à ce monde (Rm 12.1-2), on doit sans cesse se laisser remettre en question et renouveler sa manière de penser (qui intègre avant tout les références du monde), pour être en mesure de reconnaître la volonté de Dieu (Rm 12.2-3).

Thèse 65 : Le travail missionnaire commence dans la communauté et dans la famille chrétiennes en transmettant la Parole de Dieu à la génération suivante par l'exemple, l'éducation et l'instruction.

Outre l'annonce de la Parole de Dieu à des personnes extérieures à la communauté, il s'agit de ne pas négliger la famille chrétienne. En effet avoir une famille chrétienne est la condition préalable pour l'exercice de toutes les fonctions de direction selon le Nouveau Testament (1 Tm 3.4-5, 12-13 ; Tt 1.6-7). Si les chrétiens ne gardent pas la main sur l'éducation de leurs enfants, c'est en vain qu'ils se préoccupent d'une orientation chrétienne de l'Église, de l'économie, de la société et de l'État, puisqu'ils se sont eux-mêmes laissés retirer la meilleure manière de donner à ces institutions la bonne orientation et la bonne forme à longue échéance. Et ceci ne remet pas en cause ce qui a été dit plus haut (thèse 54) sur la liberté de religion des enfants.

Thèse 66 : De la paix invisible avec Dieu découle l'espoir d'une paix visible à petite et à grande échelle, car Dieu veut un avenir vécu dans la paix, dans les circonstances de vie les plus limitées tout comme dans le shalom mondial.

En Jérémie 29.11 Dieu annonce :

Je connais, moi, les plans que je prépare à votre intention, déclaration du Seigneur, non pas des plans de malheur, mais des plans de paix, afin de vous donner un avenir et un espoir (Jr 29.11).

De la paix de l'individu avec Dieu résulte l'éthique personnelle, ainsi que la vie en commun dans le cadre social, selon l'optique de Jésus. Non seulement les chrétiens reçoivent la paix, mais ils la transmettent aussi à d'autres et s'engagent pour elle. C'est pour cela que Jésus dit : « Heureux ceux qui sont humbles, car Dieu leur donnera la terre en héritage » (Mt 5.5, SEM).

Les chrétiens veulent vivre en paix avec les adeptes d'autres religions et visions du monde et travailler avec eux au bien commun et à la réconciliation. « S'il est possible, pour autant que cela dépende de vous, soyez en paix avec tous » (Rm 12.18).

Thèse 67 : Le destin de la société est aussi le destin des chrétiens.

Sans notre terre, même les chrétiens ne peuvent pas vivre ! Certes, il y aura un jour de nouveaux cieux et une nouvelle terre (Ap 21.1), mais même alors il n'y aura de vie humaine qu'avec une « terre », tout comme il n'y aura de vie humaine qu'avec un corps nouveau, et non sans corps (2 Co 5.1-4). Ce monde est notre lieu de résidence et le seul concevable pour nous. Ce n'est certainement pas la seule raison pour laquelle les chrétiens s'intéressent au sort de ce monde et cherchent à sauver ce qui peut l'être. Mais il y ont vraiment une justification biblique légitime : l'avenir de ce monde décide aussi de l'avenir personnel des chrétiens. Déjà pour eux-mêmes les chrétiens n'ont pas intérêt à ce que dans le monde tout aille à vau l'eau, mais ils veulent que ce monde connaisse autant de paix, de justice et de compassion que possible.

C'est ainsi que Dieu appelle les Israélites établis dans la Babylone païenne à faire du bien à Babylone, parce que le sort de Babylone, c'est le sort du peuple de Dieu : « Recherchez la paix de la ville où je vous ai exilés et intercédez pour elle auprès du Seigneur, car votre paix dépendra de la sienne » (Jr 29.7).

Dans le Nouveau Testament Paul appelle l'Église à prier pour le gouvernement « afin

que nous puissions mener, à l'abri de toute violence et dans la paix, une vie qui exprime dans tous ses aspects notre attachement à Dieu et qui commande le respect » (1 Tm 2.1-3, SEM).

Dans le Sermon sur la montagne Jésus appelle les chrétiens à ne pas mettre leur lumière sous le boisseau, mais à devenir le sel de la terre. Juste après les Béatitudes Jésus explique par l'image du sel et de la lumière que les chrétiens ne doivent pas vivre et agir pour eux seuls (Mt 5.13-16). Il appelle expressément à agir en faveur et à la vue de tous les hommes : « Que votre lumière brille ainsi devant les gens, afin qu'ils voient vos belles œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5.16). À cet endroit le contexte rend également attentif au fait que les chrétiens doivent s'attendre à la moquerie et à la persécution s'ils se comportent ainsi.

Thèse 68 : L'espérance chrétienne inclut l'espérance en rapport avec l'ensemble de la création, dans son accomplissement final tout comme ici et maintenant.

En effet la libération définitive de la création concerne la totalité de l'univers rempli de vie : « En effet, la création a été soumise à la futilité, non pas de son propre gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise, avec une espérance » (Rm 8.20 ; cf. v. 24). Voilà pourquoi la description des nouveaux cieux et de la nouvelle terre (Ap 21) ne présente pas seulement les hommes qui y vivent, mais justement aussi la terre.

Le mouvement écologiste s'est donné pour programme la « préservation de la création ». Les chrétiens doivent faire clairement entendre qu'il n'y a pas de création sans le créateur, ni d'espérance pour la création sans espérance centrée sur le créateur. Mais l'inverse est vrai aussi : quiconque a placé son espérance dans le créateur, doit aussi avoir de l'espoir pour la création.

Certes la domination de l'homme sur la terre sert avant tout les hommes, mais elle est

également utile à la création. Si quelqu'un respecte l'ordre créationnel de Dieu, il travaillera aussi au bien de la création, par différence avec l'égoïste sans Dieu : « Le juste veille au bien-être de ses bêtes, mais le cœur des méchants est cruel envers elles » (Pr 12.10, SEM).

Dans le récit de la création l'homme reçoit la charge de « cultiver » et de « garder » la terre (Gn 2.15), donc de la développer et de la préserver. Ces deux choses s'excluent théoriquement l'une l'autre, mais dans le quotidien elles sont indissolublement liées. Les deux faces de la transformation, d'un côté le développement, le renouvellement et même la recréation, et de l'autre la conservation, l'affermissement et même la protection, vont ensemble comme les deux faces d'une médaille.

Thèse 69 : Il y a de l'espoir pour le monde si l'Église se repent.

L'espérance de la communauté chrétienne signifie-t-il qu'elle emboîte le pas avec euphorie à toute proposition d'amélioration et qu'elle ne sait pas voir avec quelle facilité de bons plans se fracassent contre le mal en ce monde ? Non, car en commençant avec le renouvellement de l'individu et en continuant avec le renouvellement de la famille et des communautés, l'Église chrétienne est d'abord sollicitée à laisser le mouvement de réforme entrer chez elle. « Car c'est le moment où le jugement commence par la maison de Dieu » (1 P 4.17). Cette phrase s'applique à l'Église, ce que Paul avait déjà dit du peuple de Dieu, en accord avec l'Ancien Testament : « Car c'est à cause de vous qu'on calomnie le nom de Dieu parmi les nations » (Rm 2.24). Peu après la deuxième guerre mondiale Gottfried Schenkel écrivait avec perspicacité :

Le jugement qui s'abat sur le monde, n'est pas seulement un jugement sur la dictature, le totalitarisme, l'absolutisme révolutionnaire et la présomption radicale, c'est aussi un jugement qui s'abat en même temps sur la chrétienté à cause du caractère non chrétien des peuples

chrétiens, de la faiblesse des chrétiens face aux autres puissances de la terre³.

Pour les chrétiens il est certes important de relever tout ce qui va de travers et comment Dieu voudrait que cela aille. Il n'existe pourtant qu'une seule voie conduisant au renouvellement de l'Église et de la société, celle qui est tracée en 2 Chroniques 7.14 :

Si mon peuple, sur qui est invoqué mon nom, s'humilie, prie et me recherche, s'il revient de ses voies mauvaises, moi, je l'entendrai depuis

le ciel, je pardonnerai son péché et je guérirai son pays (2 Ch 7.14).

Alors l'Église peut aussi s'engager dans une authentique intercession en faveur de la société et de l'État. Il reste à souhaiter que ce que Dieu a dû constater avec consternation par Ézéchiël ne soit pas aussi vrai pour nous : « J'ai cherché parmi eux un homme qui construise une clôture, qui se tienne sur la brèche devant moi pour le pays, afin que celui-ci ne soit pas détruit, mais je n'en ai pas trouvé » (Éz 22.30).

³ G. SCHENKEL, *Um die Verwirklichung des Bekenntnisses*, p. 18-19.

IMPLICATIONS DE LA NOTION D'IMAGE DE DIEU POUR L'IMPLANTATION D'ÉGLISE DANS LA GÉNÉRATION 25-55 ANS

Damien WARY¹

Introduction

N'étant pas au contact depuis assez longtemps avec la culture que nous ciblons en région parisienne, nous aurions eu du mal à contextualiser à partir d'une question que les gens se posent et à laquelle la Bible peut apporter une réponse. Nous avons donc plutôt choisi de faire le chemin inverse et tenter d'aborder la contextualisation d'un concept biblique dans la culture cible choisie. La question centrale de ce travail sera donc : Comment contextualiser la notion d'image de Dieu (et ses conséquences) dans la génération 25-55 ans dans une banlieue parisienne aisée ? Notre étude suivra la forme habituelle d'une contextualisation critique dans un tel cas : analyse du concept dans la Bible, étude de la culture cible, évaluation de la culture à la lumière des données bibliques, puis tentative d'élaboration d'une théorie fidèle à la Bible et culturellement pertinente.

Analyse biblique

La notion d'homme « créé à l'image de Dieu » apparaît premièrement en Genèse 1.26-27. C'est ce verset pris dans son contexte, qui nous permet de comprendre – tenant compte de la fonction archétypal de ce

récit créationnel² – la richesse de la notion. Les avis des commentateurs sur l'interprétation de l'expression « à l'image de Dieu » divergent assez sensiblement³. On va d'une représentation physique à une représentation fonctionnelle en passant par tous les attributs divins que l'homme peut refléter⁴. Pour Clines, l'homme est « l'image corporelle du Dieu incorporel »⁵. Berkouwer montre combien il est difficile de comprendre précisément ce que signifie le fait que l'homme est « à l'image de Dieu », car, selon lui, la Bible elle-même ne donne pas de réponse totalement claire sur le sujet⁶. Après avoir fait une bonne analyse de la notion d'*imago Dei* Feinberg conclut sur le fait que cette notion fait référence à la complexité humaine prise dans son ensemble et non à l'une ou l'autre composante (physique, rationnelle, etc.) seulement⁷. Merrill explique que cette correspondance de l'homme à Dieu qu'implique le terme « image de Dieu », a été interprétée non de manière purement ontologique mais simplement analogique⁸. Il conclut en plaidant pour un consensus entre l'option qui privilégie la correspondance des attributs (« être à l'image de Dieu ») et celle qui privilégie le fait que l'homme *est* l'image de Dieu⁹. Avec Richelle nous pencherons

¹ Damien Wary est Pasteur-Implanteur avec France Mission

² Bruce K. WALTKE, *Théologie de l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2012, p. 165-230 (surtout p. 167-171 où l'auteur définit le but de ce récit comme le fait d'offrir une voie alternative aux mythes fondateurs des autres peuples).

³ *Ibid.*, p. 212-216.

⁴ E. H. MERRILL, « Image of God », *Dictionnaire of the Old Testament. Pentateuch*, sous dir., T. Desmond ALEXANDER et David. W. BAKER, Downers Grove, IVP, 2003, p. 442.

⁵ D. J. A. CLINES, « Image », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 739.

⁶ G. C. BERKOUWER, *Man. The Image of God*, Grand Rapids, Eedermans, 1962, p. 69-70.

⁷ Charles L. FEINBERG, « The image of God », *Bibliotheca Sacra* 129, 1972, p. 246.

⁸ *Ibid.*, p. 443, où Feinberg cite Merrill.

⁹ *Ibid.*, p. 444.

davantage pour une interprétation qui va dans le sens de l'homme qui *est* image de Dieu, tout en n'omettant pas les implications que cela peut avoir quant à une correspondance possible de certains attributs¹⁰. Ainsi on peut retenir que « ces données convergent vers une acception du terme "image" exprimant un *statut*, et non le fait de partager tel ou tel attribut avec le modèle. Il ne s'agit pas de dire que les humains ressemblent à Dieu comme un reflet dans un miroir reflète le visage, mais d'affirmer qu'ils sont en quelque manière ses représentants sur terre.¹¹ »

Il est important de noter également que la notion d'homme à l'image de Dieu continue d'apparaître même après la chute (voir Gn 5.1-3 et 9.6). Certes, cette image a pu être « introduite d'immondicité »¹² mais nous ne pouvons pas affirmer pour autant que celle-ci ait totalement disparue. Ainsi, Berkouwer cite plusieurs textes pour montrer que l'homme demeure à l'image de Dieu encore après la chute¹³.

Les implications sont importantes car le fait que nous soyons toujours à l'image de Dieu nous différencie du monde animal. L'homme conserve à la fois une valeur particulière, et donc ce qui a de la valeur ne doit pas être méprisé, rejeté ou mal utilisé, et une responsabilité, à l'image de Dieu donc rempli d'amour envers les autres êtres vivants inférieurs¹⁴. « Être à l'image de Dieu » doit nous amener à aimer notre prochain en tant qu'égal vis-à-vis, peu importe la classe sociale, l'âge, la couleur de peau, le genre, la

nationalité, etc., et gérer correctement la création qui nous est soumise, à travers une responsabilité écologique par exemple. Cette source commune fonde donc l'égalité entre hommes et l'harmonie qui peut exister entre eux.

Dans le Nouveau Testament l'idée d'image de Dieu est utilisée à sept reprises¹⁵. A cela il faudrait ajouter les textes qui font des chrétiens l'image de Christ également. De plus, Romains 8.29 nous encourage à devenir « conforme à l'image du Fils », et donc à manifester concrètement ce que nous sommes déjà en Christ par un comportement digne de celui qui nous a créé. Non seulement Jésus nous a sauvé en vivant la vie parfaite, image de Dieu sur terre (Hé 1.3), en nous imputant sa justice, mais la vie de Jésus nous donne aussi un modèle à suivre¹⁶, un programme pratique mis devant nos yeux, pour que nous puissions effectivement vivre conformément à ce pourquoi nous avons été créé : manifester Dieu.

Analyse de la culture

Il nous faut dresser rapidement un portrait du public cible que nous désirons atteindre dans notre ville¹⁷. Nous sommes souvent face à des couples (mariés ou non) avec un enfant ou plus, de classe moyenne voir supérieure. Les gens s'installent généralement dans notre ville pour y chercher la tranquillité et fuir le stress de Paris-centre. Ces familles ont accès à de nombreuses écoles primaires (6) et crèches (6) dans la ville. Par contre, la plupart des

¹⁰ Matthieu RICHELLE, *Comprendre Genèse 1-11 aujourd'hui*, coll. La Bible et son message, Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Édifac, 2013, p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

¹² Jean CALVIN, *L'Institution chrétienne*, II.1.5.

¹³ BERKOUWER, *Man*, p. 133.

¹⁴ RICHELLE, *Comprendre Genèse*, p. 59-60.

¹⁵ Voir 2 Co 4.4, Phil 2.6, Col 1.15, Hb 1.3 (en référence au Christ révélant l'être même de Dieu), 1 Co 11.7 (en référence aux hommes [masculin]), Col 3.10 (en référence aux chrétiens renouvelés à l'image de Dieu), Ja 3.9 (en référence à l'humanité). Cf. D. J. A. CLINES, « Image of God », *Dictionary of Paul and his Letters*, sous dir., G. F. HAWTHORNE & R. P. MARTIN, Downers Grove, IVP, p. 426-427.

¹⁶ RICHELLE, *Comprendre Genèse*, p. 61.

¹⁷ On s'appuiera ici notamment sur les statistiques données par l'INSEE mais aussi sur notre propre expérience sur le terrain (combinaison donc d'une approche sociologique et quantitative et d'une approche anthropologique ou ethnographique qualitative).

lycéens (il n'y a qu'un lycée technique) et les étudiants universitaires doivent se déplacer hors de la ville. Les familles qui s'y installent ne déménagent généralement pas rapidement mais restent plusieurs années sur place. Les valeurs importantes sont le confort, la qualité de vie, les loisirs et vacances. On peut remarquer une vie associative assez riche dans la ville. Il semble que les familles cherchent à développer des relations harmonieuses et paisibles en leur sein sans forcément s'ouvrir trop amplement aux autres. Il semble exister un certain clivage entre les familles où chacun préfère rester chez soi car il s'y trouve bien. Le catholicisme demeure une référence pour certains, tout en notant un athéisme fort de la plupart. Il y a deux églises catholiques dans la ville. Une tendance syncrétiste n'est pas à exclure. De fait, on rencontre facilement des gens très ouverts à de multiples formes de spiritualité et de bien-être (souvent confondues d'ailleurs).

La génération qui nous intéresse se situe à cheval entre la génération X et Y¹⁸. Ces personnes évoluent progressivement vers une orientation plus relationnelle, bien qu'on doive tenir compte d'un reliquat non-négligeable d'une conscience axée sur les règles. Elles cherchent à se défaire des règles trop strictes, sont avides de liberté et de souplesse généralement, et désirent comprendre le sens réel et profond du pourquoi des choses. L'authenticité est une valeur importante. Elles aiment découvrir de nouvelles choses et de nouvelles cultures. Cette spécificité a été facilitée par les voyages en avion, par exemple. Mais la génération Z, elle, a tendance à diminuer les distances parcourues au profit des réseaux sociaux et

des « relations virtuelles ». Elle a besoin d'un leadership qui est compétent et a fait ses preuves (non juste une fonction) car il y a aussi toute une part de désillusion et de cynisme dans ses rangs¹⁹.

Au sujet plus spécifiquement des relations humaines, le respect et la tolérance sont de mise dans le discours de ce public cible à la croisée des pensées moderne et postmoderne. L'écologie est aussi très en vogue dans ce milieu. Néanmoins, il faut également savoir prendre conscience que la source de cette tolérance n'est pas clairement définie. Souvent on brandit la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* afin de justifier cette égalité des hommes entre eux, supposant naïvement son universalisme a-contextuel. On verra aussi dans cette tolérance et cette dignité humaine quelque chose de « naturel ». Notons cependant que les récents débats sociétaux sur la fin de vie et les embryons ont pu réactiver une certaine réflexion sur la notion de la dignité de la personne humaine et son universalité prétendue. Les débats sont de nouveaux possibles, semble-t-il.

Évaluation de la culture à la lumière de la Bible

Après ces deux premières réflexions sur l'enseignement biblique et les tendances culturelles, on peut tenter d'évaluer la culture sous ses différents aspects. En ce qui concerne d'abord les valeurs d'égalité, de dignité humaine et de respect, il ne semble pas y avoir trop de discontinuité entre la Bible et cette culture. Nous devons plutôt aller dans le sens de réaffirmer la culture sur ces points précis, tout en gardant des nuances bibliques²⁰.

¹⁸ Voir la théorie des générations de W. STRAUSS et N. HOWE, *Generations. The History of America's Future, 1584 to 2069*, New-York, Quill, 1992, et, des mêmes auteurs *The Fourth Turning : An American Prophecy. What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny*, New-York, Broadway Books, 1997. Dans ce dernier ouvrage les auteurs étudient aussi le phénomène dans d'autres pays que les États-Unis (voir p. 119-121).

¹⁹ Voir aussi la description de X'ers d'un point de vue chrétien sur le site dédié à la mission : www.matthieu2414.free.fr (consulté le 26 février 2016).

²⁰ On peut voir à ce sujet Paul G. HIEBERT, *Mission et culture*, Saint-Légier, Éditions d'Emmaüs, 2002, p. 211-212, qui propose six façons d'évaluer la culture à la lumière de la Bible : accepter, refuser, tolérer, modifier, remplacer et créer.

Néanmoins, ce qui demeure plus problématique sera la référence à Dieu. Si le côté subjectif et pluriel de l'existence est exalté, l'euphémisation voir l'anéantissement des absolus est également de rigueur dans cette culture ! Il faudra donc chercher, non pas seulement à transformer la culture sur ce point, mais plutôt chercher à créer. Tout l'enjeu donc dans la suite de notre travail sera de savoir comment créer la notion de créateur (en tant qu'absolu objectif... rédhibitoire pour cette culture !) et de créature à son image au sein de notre culture cible.

Théorie et pratique fidèles à la Bible et culturellement pertinentes

Ce qui découle de notre étude doit nous amener à une contextualisation efficace de la notion d'*imago Dei*. Il nous semble qu'une première approche serait de mettre l'accent sur les continuités que nous avons soulevées, c'est à dire de mettre en avant les valeurs éthiques qui découlent du fait d'être l'image de Dieu (valeur de respect, de dignité, de tolérance, d'égalité, de fraternité, d'écologie responsable, etc.). Ce sera le point de contact le plus évident entre l'Évangile et la culture cible. Mais comme nous l'avons vu, il y aussi discontinuité au niveau de la source de cette éthique. C'est là qu'il nous faut nous attaquer au problème de la source, c'est-à-dire Dieu.

C'est ce terme de « source » qui nous paraît le plus enclin à ne pas susciter une réaction négative trop vive de la part de notre public cible. Le terme permet de créer une notion, la construire progressivement grâce à une apologétique soignée (ce que nous tenterons de faire par la suite) autour de ce qui demeure encore assez vague mais se pare, du moins, d'un vocable acceptable. Si nous nous arrêtons ici aux seules conséquences éthiques

sans parler de Dieu lui-même, cela nous amènerait à être culturellement pertinent sans être fidèle à la Bible.

Dans une telle approche chronologique, des ponts ayant déjà été construits, nous pourrions poser quelques questions pertinentes qui pourront aider nos auditeurs à réfléchir et aller plus loin²¹. Cette dignité et égalité de *tous* les hommes est-elle vraiment partagée par tous ? N'y a-t-il pas d'autres cultures qui voient les choses différemment ? D'autres cultures où les hommes et les femmes ne sont pas égaux, par exemple ? Où les castes sont encore de rigueur ? Au sein même de notre société est-ce que tout le monde est d'accord pour voir dans une personne en fin de vie une personne qui a une dignité humaine ? N'est-ce pas plus facile de voir un homme dans tout ce qu'il a de digne quand il est jeune, beau et en bonne santé, au sein de notre société ? Le dilemme alors vers lequel on est inévitablement amené est le suivant : soit sacrifier l'universalisme de la notion d'égalité²² sur l'autel du culturel et en arriver à une éthique relativiste²³ ; soit prôner la supériorité de notre façon de voir sur celle des autres²⁴.

Cette tension doit nous amener à voir qu'il nous faut un point d'appui pleinement objectif et extérieur à l'homme (contrairement à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) si l'on veut à la fois pouvoir maintenir une égalité entre tous les hommes. Plus précisément, il faut que la source de cette égalité soit *extérieure* et *antérieure* à l'homme. On n'imagine pas que l'égalité entre hommes soit apparue à un certain moment de l'histoire. Mais cette source doit aussi être *supérieure* à l'homme pour que tout homme y soit soumis « par nature ». On peut faire ici un lien avec

²¹ On s'inspire en partie dans ce qui suit de Timothy Keller, *La raison est pour Dieu. La foi à l'ère du scepticisme*, Lyon, Clé, 2010, p. 72-74.

²² On peut également penser à l'idée de l'harmonie, importante pour les personnes axées sur la honte.

²³ Chose que les gens auront certainement du mal à avaler, surtout devant leurs propres enfants !

²⁴ On aura normalement aussi du mal à avouer cette option – surtout vivant dans une culture si ouverte au monde et ses cultures généralement – mais qui aboutit de toute façon à une incohérence si l'on veut justement maintenir la notion d'égalité !

l'intuition qu'ont la plupart des gens de l'égalité, intuition qui est inscrite dans leur conscience d'après l'épître aux Romains 2.1-16.

Pour aller plus loin et rejoindre la notion d'image de Dieu, il nous faut ensuite considérer un autre aspect : passer de l'égalité entre hommes à la supériorité de l'homme sur tout être vivant. Le mieux dans cette culture cible n'est pas de prendre le problème de front mais de le contourner, sinon on risque de se heurter au discours, souvent pro-écologiste, qui fait de l'homme un animal parmi tant d'autres. Posons par exemple la question : qui est responsable de toutes ces destructions de la nature, de la déforestation et de la disparition de tant d'espèces ? La personne évoquera l'homme sans nul doute. Ainsi, on pourra lui montrer notre approbation et lui faire remarquer qu'il n'a pas dit « la tortue » ou encore « le chêne » ! L'homme est responsable et c'est bien cela qui le différencie des autres êtres vivants. De manière quelque peu imparfaite, mais très contextuel, on pourrait dire que l'homme est en quelque sorte comme le maire de notre ville. C'est lui qui demeure responsable si quelque chose se passe dans la ville. Bien évidemment, cette comparaison est imparfaite car on ne met pas ici en avant le saut ontologique entre l'homme et les autres êtres vivants, entre le maire et ses administrés, par exemple. Mais cette image peut être utile pour montrer la notion de *statut* que nous avons mise en avant dans notre analyse biblique. Nous la développerons par la suite en tentant de la rendre plus pertinente pour notre culture cible.

Maintenant, il s'agit de faire le lien entre, d'un côté, cette source de l'égalité de tout homme, qui est comme nous l'avons montré, extérieure, antérieure et supérieure à l'homme, et cette supériorité et responsabilité de l'homme sur tout être humain. Le lien est tout trouvé : la supériorité. Il vaut mieux utiliser ce terme de supériorité que de souveraineté dans

notre contexte. Nous avons, d'un côté, une source supérieure à l'homme, qui maintient l'égalité de tout homme, et de l'autre, la supériorité de l'homme sur les autres êtres vivants. Cela maintient la responsabilité de l'homme. De plus, on peut tous constater que la nature n'a pas été créée ou inventée par l'homme bien qu'il en soit responsable. En reprenant notre analogie du maire on doit donc reconnaître que le maire a été placé à la tête de cette ville pour un temps défini, avec un mandat précis²⁵, mais que la ville même ne lui appartient pas, il ne l'a pas bâtie, mais elle fait partie de l'État français. Le maire représente l'État français au niveau local (d'où son écharpe tricolore). Son statut a dû lui être reconnu par un supérieur (l'État) lui déléguant cette autorité au niveau local. Le lien devient alors plus clair entre la source (l'État) et l'homme (le maire) : l'homme est le *représentant* de cette source supérieure chargé de la bonne gestion et de l'harmonie au sein de la cité. Il a été placé à la tête des êtres vivants (bien qu'il n'en soit pas lui-même le « bâtisseur », il n'a rien « construit » par lui-même) afin de gérer ce qui lui a été confié et de favoriser l'harmonie de manière responsable. Ainsi, la supériorité de l'homme a dû être transférée de cette source supérieure vers l'homme.

L'homme a été créé à l'image de Dieu. Cela veut dire que l'homme est le maire d'une ville qu'il n'a pas bâtie (la terre). Il est le représentant d'un supérieur qu'on ne voit pas toujours (l'État) et il a la charge de gérer au mieux ce qu'on lui a confié afin de promouvoir une harmonie durable. Cette responsabilité de maire est aussi à double tranchant car la responsabilité donne des droits et des devoirs.

De plus, face à l'État un maire est un maire et tous les maires se valent, qu'ils soient jeunes ou en fin de vie, noirs ou blancs, handicapés ou en bonne santé. C'est la présence même de l'État (supérieur) qui garantit cette égalité.

²⁵ On peut penser en terme d'un mandat culturel ; cf. Gn. 2.

Pour bien préciser notre analogie, chaque homme est un maire. Son statut de maire dure tout au long de son mandat (une vie). L'immunité diplomatique est ici de mise, mais l'heure du bilan aura bien lieu, au moment où chaque maire devra rendre des comptes sur sa gestion des biens de l'État. Et alors on pourra constater si nous avons saccagé notre ville ou si nous l'avons gérée dignement. On pourra constater si nous avons respecté *tous* nos collègues maires, avec le respect qui est dû à la fonction, ou si nous leur avons fait du tort d'une manière ou d'une autre. Et si nous avons du mal à savoir ce que « bien gérer » peut vouloir dire concrètement, on peut se tourner vers un maire qui a déjà eu la pleine approbation de l'État. Aucun maire n'a jamais osé revendiquer cette pleine approbation²⁶. Ne serait-il pas intéressant de voir ce qu'un tel maire a fait ?

Bibliographie

- BERKOUWER, G. C. *Man. The Image of God*, Grand Rapids, Eedermans, 1962.
- CALVIN, Jean, *L'Institution chrétienne*, Marne-la-Vallée, Éditions Farel, 1995.
- CLINES, D. J. A., « Image », *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 739.
- CLINES, D. J. A., « Image of God », *Dictionary of Paul and his Letters*, sous dir., G. F. Hawthorne & R. P. Martin, Downers Grove, IVP, 1993, p. 426-428.
- FEINBERG, Charles L., « The image of God », *Bibliotheca Sacra* 129, 1972, p. 235-246.
- KELLER, Timothy, *La raison est pour Dieu. La foi à l'ère du scepticisme*, Lyon, Clé, 2010.
- HIEBERT, Paul G., *Mission et culture*, Saint-Légier, Éditions d'Emmaüs, 2002.
- MERRILL, E. H. « Image of God », *Dictionnaire of the Old Testament. Pentateuch*, sous dir., T. Desmond ALEXANDER et David. W. BAKER, Downers Grove, IVP, 2003.
- RICHELLE, Matthieu, *Comprendre Genèse 1-11 aujourd'hui*, coll. La Bible et son message, Charols/Vaux-sur-seine, Excelsis/Édifac, 2013.
- STRAUSS W. et HOWE, N., *Generations. The History of America's Future, 1584 to 2069*, New-York, Quill, 1992.
- STRAUSS W. et HOWE, N., *The Fourth Turning. An American Prophecy. What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny*, New-York, Broadway Books, 1997.
- WALTKE, Bruce K., *Théologie de l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2012.
- www.matthieu2414.free.fr (consulté le 26 février 2016).

²⁶ On peut citer ici Mahomet, Bouddha, etc., car la culture cible a généralement un intérêt pour divers types de spiritualité, sauf probablement un, Jésus !

ARTICLE-REVUE : LE PROBLÈME DE LA THÉOLOGIE DE LA MISSION DE DIEU SELON JOHN FLETT

McTair WALL¹

Introduction

La réflexion sur la notion de *missio Dei* date de plus d'un demi siècle. Mais il semble qu'il y a un regain d'intérêt pour cette thématique ces dernières années. Dans son ouvrage basé sur sa thèse de doctorat à Princeton Theological Seminary sous la direction du théologien de la mission Darrell Guder, John Flett nous a livré un véritable tour de force dans *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*². Contribution majeure à la réflexion missiologique sur la notion de mission de Dieu, cet ouvrage mérite une attention particulière. En huit chapitres, Flett retrace les grandes lignes familières de la théologie de la *missio Dei* telle qu'elle s'est développée dans la missiologie au XX^e siècle. Son but est de stimuler de l'intérêt pour le sujet. Il le fait en attirant notre attention sur les problèmes autour de cette notion, notamment au niveau de son fondement dans la doctrine de la Trinité. Il s'inspire massivement de la théologie trinitaire de Karl Barth pour mieux fonder la notion de *missio Dei*. Sa contribution peut probablement relancer le débat sur un sujet qui a déjà fait couler beaucoup d'encre. Dans ce qui suit, nous nous limiterons à exposer certains

problèmes identifiés par Flett, avant d'y apporter une appréciation personnelle.

Le problème de la théologie de la *missio Dei*

La notion de *missio Dei* est un des développements les plus importants dans la missiologie occidentale au XX^e siècle, notamment dans la deuxième moitié du siècle. Craig Van Gelden et Flett qualifient ce développement de « révolution copernicienne » dans la théologie de la mission, non seulement au XX^e siècle, mais dans l'histoire de la mission³. Flett rappelle que la théologie de la *missio Dei* a donné un nouveau fondement, une justification plus théologique, un nouveau cadre et un nouvel élan à la mission. Mais il insiste sur le fait que cette théologie a d'abord une fonction critique⁴, avant d'être un concept constructif, réfléchi et instructif pour la mission. Flett considère que c'est la fonction critique de la *missio Dei* qui a dominé dans la réflexion, et que l'articulation trinitaire de la doctrine n'a pas reçu beaucoup d'attention en missiologie⁵.

Un premier problème soulevé par Flett se trouve dans le lien entre Barth et l'émergence du concept de la mission de Dieu au XX^e

¹ McTair Wall est doctorant en missiologie à la Faculté libre de théologie de Vaux-sur-Seine et enseigne la missiologie dans plusieurs institutions de théologie dans le monde francophone.

² John G. FLETT, *The Witness of God. The Trinity, Missio Dei, Karl Barth and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 328 p. Pour une introduction du concept, voir David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaire*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor & Fides, 1995, p. 525-530. Pour une introduction plus technique et développée en langue française, voir Hannes WIHER, « Missio Dei : De quoi s'agit-il ? (1^{ère} partie), *Théologie évangélique* 14.1, 2015, p. 45-61, et Hannes WIHER, « Missio Dei : De quoi s'agit-il ? (2^e partie), *Théologie évangélique* 14.2, 2015, p. 51-67.

³ Voir Craig Van GELDEN, « How Missiology Can Help Inform the Conversation about the Missional Church in Context », in Craig Van GELDEN, sous dir., *The Missional Church in Context. Helping Congregations Develop Contextual Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 20 ; FLETT, *The Witness of God*, p. 9, 157.

⁴ C'est-à-dire, une critique de la théologie et de la pratique de la mission, visant en particulier l'anthropocentrisme et l'ecclésiocentrisme.

⁵ Voir FLETT, *The Witness of God*, p. 36.

siècle. Il est généralement accepté que l'influence de Karl Barth est à l'origine du concept dans la théologie de la mission, notamment par l'intermédiaire d'une conférence donnée en 1932 à Berlin⁶. Cependant, Flett montre qu'il est plus plausible de penser que le missiologue allemand, Karl Hartenstein, alors directeur de la Mission de Bâle, soit à l'origine de cette notion développée dans les années 1920-1950⁷. Au cours d'un développement très fin et soigneusement documenté, Flett présente plusieurs arguments pour démontrer l'improbabilité que Barth soit à l'origine du concept dans la théologie de la mission. D'abord, la pensée missiologique de Barth en rapport avec la Trinité n'est pas suffisamment développée en 1932. Barth n'a jamais utilisé le concept, ni l'expression dans son exposé célèbre et n'y parle jamais de Dieu comme un Dieu missionnaire. Ensuite, la littérature missiologique ne montre aucune réception de la pensée de Barth entre 1932 et 1952 dans les milieux missiologiques. Enfin, le travail le plus important de Barth sur la mission apparaît sept ans après la conférence de Willingen⁸.

D'autre part, Flett rappelle que Hartenstein est l'un des acteurs clés de la conférence missionnaire de Willingen en 1952 dans laquelle la notion de *missio Dei* est débattue

pour la première fois parmi les théologiens de la mission. Cela ne remet pas en cause le fait que la notion semble avoir trouvé un développement trinitaire solide sous l'impulsion notamment de Barth qui a influencé la pensée de Hartenstein⁹. En fait, c'est le retour à l'Écriture dans une conférence donnée en 1927, et publié en 1928, qui a déjà permis à Hartenstein d'évoquer des éléments-clés de la théologie de la *missio Dei* qu'il développera par la suite. Dans son exposé intitulé, *Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen ?*¹⁰ (Qu'est-ce que la théologie de Karl Barth a à dire à la mission ?), Hartenstein, tout comme Barth, réagit à une entreprise missionnaire trop centrée sur les efforts humains, la propagation d'une culture religieuse et la reproduction de l'Église occidentale ailleurs¹¹. Commentant le livre des Actes, Hartenstein constate que la mission de l'Église est le prolongement de la vie du Christ, que le Christ est l'acteur principal de la mission, ainsi que son sujet et son moteur, dans laquelle il inclut son peuple¹². De plus, il semble même que Hartenstein soit le premier à utiliser l'expression *missio Dei* au XX^e siècle dans un article publié en 1934 intitulé, *Wozu nötigt die Finanzlage der Mission* (Les contraintes de la situation financière de la mission)¹³.

⁶ Pour cette position, voir à titre d'exemple, BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 526. Cf. le célèbre exposé par Karl Barth, « La théologie et la mission à l'heure présente », *Le monde non chrétien*, 1932, p. 70-104, (trad. de « Die Theologie und die Mission in der Gegenwart »), donné à la conférence missionnaire de Brandebourg en 1932 à Berlin.

⁷ Hartenstein a été directeur de la Mission de Bâle de 1926 à 1939.

⁸ Voir la discussion dans FLETT, *The Witness of God*, p. 105-122.

⁹ *Ibid.*, p. 11-17, 120-122, 124-136.

¹⁰ Karl HARTENSTEIN, « Was hat die Theologie Karl Barths der Mission zu sagen ? », *Zwischen den Zeiten* 6, 1928, p. 59-83.

¹¹ Il s'agit d'une réaction contre l'hégémonie culturelle, ecclésiologique et théologique de l'Occident. Voir à ce sujet, Lamin SANNEH, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, coll. American Society of Missiology, Maryknoll, Orbis, 1989, p. 29-34, 54-69.

¹² Voir HARTENSTEIN, *Was hat die Theologie*, p. 66-67 ; cf. FLETT, *The Witness of God*, p. 126. Flett note que Hartenstein comprend la notion de mission comme témoignage qui vise la manifestation du règne de Dieu, avec l'Église comme signe de ce règne – notion importante dans la théologie de la *missio Dei*.

¹³ Karl Hartenstein, « Wozu nötigt die Finanzlage der Mission », *Evangelisches Missions-Magazin* 79, 1934, p. 217-229. Voir notamment p. 217, cité dans FLETT, *The Witness of God*, p. 131 : « [...] La mission aujourd'hui est appelée à toujours s'examiner sur tous les plans devant Dieu afin de déterminer si elle est conforme à ce qu'elle devrait être : *missio Dei*, l'envoi de Dieu, c'est-à-dire l'envoi par lequel le Christ, le Seigneur envoie les apôtres [...] ». Voir FLETT, *The Witness of God*, p. 130-133, pour une discussion de ce texte.

Flett souligne trois aspects constitutifs de la théologie de la *missio Dei* qui sont toujours sujets de débat¹⁴. En premier lieu, elle est fondée sur la doctrine de la Trinité et sur la relation du Dieu trinitaire au monde. Flett estime que cet aspect, si fondamental dans la réflexion, n'a pas encore reçu dans la missiologie l'attention qu'il mérite. Nous y reviendrons ci-dessous. En deuxième lieu, la théologie de la *missio Dei* favorise une ecclésiologie missionnaire. Dans cette perspective, la mission de l'Église découle de sa relation avec le Dieu trinitaire, et de sa nature en tant que peuple de Dieu. À cet égard, Flett pense en termes d'unité et d'articulation intégrale entre la nature, les marques et les buts de l'Église, plutôt qu'en termes de distinction entre l'être et le faire de l'Église. On peut aussi noter que la notion nouvelle de *missional Church* (Église missionnaire), le néologisme « missionnel », la formulation d'une théologie missionnaire et la lecture missiologique de Bible sont des développements dans le sillage de la théologie de la mission de Dieu¹⁵. En troisième lieu, la théologie de la mission de Dieu est orientée vers le règne eschatologique de Dieu. Dans cette perspective, la mission ne se limite pas à des manifestations temporelles du règne de Dieu dans l'histoire du monde et de la rédemption. Ces expressions spatio-temporelles ne sont que des « prémices » de la manifestation finale du règne de Dieu. La mission oriente toutes ses activités plutôt vers l'avenir et la révélation finale du règne de

Dieu dans sa plénitude, et ceci dans une perspective de « déjà » et de « pas encore ». En ce sens, Flett rappelle que la théologie de la *missio Dei* reste critique d'une eschatologie « trop réalisée », eschatologie qui a dominée la théologie de la mission de Dieu¹⁶.

Le problème de la *missio Dei* en rapport avec la théologie trinitaire

Comme on vient de voir, la théologie de la mission de Dieu comporte un certain nombre de difficultés. Flett attire notre attention sur un de ces problèmes majeurs dans cette théologie et apporte ainsi une contribution importante au débat. Il considère que l'articulation trinitaire de la notion est défectueuse¹⁷. Il signale que l'émergence du concept a beau donner l'impression qu'on a tout résolu dans la crise de la théologie et de la pratique de la mission, mais en réalité, ce n'est pas le cas. Selon Flett, on a accueilli la notion de mission de Dieu et on y reste attaché car elle sert de critique théologique de l'anthropocentrisme dans la réflexion et la pratique missionnaires. Cependant, elle est restée ancrée dans la doctrine de la création, notamment de la théologie naturelle, parce qu'elle n'avait pas vraiment développé d'ancrage dans la théologie trinitaire. Sous cette impulsion de la théologie naturelle, la réflexion sur la *missio Dei* a eu tendance à s'attacher à ce qui se passe dans la réalité concrète du monde au niveau historique, sociopolitique et culturel¹⁸.

¹⁴ Pour un développement soutenu de ces trois aspects, voir FLETT, *The Witness of God*, 35-77.

¹⁵ Flett ne s'intéresse pas à tous ces éléments, notamment à l'émergence de la théologie missionnaire et à l'étude de la Bible du point de vue de la mission. Nous préparons une thèse qui porte sur ce dernier sujet.

¹⁶ Voir *Ibid.*, p. 44. L'eschatologie trop réalisée a représenté un des courants très influents dans la formulation de la théologie de la *missio Dei* à Willingen. Cf. les travaux de Johannes Hoekendijk, H. Richard Niebuhr et Paul Lehmann.

¹⁷ Selon Flett, c'est une articulation qui remonte probablement aux Pères de l'Église, dans la tendance à séparer l'être et les actes de Dieu, et qui est ressortie à nouveau dans les débats à Willingen. Dans son rapport des débats à Willingen, Norman GOODALL, *Missions Under the Cross*, p. 244, a formulé cette distinction au niveau de la mission de l'Église de la manière suivante : « Doit-elle être comprise principalement comme un acte découlant des actes et desseins rédempteurs de Dieu ou bien découlant de la nature même de Dieu ? »

¹⁸ Voir FLETT, *The Witness of God*, p. 8-10. Il s'agit d'une eschatologie trop réalisée, avec un accent mis sur la pneumatologie.

D'après Flett, la réflexion missiologique sur la mission de Dieu n'est pas suffisamment fondée dans la doctrine de la Trinité, notamment dans le rapport de la Trinité ontologique à la Trinité économique¹⁹. Il considère que toutes les différentes conceptions de la *missio Dei* trahissent le même problème, à savoir la tendance à séparer les œuvres de Dieu, dans son économie de ce que Dieu est en lui-même dans son être (Trinité ontologique). On a tendance à penser la notion d'envoi (*missio*) au sein de la Trinité en abstraction de la notion d'essence. De plus, Flett suggère que cette conception dichotomique au niveau trinitaire se retrouve aussi dans la tendance à faire un clivage entre la nature de l'Église et ses actions dans le monde²⁰. Dans cette perspective, la mission de l'Église est souvent conçue comme un mouvement dérivé, subordonné et même secondaire par rapport à la nature de l'Église, au lieu de découler logiquement et naturellement de l'identité même du peuple de Dieu²¹. Bref, Flett estime qu'il est probable que notre conception de la relation de l'Église dans sa mission au monde mette en exergue notre compréhension de la relation de Dieu au monde²². C'est pour cette raison que Flett estime, en s'inspirant de la pensée de Karl Barth, que le problème de la théologie de la mission de Dieu est fondamentalement un « problème de Dieu » lui-même, dans le sens du rapport de la Trinité ontologie à la Trinité économique²³.

Ensuite, Flett propose que la théologie trinitaire de Barth puisse être une bonne piste qui s'ouvre sur une solution prometteuse à

cette problématique de taille²⁴. Il propose plusieurs éléments de réflexion pour la missiologie à partir de la pensée de Barth. Premièrement, Flett propose qu'au lieu de réfléchir en termes de dichotomie entre la Trinité ontologique et la Trinité économique, il est préférable de penser en termes de continuité entre le Dieu éternel et le Dieu révélé²⁵. Autrement dit, ce que nous voyons de Dieu dans la révélation biblique, ce Dieu en mission dans le monde, ne peut être complètement dissocié de ce que Dieu est éternellement en lui-même. Cependant, Flett suggère aussi qu'il serait nécessaire de faire une distinction entre la Trinité ontologique et la Trinité économique, dans le sens que la Trinité économique telle que celle-ci est aperçue dans la révélation biblique ne nous dit pas tout sur la Trinité ontologique. Il le dit clairement : « Cela signifie que ce que Dieu est en lui-même ne peut pas être réduit à son économie »²⁶.

Deuxièmement, selon Flett, Barth peut aider la missiologie lorsqu'il affirme que les personnes de la Trinité n'existent pas pour elles-mêmes, mais les unes pour les autres. Par exemple, la notion de témoignage fait partie intégrante de la relation entre les personnes de la Trinité et donc de la vie interne de Dieu lui-même. Selon la théologie johannique, le Fils accomplit la volonté du Père et lui rend témoignage (Jn 5.32), l'Esprit rend témoignage au Fils (Jn 15.26 ; 14.26) et le Père rend témoignage à la vérité (Jn 1.18 ; 5.36 ; 8.18 ; 17.36). Cela est également vrai pour la notion d'envoi des personnes de la Trinité. Le fait que le Fils et l'Esprit soient envoyés dans

¹⁹ Nous sommes conscient que ces débats remontent au temps des Pères de l'Église et que cette question reste ouverte, et sans réponse facile.

²⁰ Voir FLETT, *The Witness of God*, p. 31-34 et *passim*.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 3-4, par exemple.

²² Cette hypothèse semble être construite sur la théologie de Barth dans le sens que si Dieu s'unit à son peuple dans une perspective de réconciliation, c'est de cette « union » que découle la nature et l'œuvre missionnaires de l'Église.

²³ Voir FLETT, *The Witness of God*, p. 1-4, 198-208 ; cf. la citation de Barth.

²⁴ *Ibid.*, p. 164-285, où Flett consacre trois chapitres substantiels à la théologie de Barth dans le but d'aider la missiologie à raffiner sa théologie de la *missio Dei*.

²⁵ Les spécialistes parlent d'« actualisme » chez Barth, en ce sens que l'être même de Dieu est déjà « acte ».

²⁶ FLETT, *The Witness of God*, p. 202. Flett maintient ainsi l'aséité de Dieu : il est tout autre que la créature.

le monde signifie que cela correspond parfaitement à ce que Dieu est en lui-même (*in se*). De même, l'Église existe aussi pour les autres.

Troisièmement, Flett suggère que la doctrine de la réconciliation chez Barth pourrait être fructueuse pour la réflexion missiologique. Par exemple, dans l'acte de la réconciliation, Barth rappelle que Dieu appelle une communauté à l'existence afin de participer dans la communion qui existe déjà entre le Père, le Fils et l'Esprit. Dans cette communion, l'Église est appelée à refléter l'œuvre de réconciliation de Dieu et à devenir agent en tant qu'acteur secondaire de cette œuvre dans le monde. L'activité missionnaire de l'Église renvoie donc à sa relation avec Dieu et à la relation de Dieu au monde. Grâce à l'incarnation du Fils, l'humanité est élevée en communion avec le Dieu trinitaire, et en tant que nouvelle humanité, elle est rendue capable d'agir comme imitateurs de Dieu dans le monde. Mais Flett nous rappelle que l'Église ne reproduit, ni ne complète l'œuvre et l'action du Christ dans sa vie, sa mort et sa résurrection. Elle la présuppose, en le sens qu'elle est invitée à vivre sous sa réalité et par sa réalité en union avec Christ. Elle vit de sa réalité et se laisse porter en avant par sa réalité²⁷.

Dans cette perspective, l'Église n'existe pas simplement pour elle-même, son existence n'est pas une fin en soi²⁸. En d'autres termes, la finalité des *beneficia Christi* (bénéfices de Christ) que l'Église a reçues doivent être comprise dans une perspective missionnaire. L'Église a reçu ces bénéfices du salut non pas simplement pour en jouir elle-même dans sa vie interne et dans ses célébrations, en s'édifiant sans cesse. L'Église

est appelée à manifester ces grâces reçues dans les actes concrets dans sa relation avec le monde, comme témoignage de ce qu'elle a reçu. En ce sens, ce que le peuple de Dieu a reçu, il l'a reçu pour les autres²⁹.

Apports et interrogations possibles

Flett ouvre un chantier de réflexion qui est intéressant à plusieurs niveaux. D'abord, malgré les problèmes associés à la notion de mission de Dieu, Flett reprend le dossier, sous un nouvel angle original, et il le fait avec finesse. Croyant que le concept n'a pas été suffisamment exploité de manière théologique, il montre son potentiel en l'associant à la théologie trinitaire de Barth. Il souligne aussi l'importance d'un concept qui continue à informer la réflexion missiologique de manière profonde et fructueuse³⁰. Ce travail a le potentiel pour faire avancer le débat.

Deuxièmement, tout le monde ne soutiendra pas sa proposition qui se base sur la théologie trinitaire de Barth. Selon nous, il y a une place pour faire une distinction entre l'être et le faire, notamment dans une démarche heuristique qui propose une manière de concevoir la relation entre l'ontologie et l'économie de Dieu. Cet aspect de la pensée occidentale qui facilite la distinction a sa place dans la réflexion. Cependant, il n'est pas nécessaire de se limiter à cette distinction nette, en situant le dessein salvifique de Dieu seulement au niveau de « l'envoi » du Fils et de l'Esprit dans le monde. On peut aussi penser que le dessein de salut de Dieu découle de son être et de ses desseins éternels. Dans ce sens, il nous semble possible et légitime de penser à la relation entre l'être et le faire en termes de continuité.

²⁷ *Ibid.*, p. 290-292.

²⁸ Voir *Ibid.*, p. 204ss, pour les références dans la Dogmatique de Barth.

²⁹ *Ibid.*, p. 179. Barth parle d'une Église rassemblée, édifiée et envoyée (cf. Dogmatique IV/2*, p. 133). Dans cette perspective, Barth rappelle que « la communauté est missionnaire, ou elle n'est pas » (Karl BARTH, Dogmatique, III/3*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 64).

³⁰ La réflexion sur une théologie missionnaire, sur l'Église missionnaire et sur l'herméneutique missiologique est ancrée dans la théologie de la mission de Dieu.

En ce sens, Flett estime que Dieu « anticipe son mouvement dans l'économie avant la création du monde »³¹. Dieu agit conformément à ce qu'il est en lui-même. De même, on peut penser à l'acte missionnaire de l'Église comme la réalisation concrète de sa nature, ce qui est essentiel à sa vie et découle tout à fait logiquement, voire nécessairement de son essence³². Cela correspond bien à une pensée plus holistique de la réalité, logique qui n'est pas très naturelle dans les sociétés occidentales. On peut sûrement apprendre quelque chose de l'Église du monde majoritaire à ce niveau. Bref, il n'est pas nécessaire de suivre Barth totalement dans sa reformulation de la doctrine de la Trinité pour voir son potentiel pour cet aspect de la missiologie.

Troisièmement, Flett rappelle que la théologie de la mission de Dieu peut aider l'Église à comprendre sa mission dans une nouvelle perspective : non seulement comme une tentative de corriger l'anthropocentrisme, mais aussi comme une manière de concevoir sa relation avec le Dieu trinitaire et avec le monde³³. Dans cette perspective, nous sommes invités à réfléchir sur la mission comme une expression logique, voire nécessaire de notre relation avec Dieu. De plus, l'articulation entre l'identité même de l'Église et ses actions dans le monde, entre théologie et pratique missionnaires figure au cœur de cet appel. En fin de compte, Flett estime que la théologie de la mission de Dieu

nous invite à ne pas séparer ces deux aspects. Suivant Barth, il s'interroge sur le fait que si l'Église n'assume pas sa place et son rôle en tant que communauté missionnaire, ne cesse-t-elle pas simplement d'être l'Église ?³⁴

Malgré ces points positifs, on peut s'interroger sur certains aspects de cette contribution majeure en missiologie. Dans un premier temps, nous aurions aimé voir plus d'interaction critique avec la théologie de Barth. Malgré ses tentatives de faire dialoguer Barth avec d'autres théologiens, notamment occidentaux, Flett témoigne d'une influence profonde de Barth sur sa pensée. Nous n'avons pas ressenti suffisamment de distance critique vis-à-vis de Barth sur la question.

On peut aussi signaler que Flett reste dans un dialogue essentiellement occidental quant à son sujet. Il ne tient pas compte de la réflexion des théologiens de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie sur la question³⁵. Perspectives qui peuvent enrichir la réflexion sur la théologie de la mission de Dieu fondée sur la doctrine de la Trinité.

Malgré ces remarques, il nous semble que la tentative de Flett de revisiter la théologie de la mission de Dieu, avec l'aide de Barth, est audacieuse et ouvre de nouvelles pistes de réflexion pour la missiologie. Son travail témoigne aussi d'un dialogue potentiel entre la missiologie et la théologie. C'est donc avec joie que nous saluons cette contribution riche et stimulante.

³¹ FLETT, *The Witness of God*, p. 288.

³² Cf. *Ibid.*, p. 33, 204, 287-288. À ce propos, Carl BRAATEN, *The Flaming Center. A Theology of the Christian Mission*, Philadelphie, Fortress, 1977, p. 11, estime que « la mission n'est pas un programme ajouté à l'Évangile, mais relève fondamentalement de sa nature même ».

³³ *Ibid.*, p. 76.

³⁴ *Ibid.*, p. 287-290.

³⁵ On peut noter à titre d'exemple l'ouvrage de Ken Christoph MIYAMOTO, *God's Mission in Asia. A Comparative and Contextual Study of This-Worldly Holiness and the Theology of Missio Dei in M.M. Thomas and C.S. Song*, Eugene, Pickwick, 2007.

COMMUNIQUER LA BONNE NOUVELLE DE JÉSUS AUX NORD-AFRICAINS

Jean-Claude G'BAGUIDI¹

Notre contexte parisien

Notre communauté se situe dans une ville de banlieue parisienne très multiculturelle. On estime qu'il y a environ cent nationalités différentes dans notre agglomération. Un sixième de sa population est d'arrière-plan musulman. Dans le quartier où se situe depuis 30 ans notre Église, la moitié de la population est d'arrière-plan musulman. Le marché dans ce quartier est un des plus grands marchés de la région parisienne. Il brasse une population à majorité étrangère et fortement islamisée. C'est le lieu incontournable pour rencontrer les Nord-Africains, en particulier, et plus globalement le lieu où les « enfants d'Ismaël »² sont « chez eux ». En se promenant dans le marché on pourrait penser qu'on est à Alger, Dakar ou Tunis.

Notre Église a envoyé une équipe d'environ sept personnes, présente les samedis sur le marché, dans le but d'aller à la rencontre de cette population. L'équipe est composée de cinq hommes et de deux femmes. En général les femmes discutent avec les femmes et les hommes avec les hommes.

Une approche qui se laisse interroger

Au début, nous avons agi avec la population au marché comme avec n'importe quel autre groupe, sans tenir compte de leur spécificité culturelle. Nous leur donnions des traités d'évangélisation et des Nouveaux Testaments en arabe et diverses autres brochures. Dans nos discussions avec eux sur le pardon offert en Jésus-Christ nous avons

beaucoup de débats sur les différences entre le christianisme et l'islam ou entre Jésus et Mahomet ou entre la Bible et le Coran. Chaque camp proposait des arguments pour montrer la supériorité de son point de vue. Cela entraînait des discussions interminables et animées.

Nous ne voyions aucun fruit et nous nous persuadions que c'était le Seigneur qui était rejeté à cause de la radicalité de son message. Nous étions convaincus qu'il fallait « tenir bon », « être fidèle à ce ministère » et continuer « contre vents et marées » à annoncer le pardon de Dieu en Jésus-Christ. Nous avions de la joie et du réconfort en imaginant le Seigneur assis sur son trône nous regardant et se disant : « C'est bien mes bons et fidèles serviteurs. N'ayez pas peur de vous confronter aux musulmans ». Mais notre démarche est restée sans résultat. Notre opposition systématique aux musulmans finissait par les rendre plus opposés à nos paroles et à notre présence.

Une formation qui a tout changé

Un changement d'approche

Après avoir suivi des cours missiologiques à la Faculté libre de théologie de Vaux-sur-Seine (FLTE) notre compréhension des choses a changé. La première démarche a été de proposer au groupe de se voir une fois tous les quinze jours pour travailler ensemble à une meilleure réflexion sur notre approche au marché. En effet, nous avons pris conscience d'une perspective capitale pour notre action auprès des musulmans :

¹ Jean-Claude G'Baguidi est étudiant à la Faculté libre de théologie de Vaux-sur-Seine de Vaux-sur-Seine.

² Cf. L'ouvrage de Ben NAJA & Moussa SY, *Bénir les enfants d'Ismaël. Manuel de l'ouvrier travaillant parmi les peuples de culture et de religion différentes*, Bienna, Frontiers, 2009.

« Comment annoncer l'Évangile de Jésus-Christ à nos contemporains de manière qu'il soit et reste une bonne nouvelle, même *la Bonne Nouvelle* »³.

Les réunions ont commencé par un temps de prières, puis environ quinze minutes de discussions, suivies d'une heure de réflexion basée sur les cours suivis à la FLTE. Ces rencontres se sont terminées par un temps de questions ou de remarques sur le sujet abordé. Très rapidement, nous avons remarqué un changement dans notre approche et même dans notre regard sur le marché. Nous avons choisi de favoriser le contact avec les Nord-Africains, car ils constituent la majorité de ceux qui fréquentent ces lieux.

Le marché comme point de contact

Notre vision du marché a fortement changé d'un endroit de confrontation d'idées à un point de contact avec les Nord-Africains. Maintenant nous allons au marché les samedis matins à la rencontre des « enfants d'Ismaël » pour entrer en contact avec eux. Nous discutons ouvertement avec eux et prenons de leurs nouvelles. Nous parlons de tous les sujets de la vie. Cette étape nous permet d'avoir un contact et des échanges avec plusieurs d'entre eux. Cela permet aussi d'être identifiés par toute la communauté comme « des personnes aimant et appréciant » les « enfants d'Ismaël ». Depuis plusieurs mois cette nouvelle approche nous a mis en contact avec de nombreuses personnes. Dans les visites par la suite, nombreux sont ceux qui nous ouvrent la porte de leur domicile pour des discussions ou qui nous invitent à aller parler ailleurs (souvent dans un café). Nous avons même appris quelques mots en arabe, ce qui nous permet d'être mieux écoutés dans les discussions et les échanges. Le marché nous sert de point de présence pour établir un

contact permanent avec la communauté nord-africaine.

Nous avons aussi constaté que les nouveaux venus (ou ceux qui nous découvrent), sont mis à l'aise par les autres membres de leur communauté qui nous présentent comme « des gens bienveillants envers la communauté musulmane ». Nous cherchons aussi à acheter des produits chez les commerçants nord-africains du coin. Parmi tous les coiffeurs présents dans la ville, un membre de notre équipe a choisi un coiffeur nord-africain pour se rapprocher de cette communauté et profiter des discussions dans le salon.

Il semble aussi que cette présence au marché nous permette de ne plus être vus par les Nord-Africains comme des « personnes de l'extérieur », mais comme des « amis de l'intérieur qui « cassent un peu les pieds » en parlant plus du prophète Isa⁴ que du grand prophète Mahomet ». Il y a une différence nette dans l'ambiance de nos échanges.

Le marché comme point de rencontre

Le marché est aussi devenu un point de rencontre pour notre équipe. Nous rencontrons les Nord-Africains pour prendre des nouvelles les uns des autres et pour nous informer des événements à venir (mariages, voyages au pays, chômages, maladies, etc.). C'est aussi le lieu pour rencontrer ceux à qui on a parlé du pardon que « Isa le Messie de Dieu » peut donner à ceux qui le lui demandent. Nous nous revoyons pour discuter, et à l'occasion répondre à des questions, car nos amis se posent beaucoup de questions. Nous avons appris, par exemple, que sur les thèmes du pardon et du jugement dernier le Coran leur apporte peu de réponses et que « la tradition islamique vient largement compléter les déclarations assez succinctes du

³ Hannes WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », in Matthew COOK *et al.*, sous dir., *L'Eglise mondiale et les théologies contextuelles*, Charols, Excelsis, 2015, p. 298.

⁴ Nom de Jésus dans le Coran.

Coran »⁵. Ceux qui sont intéressés pour parler de « Isa l'esprit de Dieu », ou de « Isa le Messie » ont maintenant plus de facilités à discuter en groupe avec nous, sans provoquer les représailles des autres membres de la communauté musulmane.

Nous avons aussi développé un très bon contact avec ceux qui s'occupent de l'enseignement coranique pour les enfants. Ils nous apprécient comme voisins et sont contents de notre intérêt pour les sourates du Coran (que nous essayons d'apprendre par cœur). Bien évidemment, ils sont mécontents de notre insistance si forte sur tout ce qui touche « le prophète Isa » au détriment du grand prophète Mahomet. Pour eux nous passons à côté de l'essentiel. Mais les relations sont meilleures.

Communiquer la Bonne Nouvelle du pardon de Dieu

Notre approche se base sur le « modèle doxologique » de la mission qui peut se résumer par le fait que Dieu veut être adoré par tous les peuples (Ap 5.9 ; 7.9)⁶. Nous désirons donc communiquer le pardon de Dieu aux Nord-Africains avec comme objectif d'en faire des disciples de Jésus-Christ qui adorent, obéissent et suivent le Dieu trinitaire dont la Bible parle.

Nous avons également dû faire un travail d'analyse sur l'orientation de la conscience de nos interlocuteurs. Pendant les échanges nous cherchons à comprendre si une personne est axée sur la règle ou la relation⁷. Une fois que nous avons déterminé cette orientation (cela prend parfois beaucoup de temps), nous cherchons à lui annoncer le message

du pardon de Dieu, en respectant le plus possible sa manière de fonctionner.

Pour les Nord-Africains axés sur la règle

Pour ceux qui sont axés sur la règle ou la loi⁸, nous essayons d'utiliser une argumentation basée sur la communication directe. Nous leur parlons de la « justice de Dieu » et utilisons des passages du Coran qui parlent d'Isa le Messie. Nous insistons sur les passages du Coran qui parlent de la sainteté d'Isa, car aucun des prophètes n'est appelé « pur », même pas Mahomet (sourate 47.19). Les textes coraniques nous aident à faire ressortir non seulement qu'Isa est le « pur », mais aussi le « messie », et « l'esprit de Dieu ». Ensuite nous leur montrons que le Coran leur demande d'obéir à Isa et ceci par exemple dans la sourate 43.61-63 dans laquelle Dieu dit :

Et il est vraiment la connaissance de l'heure (du jugement). Alors n'ayez aucun doute à ce sujet et suivez-moi. Ceci est un chemin droit...

Et quand Isa est venu avec des preuves évidentes, il a dit : « Je viens à vous avec la sagesse et afin de clarifier certaines choses, pour lesquelles vous n'êtes pas unanimes. Craignez Allah et obéissez-moi ».

Nous terminons en leur racontant l'histoire biblique d'Abraham et de son fils dont une version récente se trouve dans le livre de Ben Josi, *Tu seras une bénédiction*⁹. Le but est de les amener à comprendre que chaque être humain est comme le fils d'Abraham et qu'il aurait mérité de mourir à cause de ses péchés ; et que cependant, Dieu a envoyé un substitut pour le sauver de la mort : Jésus le Messie. Puisque la réparation est faite et que le droit est respecté, le pardon devient

⁵ Christine SCHIRRMACHER, *L'islam. Histoire, doctrines, islam et christianisme*, Charols, Excelsis, 2016, p. 214.

⁶ Hannes WIHER, « Les grandes lignes missionnaires de la Bible », in IDEM (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 146.

⁷ Voir le modèle de l'orientation de la conscience : la conscience d'une personne est, selon le contexte de sa socialisation, plutôt axée vers la règle ou la relation, respectivement, c'est-à-dire vers la culpabilité ou la honte. On peut voir à ce sujet, Lothar KÄSER, *Voyage en culture étrangère. Guide d'ethnologie appliquée*, Charols, Excelsis, 2008.

⁸ Souvent les musulmans pratiquants et rigoureux.

⁹ Ben JOSI, *Tu seras une bénédiction. Transmettre la bénédiction de Dieu aux musulmans*, Bienne, Frontières, 2016, p. 105.

possible. Isa le Messie est « le » parfait substitut.

Pour les Nord-Africains axés sur la relation

Pour ceux qui sont axés plutôt sur la relation, nous passons par une évangélisation d'amitié et donc plus indirecte. Nous leur racontons des histoires de l'Ancien Testament avec des leçons qu'on peut en tirer. Comme plusieurs personnages de l'Ancien Testament sont aussi mentionnés dans le Coran, les Nord-Africains acceptent ces histoires assez facilement, car les personnages comme Adam, Abraham, Moïse et David leur sont familiers. Ce sont de bonnes passerelles.

L'essentiel de l'évangélisation se fait en vivant authentiquement notre vie devant eux. Nous leur parlons de ce que la croyance en Isa a changé dans notre vie et comment cela nous aide à surmonter les tentations et les épreuves de la vie. Nous insistons donc sur le vécu et la transformation qu'Isa apporte.

Les histoires de l'Ancien Testament, racontées chronologiquement, peuvent les emmener à comprendre qu'une réconciliation avec Dieu est possible. Nous insistons sur le fait que seule cette réconciliation pourra rétablir la relation brisée entre les hommes et Dieu depuis Adam ; et c'est cette réconciliation qui nous permet de retrouver l'honneur et la protection que Dieu donne à ceux qui sont en relation avec lui.

Conclusion

Nous continuons notre réflexion pour améliorer notre communication de l'Évangile, en nous demandant régulièrement « comment annoncer l'Évangile de Jésus-Christ à nos contemporains de manière qu'il soit et reste une bonne nouvelle »¹⁰. Mais cela reste un grand défi. À l'heure actuelle, nous sommes confrontés à deux grandes difficultés. D'abord, nous nous demandons que faire des personnes contactées ? Même si nous arrivons à discuter avec certains chez eux, nous ne

pouvons pas les faire venir à l'Église, car ils sont encore trop craintifs de la réaction de leur communauté. Or les capacités et le temps nous manquent pour accompagner régulièrement et efficacement ceux qui sont vraiment intéressés. Il faudrait passer beaucoup de temps dans les visites pour bien construire des relations. De plus, les membres de notre équipe travaillent à plein-temps et manquent de temps pour répondre à toutes les invitations et pour visiter des personnes intéressées.

Deuxièmement, nous aimerions impliquer plus fortement l'Église dans ce ministère. Plusieurs membres de l'Église jugent ces activités inutiles, car « peu » porteuses de résultat à cause de « la force de l'opposition musulmane ». Pour certains, c'est une « perte de temps » et d'énergie ; une dispersion inutile des maigres forces de l'Église. Nous pensons, cependant, qu'il est possible de sensibiliser l'ensemble de l'Église à l'importance de ce ministère. Cette sensibilisation passe par des demandes de prières régulières, par l'encouragement à développer un esprit d'amour envers les musulmans (et non plus un esprit de confrontation ou de haine) et par la préparation à un meilleur accueil dans l'Église des Nord-Africains à venir.

Le Seigneur travaille et nous encourage. Il a touché le cœur d'un Nord-Africain qui est devenu disciple de Jésus. Il vient régulièrement aux études bibliques et même aux cultes. Sa soif de connaître davantage le Seigneur Jésus nous encourage à persévérer dans ce témoignage. Il pose aussi beaucoup de questions, ce qui est pour nous un bon signe. Nous l'entourons et essayons de passer beaucoup de temps à le former pour qu'il puisse présenter la Bonne Nouvelle à son entourage. Nous prenons le temps, car nous ne voulons pas le « submerger » par nos attentes. Nous aimerions commencer un travail dans sa maison avec les Nord-Africains en vue d'une Église de maison. Puisse le Seigneur nous aider dans ce projet !

¹⁰ Hannes WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », p. 298.

RECENSION

Mathieu COOK et al., *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Yverdon/Charols, VTR/AME/Excelsis, 2015, 359 p.

Thomas POËTTE¹

Introduction

Le livre *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*² a été coédité en 2015 par VTR Publications, Excelsis et l'Alliance Missionnaire Évangélique. Les directeurs de publication sont Matthew Cook, Rob Haskell, Ruth Julian, Natee Tanchanpongs et Hannes Wiher (pour l'édition française). Les auteurs de l'ouvrage sont missionnaires et/ou professeurs de théologie (en missiologie ou en d'autres matières). Ils sont issus de divers horizons culturels³, ce qui n'est pas sans intérêt pour le but qu'ils se sont fixés ici.

Nous proposerons une recension de l'ouvrage, en présentant différents thèmes qui sont abordés par ses auteurs. Nous nous permettrons ici ou là quelques remarques sur le contenu ou les concepts développés.

Les bases bibliques de la contextualisation

Souhaitant développer une approche évangélique de la contextualisation, les auteurs

ont su montré dans leurs articles que la Bible contextualisait son message. Et avant les Écritures, c'est Dieu lui-même qui contextualisait sa révélation en se présentant par exemple à Abraham comme le dieu suprême de la culture sémitique animiste⁴. Puis, petit à petit, celui qui se révèle comme Elohim introduit des éléments de discontinuité avec la culture, jusqu'à se révéler comme Père (Ésaïe 63). De même, dans le Nouveau Testament, Paul n'utilise pas les mêmes schèmes de présentation de la croix selon le public auquel il s'adresse. Pour les uns, il insiste plus sur la notion de rédemption, pour les autres, sur la notion de sacrifice⁵. Dans le même sens, Dean Flemming démontre comment l'auteur de l'épître aux Colossiens a reformulé l'Évangile dans des termes qui répondent aux problématiques des habitants de Colosses. Par exemple, alors que les chrétiens de cette ville étaient craintifs des « puissances invisibles », à cause de leur arrière-plan païen, Paul leur présente Christ comme le vainqueur de ces puissances cosmiques (Colossiens 1.15-20)⁶.

Hannes Wiher, lui, cite 1 Corinthiens 8

¹ Thomas Poëtte est étudiant en théologie à la Faculté libre de théologie de Vaux-sur-Seine.

² Édition originale : Matthew COOK, Rob HASKELL, Ruth JULIAN et Natee TANCHANPONGS, sous dir., *Local Theology for the Global Church. Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, Pasadena, William Carey Library, 2010.

³ À titre d'exemple, Youssouf DEMBELE est malien, et Natee TANCHANPONGS est thaïlandais. Voir « Liste des auteurs », in COOK, sous dir., *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Nuremberg/Charols/Écublens, VTR Publications/Alliance Missionnaire Évangélique/Excelsis, 2015, p. 312-313.

⁴ Hannes WIHER, « Introduction : Qu'est-ce que la contextualisation ? », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 14-15.

⁶ Dean FLEMMING, « Contextualiser à l'exemple de Paul », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 47, 52.

pour illustrer la méthode de contextualisation critique proposée par Paul Hiebert (nous y reviendrons⁷). L'apôtre Paul donne des exhortations pratiques aux Corinthiens sur la consommation de viandes sacrifiées dans des temples païens, en ayant procédé à une analyse biblique *et* culturelle du problème⁸.

Enfin, Youssouf Dembele, dans sa réflexion sur l'utilisation d'un nom de dieu autochtone pour désigner le Dieu biblique (par exemple utiliser Allah pour parler du Dieu biblique dans les pays arabophones), rappelle que la Bible utilise un nom de dieu ougaritique (*El*) dans l'Ancien Testament, et un terme de la culture grecque (*Theos*) dans le Nouveau Testament.

Mais toute cette démonstration pose plusieurs questions au lecteur évangélique. Qu'en est-il alors de l'universalité du Dieu qui se révèle ? Du rapport entre les Écritures et la vérité ? Le second thème abordé tout au long du livre apporte des réponses à ces questions.

Une épistémologie⁹ évangélique ?

Les auteurs du livre tentent de montrer comment concilier les deux affirmations suivantes : 1) Dieu et les Écritures expriment la révélation dans un système linguistico-culturel particulier ; 2) Cette même révélation est vraie et universelle.

Deux articles en particulier traitent de cette

problématique épistémologique. Il s'agit de ceux de Matthew Cook et de Benno van den Toren. Dans le premier, l'auteur montre que la formule « théologie objective » a été mal comprise dans les milieux évangéliques des décennies précédentes. On a pensé qu'il fallait formuler une théologie libre de toute influence culturelle, or cela est impossible et traduit une approche dénigrante de la culture¹⁰. Matthew Cook redéfinit donc ce qu'est une véritable théologie objective par une série d'affirmations essentielles. Une théologie objective n'est pas immuable (elle n'est pas formulée pour tous et pour toujours)¹¹ ; une théologie objective ne prétend pas être la vérité universelle¹² ; une théologie objective est socioculturellement connotée¹³. Pour autant, une telle théologie reste objective, c'est-à-dire en lien avec le Dieu universel, et ainsi, des théologies contextuelles différentes peuvent entrer en dialogue pour affiner ce lien. Elles ne sont pas à ce point différentes qu'on ne puisse plus les comparer (on parlerait alors de théologie pleinement subjective), ou que l'une ne puisse plus critiquer ou se nourrir de l'autre¹⁴.

Benno van den Toren affirme lui aussi qu'il est impossible de formuler l'Évangile de manière accessible en tout temps et en tout lieu¹⁵. De même, « toute la théologie et toute théologie est contextuelle¹⁶ ». Mais celle-ci, bien que culturelle, émerge d'une réalité supra-culturelle¹⁷, et peut en être une

⁷ Voir *infra*, « Méthodologie », p. 28.

⁸ Hannes WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 288-290.

⁹ Le terme épistémologie désigne les théories de la connaissance. En bref, l'épistémologie est ce qui cherche à répondre à la question « comment peut-on connaître ? ».

¹⁰ Matthew COOK, « Peut-on être contextuel et objectif ? », in IDEM., *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 135-136.

¹¹ *Ibid.*, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 149-151.

¹⁴ *Ibid.*, p. 140.

¹⁵ Benno VAN DEN TOREN, « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Évangile humainement accessible ? », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 184.

¹⁶ *Ibid.*, p. 161. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁷ *Ibid.*, p. 168.

expression valable (tout comme Jésus-Christ est révélation universelle de Dieu, bien qu'étant un homme juif du 1^{er} siècle)¹⁸.

Dans le même sens, Natee Tanchanpongs cite massivement le grand épistémologue Michael Polanyi pour montrer que la fidélité théologique est une construction complexe intégrant le texte biblique *et* la personne qui l'interprète et le transmet¹⁹. Cette épistémologie évite deux écueils : celui de l'objectivisme (ou positivisme) et celui du subjectivisme (ou relativisme).

Définition d'une contextualisation évangélique

Ces deux fondements biblique et épistémologique étant établis, les auteurs du livre *L'Église mondiale et les théologies contextuelles* peuvent définir ce qu'est une contextualisation évangélique. Celle-ci naît de la tension entre deux objectifs distincts : avoir une communication de l'Évangile culturellement pertinente, et avoir une relation critique (ou prophétique) avec la culture. C'est d'ailleurs le deuxième objectif qui permet d'éviter le syncrétisme. Natee Tanchanpongs propose deux critères concrets pour éviter cet écueil. Premièrement, il pose la question suivante : l'Église est-elle identique ou non à la société qui l'abrite²⁰ ? Le deuxième critère est plus dynamique : il s'agit d'évaluer si le mouvement de contextualisation s'effectue bien en direction du texte biblique, et non en s'éloignant de lui²¹. Dean Flemming quant à

lui propose, entre autres, une transformation de la culture par une réinterprétation de son langage²². Il s'agira alors de donner un sens légèrement différent à des mots existants, pour les réorienter vers la signification biblique²³.

Plusieurs auteurs mettent aussi en avant le dialogue théologique interculturel pour éviter le syncrétisme. À travers celui-ci, chacun peut donner un droit de regard à l'autre sur la théologie contextuelle, et ainsi il est possible de vérifier ensemble « si telle lecture culturelle particulière est une restitution fidèle des énoncés scripturaires dans ce contexte²⁴ ».

Enfin, la différence entre contextualisation et inculturation permet aussi de faire ressortir l'aspect plus prophétique de ce premier concept (plutôt protestant), en face de l'accent très inclusif du second (plutôt catholique)²⁵.

Méthodologie

On notera les propositions intéressantes de méthodologies de contextualisation qui sont faites dans l'ouvrage. Celle de Paul Hiebert en quatre étapes, explicitée par Hannes Wiher, est particulièrement séduisante de par sa simplicité. Elle peut facilement être utilisée en Église pour réfléchir à la contextualisation d'un élément particulier. Elle consiste à commencer par une analyse culturelle de la situation, puis à procéder à une analyse biblique²⁶. Lors de la troisième étape, il s'agit

¹⁸ *Ibid.*, p. 170-171.

¹⁹ *Ibid.*, p. 199-202.

²⁰ Natee TANCHANPONGS, « Contextualisation et syncrétisme. Affiner sa perception en vue d'une théologie authentique », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 206.

²¹ *Ibid.*, p. 207-208.

²² Dean FLEMMING, « Contextualiser à l'exemple de Paul », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 62-63.

²³ Là encore, un bel exemple de cela est celui déjà mentionné : Dieu qui se révèle à Abraham comme *Elohim*, le dieu suprême du panthéon sémitique de l'époque. Voir *supra*, « Les bases bibliques de la contextualisation », p. 26.

²⁴ COOK, « Peut-on être contextuel et objectif ? », in IDEM., *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 152.

²⁵ WIHER, « Introduction : Qu'est-ce que la contextualisation ? », p. 5-6.

²⁶ Ces deux premières étapes peuvent être inter-changées (on commencera alors par l'analyse biblique, pour procéder ensuite à l'analyse culturelle).

d'évaluer l'élément culturel à la lumière de la Bible, pour enfin, dans un quatrième temps, proposer une théorie et une pratique qui soient à la fois pertinentes pour le contexte et fidèles à la Bible²⁷. Cette méthodologie nous semble ne présenter qu'un seul point faible : on ne sait où situer l'Église dans le processus. Est-elle intégrée dans l'analyse biblique ? Mais l'Église est culturellement marquée. Est-elle alors intégrée dans l'analyse de la culture ? Et pourtant elle doit être distincte de la culture. Il faudrait peut-être alors ajouter une étape d'analyse propre à l'Église²⁸.

Il est aussi très agréable pour la lecture et la compréhension que ces méthodologies soient illustrées par des exemples. Craig Blomberg cite celui de Jésus présenté comme l'enfant de paix par Don Richardson aux Sawi²⁹. Il cite aussi la contextualisation littéraire effectuée par C.S. Lewis avec le personnage d'Aslan dans les livres du Monde de Narnia³⁰. Wiher, quant à lui, illustre sa présentation de la contextualisation critique en l'appliquant au phénomène polygame que connaissent les Églises africaines³¹.

Conclusion

Les auteurs du livre *L'Église mondiale et les théologies contextuelles* ont donc bien réussi à définir ce qu'est une contextualisation évangélique. Ils ont réussi à montrer que celle-ci prend ses racines dans la pratique même de l'Écriture, et de celle de Dieu. Ils ont su mettre en lumière les enjeux épistémologiques d'un tel travail. Enfin, ils présentent au lecteur chrétien des manières concrètes de mener à bien cette tâche, tout en illustrant ces méthodes d'exemples historiques et littéraires.

Nous retiendrons en particulier la simplicité – et donc la grande possibilité d'application – de la contextualisation critique de Paul Hiebert (même si nous avons cru discerner une limite de cette méthode), et le plaidoyer de Ruth Julian pour une plus grande prise en compte de la théologie populaire dans la tâche de contextualisation (c'est-à-dire une plus grande prise en compte en théologie de la manière dont Dieu s'implique dans l'histoire des gens, et surtout comme ces derniers perçoivent cette implication)³².

²⁷ WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », p. 286-288.

²⁸ Face à ce point faible, il est heureux que Hannes Wiher ait ajouté un paragraphe « Contextualisation de l'Église » dans son article. Voir WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 303.

²⁹ Craig BLOMBERG, « On contextualise plus qu'on ne pense », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 83-84.

³⁰ *Ibid.*, p. 85-87.

³¹ WIHER, « Une contextualisation critique : méthodologie et exemples pratiques », p. 291-294.

³² Ruth JULIAN, « La contextualisation en profondeur », in COOK, *L'Église mondiale et les théologies contextuelles*, p. 233.

NOUVEAUTÉS

Evert VAN DE POLL, *La Mission intégrale. Vivre, annoncer et manifester l'Évangile pour que le monde croie*, Charols, Excelsis, 2017, 276 p.



Aujourd'hui, le concept de la « mission intégrale » est en train de devenir le nouveau paradigme pour l'action missionnaire – en tout cas dans le monde évangélique. Ce concept fédérateur est capable de rassembler les Églises locales et les organismes axés sur l'évangélisation d'une part, et les organismes consacrés à l'aide humanitaire et l'action pour la justice sociale d'autre part, autour d'une même vision.

Ce livre est le premier dans l'espace francophone à décrire en profondeur l'arrière-plan, le bien-fondé biblique et les caractéristiques de la mission intégrale.

Partageant leurs multiples expériences sur le terrain, les auteurs montrent, de façon bien

réfléchi et pratique, comment mettre en oeuvre le concept de la mission intégrale. Au loin, dans les pays en voie de développement, et au près, dans la société occidentale. Ils offrent un nouveau regard sur la présence auprès de nos prochains, et sur la propagation de la Bonne Nouvelle.

Et d'ajouter un troisième contexte encore, celui des Églises persécutées. Il est passionnant de voir comment elles s'engagent dans une mission intégrale dans un pays où le gouvernement restreint considérablement la liberté d'expression et la liberté d'agir dans l'espace public.

Plus qu'un concept, la mission intégrale est un défi lancé aux Églises et à chaque croyant de s'engager dans un témoignage multiple : être, vivre, dire et mettre en oeuvre tout ce que Jésus a enseigné.

Timothy KELLER, *Une Église centrée sur l'Évangile. La dynamique d'un ministère équilibré au coeur des villes d'aujourd'hui*, Charols, Excelsis, 2015, 662 p.



Au XX^e siècle, nombreuses sont les Églises qui cherchent à s'adapter à la nouvelle culture post-chrétienne sans abandonner leurs convictions évangéliques.

Comment, en effet, communiquer le message de la grâce et de la croix dans notre culture et notre contexte mondialisés ?

Dans ce livre, Timothy Keller, s'appuyant sur vingt années de ministère, aborde des questions théologiques et pratiques fondamentales et actuelles. Il construit une vision théologique du ministère qu'il organise autour de trois axes fondamentaux : (1) L'axe de l'Évangile, qui façonne le contenu, la tonalité et la stratégie de notre action. (2) L'axe de la culture urbaine, omniprésente même en dehors des villes et qui fournit des lieux de ministère fascinants, stratégiques et souvent négligés. (3) L'axe du mouvement, qui incite à chercher le bien et la paix de l'environnement dans lequel nous vivons.