

Missiologie évangélique

Vol. 6, n° 1, 2018



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

- Éditorial (McTair WALL)
- Une mission à deux conceptions : débat autour de l'étendue de la mission (Remy Williams MOLOBY)
- Manger la chair et boire le sang : entre la sainte cène et la sorcellerie (Abel NGARSOULEDE)
- Article-revue : le discours africain du salut (Léo LEHMANN)
- Mission intégrale - l'idée et sa mise en oeuvre (Evert VANDEPOLL)
- Mouvements autochtones parmi les Juifs messianiques (Joshua TURNIL)

ÉDITORIAL : une année de fête !

La revue de *Missiologie évangélique* est publiée grâce au travail du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF). Ce réseau a fêté ses dix années d'existence en 2018. En faisant le bilan, on a constaté un beau développement et un dynamisme notable du réseau, d'une part grâce à des collaborations fructueuses avec d'autres réseaux et avec des maisons d'édition évangéliques. D'autre part, Dieu s'est servi des petits moyens du réseau à partir d'investissements modestes de personnes ordinaires pour faire un pas de plus dans l'extension de son règne dans le monde francophone.

Les objectifs de départ, formulés par celui qui a été le moteur du REMEEF, Hannes Wiher, ont été largement réalisés. On peut les regrouper autour des cinq axes suivants :

- l'enseignement de la missiologie
- les éditions
- les réseaux de missiologues évangéliques
- un site Internet
- une revue de missiologie

Malgré leur affirmation de l'importance du caractère et de l'activité missionnaire¹, les évangéliques francophones ont longtemps négligé une formation missiologique solide. C'est pour cette raison que le réseau a voulu développer l'enseignement de la missiologie dans plusieurs institutions évangéliques en Europe, en Afrique et à Madagascar. Cette carence au niveau de la formation a aussi eu

une répercussion au niveau du nombre de missiologues évangéliques francophones et du peu de publication sur la mission en français. Convaincu du besoin d'une bonne réflexion critique sur la théologie et la pratique de la mission, le REMEEF a publié régulièrement sur la question, dans un contexte d'un christianisme mondialisé. Le réseau a également créé un site Internet (missiologie.net) et une revue de missiologie qui peut être téléchargée gratuitement sur le site. Enfin, on peut noter que tous ces efforts ont contribué à encourager la réflexion et la recherche missiologiques dans une perspective évangélique en francophonie, à plusieurs niveaux. Mais la finalité du travail du réseau est de ressourcer et de mobiliser le peuple de Dieu pour la mission que Dieu lui a confiée dans son contexte.

Nous rendons donc gloire à Dieu pour le REMEEF, pour son premier visionnaire Hannes Wiher, pour l'investissement de tous ses acteurs durant ces dix dernières années et pour son avenir qui se dessine sous la souveraineté de Dieu.

Ce numéro de *Missiologie évangélique* en fait partie. Les articles de ce numéro nous amènent des perspectives missiologiques du Sud, du Nord et de mouvements dits autochtones. Au cœur de cette mosaïque, nous pouvons discerner leur désir et leur volonté de rester centrés sur notre Seigneur Jésus-Christ et de marcher à sa suite dans sa mission de rédemption.

McTair WALL

¹ Selon la typologie bien connue de David Bebbington sur l'identité évangélique, le militantisme inclut l'engagement missionnaire. Voir David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989 ; cf. Sébastien FATH, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 21-69 ; John STOTT, *La foi évangélique. Un défi pour l'unité*, Valence, LLB, 2000.

UNE MISSION À DEUX CONCEPTIONS : DÉBAT AUTOUR DE L'ÉTENDUE DE LA MISSION

Par Remy Williams MOLOBY¹

Introduction

Si la visibilité de la missiologie est en train de connaître un moment efflorescent au sein de certaines institutions théologiques en ayant une chaire à part entière parmi les autres disciplines théologiques, force est cependant de constater qu'en tant que jeune discipline dans la sphère théologique, la missiologie est confrontée en son sein à une crise taciturne liée à la question épineuse de la délimitation de l'étendue de son objet d'étude qui est la mission. Impossible aujourd'hui d'éviter les questions et les difficultés que pose la question de l'étendue de la mission. Cette situation devrait interpeller toute personne éprise du développement de la missiologie. Si d'après Jean-Marie Aubert et François Zorn, « la missiologie vise à donner au fait missionnaire ses fondements tout à la fois théoriques et théologiques pour en faire une discipline pouvant être enseignée dans les grands séminaires et les facultés de théologie »², sa vitalité scientifique ne peut être évidente qu'avec la maîtrise des contours de ce « fait missionnaire ».

Dans le milieu évangélique, deux conceptions se dessinent : l'une optant pour une définition dite restreinte de la mission, et l'autre pour une définition plus large³. Cette polarisation des positions, non seulement donne l'impression d'être en présence d'une missiologie à double vitesse, mais elle soulève aussi entre autres les questions de la définition

de la mission, celle de la relation entre l'évangélisation et l'action sociale, celle de la mission holistique ainsi que celle du fondement de la mission dans la théologie biblique. David Bosch situe cette crise contemporaine de la mission à trois niveaux : elle touche au fondement de la mission, à son but et ses motivations, ainsi qu'à sa nature même⁴. Si donc à court terme l'avenir de la missiologie semble rassurant, il n'en va pas de même à moyen ou long terme, si jamais cette cassure persiste.

Il y a donc lieu de s'inquiéter au sujet de l'avenir de la missiologie. Cette préoccupation est partagée par Craig Van Gelder qui pose le problème en ces termes : Quel est le futur de la missiologie ? Pour lui, ce futur dépend largement du chemin que nous empruntons⁵. Selon les différentes conceptions de l'étendue de son objet d'étude, les différentes réponses pourront générer une hypotrophie ou hypertrophie de l'action missionnaire. Or, pour mieux renforcer sa capacité de servir la mission de l'Église, le discours missiologique au sujet de l'étendue de la mission se devrait de tracer un chemin cohérent de maturation au cœur de l'expérience vocationnelle et l'enseignement des saintes Écritures.

L'objectif majeur que nous poursuivons en menant cette étude est celui de parvenir à l'élaboration d'une conception dite médiane où ceux qui ne sont pas extrémistes des deux côtés pourront se retrouver. Cette quête

¹ Remy Willams Moloby est professeur de missiologie à la Faculté de théologie évangélique de Bangui (FATEB).

² Jean-Marie AUBERT et François ZORN, « La missiologie une discipline en plein essor », *Perspectives Missionnaires* 68.2, 2014, p. 48.

³ Une autre catégorisation consisterait à parler du débat entre le « priorisme » caractéristique de la première position et « l'holisme » caractéristique de la seconde. Nous y reviendrons quand nous allons présenter ces deux tendances.

⁴ David BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p.15.

⁵ Craig Van GELDER, « The Future of the Discipline of Missiology. A Brief Overview of Current Realities and Future Possibilities », *International Bulletin of Missionary Research* 38.1, 2014, p. 14.

présuppose que c'est aussi l'occasion d'analyser la pertinence des contributions antérieures sur le sujet par le biais d'une relecture critique.

Toutefois, pour rendre féconde cette étude, nous comptons dans un premier temps, faire un raccourci historique de la conception de la mission dans les documents évangéliques issus des grandes rencontres de la deuxième moitié du XX^e siècle. Dans un second temps, nous allons présenter les deux tendances, tout en montrant les points de convergences et de divergences entre les deux et le souci qui anime chacune d'elle. En troisième lieu nous essaierons de proposer une troisième conception médiane entre les deux. Evidemment, quiconque apporte une étude sur la mission, postule une certaine définition sur ce vocable. Pour la présente étude notre définition interviendra dans la quatrième partie, suivie des implications liées à cette définition. Le cadre que nous donnons à cette étude est le cadre évangélique.

I. Raccourci historique

Ce sous point se propose de répondre de manière spécifique à la question suivante : Eu égard à leur compréhension de la mission de l'Église, comment chaque conférence évangélique internationale a abordé, de façon explicite ou implicite, la question du contenu de la mission de l'Église ?

Hannes Wiher relève à juste titre que, « jusqu'au milieu du XX^e siècle, la question "qu'est-ce que la mission ?" ne se posait guère. Tout le monde le savait. C'était partir en Afrique ou ailleurs, "au loin", pour annoncer l'Évangile à ceux qui ne l'avaient pas encore entendu »⁶. À quel moment les évangéliques ont-ils commencé à s'intéresser à cette question ?

En survolant les grandes conférences évangéliques internationales des dernières décennies et en prenant comme point de départ la déclaration de Wheaton en 1966,

force est de constater que mention est faite à la mission de l'Église sans aucune définition. Tout laisse croire que la mission était conçue comme une tâche de l'église exécutée par les sociétés missionnaires, consistant de façon spécifique à la proclamation de l'Évangile et à l'implantation des églises⁷. Sans spécifier clairement si l'action sociale fait partie de la mission, la déclaration stipule que « les évangéliques sont de plus en plus conscients de leur responsabilité dans les problèmes sociaux de l'homme. Ils comprennent la nécessité de s'intéresser à l'homme tout entier... Ils cherchent dans les Écritures ce qu'ils doivent faire, et jusqu'où ils peuvent aller dans leur action sociale, en respectant la priorité de la prédication de l'Évangile du salut individuel »⁸. Pour cette conférence, il est donc admis que la mission, en plus de l'évangélisation et l'implantation des églises, doit intégrer l'action sociale dans la mesure où celle-ci comporte une dimension évangélisatrice.

Le congrès de Lausanne en 1974 quant à lui donne une place majeure à l'évangélisation, et ne donne aucune définition de la mission. Toutefois, elle confirme la priorité de l'évangélisation dans la mission de l'Église face à l'engagement socio-politique.⁹ La déclaration se contente d'affirmer que les deux font partie du devoir chrétien, sans pourtant dire si ce devoir chrétien c'est la mission. Elle affirme en outre que : « Le salut dont nous nous réclamons devrait nous transformer totalement dans notre façon de répondre à nos responsabilités personnelles et sociales. La foi sans les œuvres est morte »¹⁰. Tout laisse croire qu'il s'agit d'une responsabilité de toute personne ayant reçu le salut en Jésus-Christ. A la différence de la déclaration de Wheaton qui ne prenait en compte que l'action sociale comportant une dimension évangélisatrice, le congrès de Lausanne est plus en englobant en ne reprenant plus à son compte cette limitation. Au nombre des activités faisant partie de la

⁶ Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la mission ? », in Hannes WIHER (sous dir.), *La mission de l'Église au XXI^e siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p. 9.

⁷ *Déclaration de Wheaton 1966*, paragraphe « Mission et croissance de l'Église ».

⁸ *Ibid.*, paragraphe « Mission et question sociale ».

⁹ *Déclaration de Lausanne 1974*, point 6.

¹⁰ *Ibid.*, point 5.

responsabilité de la mission, le congrès fait mention de la formation, plus précisément la formation à la responsabilité en ces termes :

Nous reconnaissons également que certaines de nos missions ont été trop lentes à former des responsables autochtones et à leur demander d'assumer les tâches qui leur incombent. Nous sommes convaincus que les indigènes doivent prendre en mains la responsabilité de l'Église et nous espérons vivement que, dans chaque pays, l'Église aura ses propres responsables qui dirigent, dans un esprit chrétien, non pas en dominant le troupeau, mais en étant ses serviteurs¹¹.

L'engagement évangélique pour un style de vie simple (1980), va apporter un élément nouveau et important à la question du contenu de la mission, la dimension éthique dans la mission, en particulier l'intégrité, en affirmant :

Nous appelons les Églises et les organisations para-ecclésiastiques à être profondément conscientes, dans leurs projets, de la nécessité de l'intégrité pour le style de vie et le témoignage collectifs. Christ nous appelle à être le sel et la lumière du monde, afin d'empêcher le dépérissement de sa société et pour illuminer ses ténèbres. Mais notre lumière doit briller et notre sel doit conserver sa saveur. C'est lorsque la nouvelle communauté est le plus clairement distincte du monde – de ses valeurs, de ses critères et de son style de vie – qu'elle confronte le monde à une possibilité différente radicalement attractive et exerce ainsi sa plus grande influence pour Christ¹².

Ainsi, ce document apporte un tournant décisif dans l'engagement missionnaire en mettant en exergue l'éthique missionnelle. Le document souligne avec force que « la crédibilité de notre message est sérieusement entamée à chaque fois que nous le contredisons par notre vie »¹³.

En plus de soutenir la déclaration de Lausanne, le Manifeste de Manille en 1989, ajoute un détail important à la conception de la mission : l'apologétique. Elle affirme : « Nous affirmons que l'apologétique, c'est-à-dire "la défense et l'affermissement de l'Évangile" (Phil 1.7), fait partie intégrante de ce que la Bible appelle la mission, et qu'elle est essentielle à un témoignage efficace dans le monde d'aujourd'hui »¹⁴. Il ressort de cette conception que la mission ne consiste pas seulement à apporter l'Évangile à un peuple étant dans le besoin, mais aussi la défense de cet Évangile. Sans préciser que les bonnes œuvres font partie de la mission, le Manifeste de Manille les met au même diapason que la prédication de l'Évangile du salut, tout en affirmant la primauté de celui-ci. C'est ainsi qu'il soutient : « C'est dans un esprit d'humilité qu'il nous faut prêcher et enseigner, assister les malades, nourrir ceux qui ont faim, entourer les prisonniers, aider les défavorisés et les handicapés, et délivrer les opprimés. Tout en reconnaissant la diversité des dons spirituels, des vocations et des situations, nous affirmons que la Bonne Nouvelle est inséparable des œuvres bonnes »¹⁵. Le document renchérit en disant que « la mission véritable est toujours incarnée. Elle doit pénétrer avec humilité dans le monde des autres, s'identifier à leur situation sociale, leurs peines et leurs souffrances, et leur combat pour la justice, contre les puissances oppressives »¹⁶.

La déclaration d'Iguassu (1999) va opter pour une missiologie globale et participative, invitant l'ensemble de l'Église à être partie prenante¹⁷. Mais quel est le contenu de cette missiologie à laquelle l'ensemble de l'Église devra exécutée ? A cette question, la déclaration affirme : « Notre missiologie est centrée sur le schéma thématique qui soutient le message biblique : la création du monde par Dieu, l'amour libérateur du Père pour l'humanité déchue révélé à travers

¹¹ *Ibid.*, point 11.

¹² *Engagement évangélique pour un style de vie simple* (1980),

¹³ *Ibid.*, point 8.

¹⁴ *Manifeste de Manille* 1989, point 2.

¹⁵ *Ibid.*, point 4.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Déclaration d'Iguassu* 1999, introduction.

l'incarnation, la mort substitutive et la résurrection de notre Seigneur Jésus-Christ, la rédemption finale et le renouvellement de toute la création »¹⁸. Le document prône un élargissement de la base scripturaire dans le développement d'une théologie biblique de la mission, afin de concevoir « une missiologie qui pourra développer toutes les facettes des Écritures dont nous avons besoin pour obéir pleinement à notre Seigneur ressuscité »¹⁹.

La déclaration d'Amsterdam (2000) quant à elle, non seulement affirmera l'évangélisation comme le cœur de la mission, mais se démarquera des autres documents antérieurs en soutenant :

Bien que l'évangélisation ne soit pas un plaidoyer en faveur d'un quelconque programme social, elle comporte une responsabilité sociale et ce pour deux raisons au moins. La première est que l'Évangile proclame la royauté du Créateur plein d'amour qui veut faire régner la justice, défendre la vie humaine et veiller au bien-être de sa création. Ainsi l'évangélisation doit être accompagnée de l'obéissance à l'ordre de Dieu de travailler pour le bien de tous d'une manière qui convienne aux enfants d'un Père qui fait briller son soleil sur les méchants et sur les bons et qui envoie sa pluie sur les justes comme sur les injustes. La seconde est que, lorsque notre évangélisation est alliée au souci de soulager la pauvreté, de défendre la justice, de s'opposer aux abus du pouvoir séculier et économique, de tenir ferme contre le racisme et de promouvoir une gestion responsable de l'environnement mondial, elle reflète la compassion du Christ; elle pourra ainsi être accréditée d'une façon qui n'aurait pas été possible autrement²⁰.

Sa particularité apparaît dans le fait d'affirmer que l'engagement social fait partie de l'évangélisation. Cependant, la définition de la mission semble aller dans le sens inverse, en distinguant l'annonce de l'Évangile et la production des œuvres. La mission est ainsi

défini : « Dérivé de *missio*, le mot latin pour "envoi", ce terme est utilisé tant pour l'envoi par le Père du Fils dans le monde pour en devenir le Sauveur, que pour l'envoi par le Fils de l'Église dans le monde pour répandre l'Évangile, accomplir des œuvres d'amour et de justice et chercher à faire de tous des disciples »²¹. Le contenu de la mission d'après cette définition se résume en : Annonce de l'Évangile, le discipulat, la production des œuvres d'amour et de justice.

La déclaration du Réseau Michée sur la Mission Intégrale (2001) viendra mettre en exergue le caractère holistique de la mission en affirmant :

La mission intégrale, ou la transformation holistique, est la proclamation et la mise en pratique de l'Évangile. Il ne s'agit pas simplement de faire en même temps de l'évangélisation et de l'action sociale. Au contraire, dans la mission intégrale, notre proclamation a des conséquences sociales, puisque nous appelons à l'amour et à la repentance dans tous les domaines de la vie. Et par ailleurs, notre implication sociale a des conséquences pour l'évangélisation, puisque nous témoignons de la grâce transformatrice de Jésus-Christ. Si nous ignorons le monde, nous trahissons la Parole de Dieu qui nous envoie dans le monde. Si nous ignorons la Parole de Dieu, nous n'avons rien à apporter au monde. La justice et la justification par la foi, l'adoration et l'action politique, le spirituel et le matériel, le changement personnel et le changement structurel, tout cela va de pair. Être, faire et dire, comme vivait Jésus, voilà le cœur de notre tâche intégrale²².

L'Engagement du Cap (2010) souligne l'amour de Dieu comme motivation de tout engagement pour la mission. « Notre mission, en tant que peuple de Dieu, découle de notre amour pour Dieu et pour tous ceux que Dieu aime »²³. Mais quel est le contenu de cette mission ? De toutes les déclarations du mouvement évangélique, l'Engagement du

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, point 8.

²⁰ *Déclaration d'Amsterdam* (2000), point 11.

²¹ *Ibid.*, définition des termes clés.

²² *Déclaration du Réseau Michée sur la Mission Intégrale*, 2001.

²³ *L'Engagement du Cap*, première partie, point 1.

Cap est de loin le seul qui donne un contenu assez détaillé de la mission. Celle-ci part de notre engagement à témoigner Jésus dans le monde au moyen des vies caractérisées par une obéissance à ses enseignements, sous la direction du Saint-Esprit et motivé par tout le récit biblique. Pour l'Engagement du Cap, la mission de l'Église sur terre est celle de servir la mission de Dieu. Concernant les dimensions de la mission, l'Engagement du Cap stipule :

Notre engagement dans la mission est donc vain et stérile sans la présence, la direction et la puissance de l'Esprit Saint. C'est vrai de la mission dans toutes ses dimensions : évangéliser, témoigner de la vérité, former des disciples, œuvrer en faveur de la paix, s'engager socialement, agir pour une transformation éthique, prendre soin de la création, vaincre les puissances du mal, chasser des esprits démoniaques, guérir les malades, souffrir et persévérer sous la persécution²⁴.

L'Engagement du Cap s'inscrit donc dans la droite ligne d'une mission intégrale qu'il conçoit en ces termes : « La mission intégrale consiste à discerner, proclamer et vivre la vérité biblique selon laquelle l'Évangile est la bonne nouvelle de Dieu, annoncée par la croix et la résurrection de Jésus-Christ, pour les personnes individuellement, et pour la société, et pour la création »²⁵. « Toute notre mission doit donc refléter l'intégration de l'évangélisation et l'engagement convaincu dans le monde, les deux étant commandés et insufflés par la totalité de la révélation biblique de l'Évangile de Dieu »²⁶. Cette conception met en exergue la nécessité d'articuler proclamation de l'Évangile et démonstration de celui-ci. Il sied de souligner le fait que l'Engagement du Cap excelle dans l'emploi des expressions décrivant l'amplitude de la mission. Les mots :

totalité, tous, occupent une large place dans les affirmations liées à la mission.

Tout compte fait, aucun des documents étudiés ne consacre un seul chapitre au contenu de la mission. D'une mission assimilée à l'évangélisation au loin, les évangéliques²⁷ ont fait évoluer leurs positions respectivement vers une mission composée de l'évangélisation et de l'action sociale, avec primauté de l'évangélisation. L'action sociale et l'évangélisation finiront par être considérées, par la suite, comme partenaires dans la mission. En rapport avec ce qui est écrit en 1 Pierre 3.15, la mission finira par se situer dans le champ de la défense de la foi. La notion de l'intégrité fera de l'éthique de la mission un élément clé. L'approche holistique de la mission est celle qui caractérise les deux dernières rencontres.

Après avoir esquissé les différentes conceptions de l'étendue de la mission d'après les conférences évangéliques, il est important de dégager, dans le chapitre qui va suivre, le point de vue des missiologues sur cette question.

II. Présentation des positions des missiologues

Depuis l'émergence de la missiologie comme discipline théologique, les missiologues n'ont cessé de penser sur le contenu de son objet d'étude. Seulement, les différentes définitions données à la mission sont toujours sujets de débats²⁸. Plusieurs définitions ont été formulées, définitions que nous pouvons grouper en deux tendances : les partisans pour une définition dite restreinte, et ceux pour une définition large. Ces deux tendances présentent des points de convergences et de divergences.

Pour ce qui concerne les points d'accords, signalons la convergence des points de vue quant à la reconnaissance de Dieu

²⁴ *Ibid.* I.5.

²⁵ *Ibid.* I.7.

²⁶ *Ibid.* I.10.

²⁷ Il est important de signaler que ces prises de positions sont celles contenues dans les documents cités et sont loin de faire l'unanimité de tous les évangéliques.

²⁸ Hannes WIHER, « Les évangéliques et la théologie de la mission : un aperçu historique », in Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2011, p. 35.

comme auteur de la mission. Wiher exprime cette convergence en ces termes : « Aujourd'hui, on peut parler d'un consensus de base entre missiologues catholiques, protestants et évangéliques pour considérer le concept de *missio Dei* comme fondement d'une définition théologique de la mission »²⁹. On peut retenir une première conception largement partagée : La mission est principalement la mission de Dieu à laquelle l'Église y est associée. Cette affirmation permet de soutenir que la mission ne commence pas avec l'envoi, car Dieu ne s'envoie pas, mais il en est le concepteur. « La mission c'est Dieu se tournant vers le monde dans son œuvre de création, de providence, de rédemption et d'achèvement »³⁰. Ainsi, cette première conception de la mission est de toute évidence théocentrique. La mission existe parce que « le Dieu missionnaire le veut de ton son cœur »³¹.

En plus de cette dimension théocentrique de la mission, il faut adjoindre la dimension ecclésiocentrique, et c'est cette dimension qui est au cœur de notre réflexion parce qu'il est question de répondre à la question de savoir si tout ce que l'Église accomplit pour la gloire de Dieu fait partie de la mission.

Si tous reconnaissent le caractère missionnaire de l'Église, parce qu'envoyer par Dieu pour accomplir la *missio Dei* ; les points

de divergences sont évidents quant au contenu de cette mission. Faut-il, en définissant la mission de l'Église, opter pour une définition restreinte ou bien il faut une considération plus large ? Telle est la question qui divise les missiologues. Notons qu'il est difficile d'appréhender, dans les limites d'une telle réflexion, les particularités de chaque auteur sans être obligé de faire des raccourcis ou mieux de simplifier.

Ceux qui optent pour la définition étroite mettent en avant, et pas seulement, le sens étymologique du mot. La mission est comprise comme l'envoi du Fils par le Père et du Saint Esprit par le Père et le Fils. Cette position est soutenue par Wiher et bien d'autres avant lui³². Wiher soutient que :

Dans la perspective biblique, la mission est fondée sur le fait que Dieu le Père a envoyé le Fils et, avec le Fils, a envoyé l'Esprit dans notre monde dans l'intention de rétablir son règne et la relation entre l'homme et lui... La mission de l'Église implique donc le franchissement des barrières linguistiques, sociales, culturelles et religieuses, mais surtout de la barrière entre la foi et l'absence de foi, par une communication intégrale et transculturelle de l'Évangile. Elle vise la conversion des hommes à Dieu, le discipulat et l'implantation d'Églises, et finalement la gloire de Dieu³³.

²⁹ WIHER, *La mission de l'Église au XXI^e siècle*, p. 13.

³⁰ Kramm cité par BOSCH, *Dynamique de la mission*, p. 528.

³¹ WIHER, « Les évangéliques et la théologie de la mission », p. 14.

³² C'est le cas de Roger Greenway pour qui la mission désigne l'acte d'envoyer (voir Roger S. GREENWAY, *Introduction à la mission chrétienne*, Charols, Excelsis, 2000, p. 16). Pour Zorn, la mission dans sa perspective théocentrique et ecclésiocentrique, est bibliquement fondé à partir de la notion d'envoi. Cet envoi peut, en effet, être interprété comme principe d'une double mise en mouvement : mouvement dont Dieu lui-même est la source quand il envoie son Fils et son Esprit dans le monde, et mouvement de l'Église qui envoie à son tour des hommes dans le monde (voir Jean-François ZORN, « Mission (Missio Dei) », in Ion BRIA et al. (sous dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 217.

³³ Hannes WIHER, « Vers une théologie trinitaire et missionnaire » in Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission I. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2011, p. 318. Nous tenons à signaler toutefois la complexité de situer avec exactitude la position de Wiher. Le placer parmi ceux qui optent pour une définition étroite de la mission n'est pas du tout juste, même si la définition citée nous y amène. Une lecture attentive des écrits de Wiher révèle que ce dernier présente une ouverture qui dépasse cette position. A titre illustratif, il soutient que la mission est à la fois un aspect de l'Église et une entité à part. Dans ce cas aucune structure de l'Église ne peut être à priori qualifiée de mission, mais toutes les activités de l'Église doivent posséder une dimension missionnaire (l'adoration de Dieu, la communion, la prédication, l'enseignement, le service et le témoignage). Voir WIHER, « Qu'est-ce que la mission », p. 137.

Pour les partisans de cette première position, le souci majeure derrière leur prise de position est le fait de ne pas voir le salut des hommes être dilué par des préoccupations secondaires. Whippet soutient par exemple que la stratégie de la mission, qui englobe aussi bien l'évangélisation que les actions sociales, est holistique ; mais la communication de l'Évangile qui vise le salut éternel demeure la priorité³⁴.

La seconde position comporte plusieurs variantes. Stott opte pour une définition assez large de la mission en soulignant que, la mission représente « tout ce pour quoi l'Église est envoyée dans le monde »³⁵. Spindler estime pour sa part que « le phénomène est plus que l'envoi, il est aussi le dynamisme propre de la Parole de Dieu qui produit ses effets à travers et au-delà de l'envoi »³⁶. Bosch situe le problème au niveau du choix des textes qui doivent faire autorité dans la définition. Il affirme qu'« il faut rappeler que la mission aujourd'hui ne devrait pas chercher à s'appuyer sur l'autorité des envois en mission rapportés dans la Bible, mais plutôt sur la constatation que l'Église chrétienne est missionnaire par nature (selon les termes de l'Encyclique *Ad Gentes*) »³⁷. Pour Bosch, « la mission a lieu là où l'Église, dans son engagement total avec le monde, porte son témoignage sous la forme d'un service, en référence à l'incroyance, l'exploitation, la discrimination et la violence, mais aussi en référence au salut, à la guérison, la libération, la réconciliation et la justice »³⁸. Pour sa part, Wright soutient que « si nous définissons la mission seulement en terme d'envoi, nous nous privons inévitablement de beaucoup d'autres aspects de l'enseignement biblique, qui affectent directement ou indirectement notre compréhension de la mission de Dieu et notre propre pratique de la mission »³⁹.

Pour les partisans de cette seconde position, le souci est la prise en compte de la dimension sociale au même titre que le salut des hommes.

III. La conception médiane de la mission

Au lieu de rester cristalliser sur les points de divergences entre les deux conceptions de la mission, nous mettrons plus en avant les lignes de forces qui les caractérisent afin de parvenir à une conception médiane. Pour nous, cette position consiste à maintenir en tension la notion du « déjà et du pas encore » dans la conception de la mission. Bosch relève à juste titre qu'à un certain moment nous avons besoin de recourir aux images et aux métaphores pour se faire une idée de la nature de la mission⁴⁰. Nous l'avions souligné, la première conception avait pour souci majeur l'évangélisation des hommes perdus : Tout ce que nous faisons dans la mission de l'Église devrait avant tout impliquer une dimension du salut des hommes. Mais une fois que le salut est prêché et accepté, est-ce autant dire que la mission est terminée ? C'est à ce niveau que la notion « du déjà et du pas encore » trouve tout son sens. Philippiens 2.12 dit : « *Ainsi, mes bien-aimés, comme vous avez toujours obéi, travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, non seulement comme en ma présence, mais bien plus encore maintenant que je suis absent* ». Travailler pour le salut prend en compte la dimension du « *shalom* », le bien-être tout entier de l'homme. C'est là la préoccupation de base de la seconde conception.

On a toujours mis en avant les mandats missionnaires⁴¹ pour définir la mission. Nous ne remettons pas en cause cette approche. Nous proposons le chemin inverse qui consiste à partir du rapport de mission de Jésus en Jean 17.1-12 afin de redécouvrir

³⁴ Hannes WIHER, « Mission », in Christophe PAYA (sous dir.), *Dictionnaire de Théologie Pratique*, Charols, Excelsis, 2011, p. 483.

³⁵ John STOTT, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, Lavigny, Editions Groupes Missionnaires, 1977, p. 45.

³⁶ Marc SPINDLER, « Missiologie anonyme et missiologie responsable », *La Revue Réformée* n°34, 1983, p. 26.

³⁷ David J. BOSCH, « Perspective sur la mission », *Perspectives missionnaires* n°24, 1992, p. 67

³⁸ David BOSCH, *Believing in the future*, Valley Forge, Trinity Press, 1995, p. 33.

³⁹ Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 13.

⁴⁰ BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 685.

⁴¹ Comme Mt. 28.18-20 ; Jn. 20.21

l'essence de la mission de l'Église. Nous partons de la supposition selon laquelle la note de l'ordre de mission qui donne les contours de la mission est égarée, et que nous ne disposons que de son rapport final de mission. Partant donc de ce rapport final, nous avons pour tâche de reconstruire ces contours. Une étude minutieuse de ce passage dans sa perspective missiologique révèle que Jésus, en tant qu'envoyé du Père, avait reçu de lui une mission précise : accorder la vie éternelle à tous ceux que le Père lui avait donnés (v. 2). Or, dit Jésus, cette vie éternelle se résume en ceci : connaître Dieu et son envoyé Jésus-Christ (v. 3). Voilà en substance la mission de Jésus. En plus de la vie éternelle qu'il allait accorder, il fallait aussi que Jésus puisse les garder afin que personne ne se perde (v. 12).

Deux notions peuvent résumer la mission de Jésus : accorder le salut, garder les hommes sauvés. Accorder la vie éternelle (le déjà) ; garder ceux qui avaient reçu cette vie éternelle (pas encore) jusqu'au moment du rapport devant Dieu. Toutes les activités ou mieux les œuvres de Jésus devraient s'inscrire dans la logique de ces deux verbes : accorder et garder. En Luc 19.10, Jésus dit : « *Car le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu* ». Voilà ce qui résume une fois de plus le cœur de la mission de Jésus. Ce qui correspond à notre premier verbe « accorder » la vie éternelle. Ces perdus sont au près comme au loin. Ceci pour dire que la mission se fait partout où se trouve les perdus, contrairement à ceux qui soutiennent une mission au loin. Mais une fois qu'il a retrouvé ces perdus et qu'il les a offerts la vie éternelle, la mission de Jésus ne prenait pas fin pour autant. Sa perspective était de prendre soin d'eux de manière à ce qu'ils aient la joie de lui appartenir. Jean 10.10 dit : « *...moi, je suis venu afin que les brebis aient la vie, et qu'elles soient dans l'abondance* ».

IV. Vers une définition de la mission et ses implications

A. Définition de la mission

Quelle définition de la mission pouvons-nous proposer qui soit en phase avec la conception médiane que nous venons de développer ?

A la lumière de tout ce qui vient d'être dit plus haut, nous définissons la mission de l'Église comme étant la participation active et intentionnelle de l'Église dans le processus d'octroi du salut par Jésus aux hommes perdus d'une part, et la conscience de celle-ci traduite par les soins qu'elle offre, dans le même processus, à ceux qui sont sauvés de manière à ce qu'ils ne se perdent pas avant le retour du Seigneur d'autre part.

B. Implications

Cette définition soulève deux implications majeures :

1. Qui est missionnaire

Pour répondre à la question que soulève cette définition, il nous semble judicieux de déterminer préalablement qui en fin de compte est missionnaire. Pour utiliser un vocable plus biblique nous dirons plutôt qui est « envoyé » ? Huck soutient à juste titre que « la vocation missionnaire se place dans le cadre général de l'appel adressé par Dieu à tous ceux qui en Christ sont devenus ses enfants, parce qu'ils ont répondu à cet appel »⁴². Dans Matthieu 9.37-38 il est écrit : *Alors il dit à ses disciples: La moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers dans sa moisson.* Ce passage nous permet d'affirmer que le champ dans lequel les ouvriers du Seigneurs sont en train de missionner s'appelle « la moisson », et que tous ceux qui s'y trouvent sont des « ouvriers ». Les envoyés sont ceux qui sont dans la moisson du Seigneur, non de leur propre gré, mais parce que le Maître de la moisson les envoie dans son champ. Ils sont des ouvriers d'une manière générale, mais Ephésiens 4.11 nous fait comprendre qu'il y a des ministres établis par Dieu au sein de cette moisson. Ce qui est caractéristique dans ce

⁴² Bernard HUCK, « L'appel missionnaire », in Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et mission 2. Vers une pratique évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 23.

que dit Paul dans ce passage, c'est le fait que les différents ministères ont pour rôle de perfectionner les saints en vue de l'œuvre, chacun le faisant dans sa sphère de compétence. Dans cette liste il n'est pas fait mention des missionnaires comme étant un ministère à part entière. Faut-il, selon la définition étymologique du mot « apôtre », confier cette charge à ces hommes ? Ceux qui ont fait la mission avec Paul n'étaient pas tous des apôtres. Ainsi, il serait illusoire de croire que les missionnaires sont les apôtres dans le sens ministériel. Dans 1 Corinthiens 3.5-9, Paul souligne une fois de plus le fait que, en tant qu'ouvriers dans la moisson du Seigneur, les charges ne sont pas forcément les mêmes. En plus tous ceux qui œuvrent avec Dieu dans sa mission ne sont qu'ouvriers avec Dieu. Pour Paya, « ceux qui servent le Seigneur au sein d'une Église, sont des envoyés au même titre que les évangélistes et les missionnaires dans le monde »⁴³.

En définitif et de façon large, le missionnaire est toute personne réellement envoyée par Dieu pour travailler dans sa moisson. Cette personne peut être apôtre, prophète, pasteur, évangéliste, docteur ou même laïque. Comme le souligne Huck, le ministère missionnaire est un produit de l'essor des missions modernes⁴⁴. Cela ne veut nullement pas dire que nous rejetons l'emploi que font les uns et les autres de ce vocable. Seulement, nous ne devons pas cristalliser le débat sur ce que nous sommes, même si cela est important, le plus important est ce que nous faisons. Je partage le point de vue de Paya lorsqu'il affirme que « L'Église devrait maintenir ou introduire la mission dans toutes ses structures, activités et ministères »⁴⁵. Cette affirmation est partagée aussi par Wiher

lorsqu'il soutient que « L'Église locale doit maintenir la dimension missionnaire dans tous ses ministères et toutes ses structures »⁴⁶.

2. L'Église existe par la mission, pour la mission et avec une mission

Il est un fait indéniable selon lequel l'Église est le fruit de la mission de Jésus. En Matthieu 16.18, Jésus affirme clairement « qu'il bâtira son Église ». L'Église est un projet de Dieu, fruit de sa mission. Ainsi, l'Église est le résultat de l'œuvre de Dieu et non de l'homme. Cette Église reçoit de Dieu une mission. Et cette mission est loin de se résumer dans le seul passage de Matthieu 28.18-20. Il y a bien d'autres passages qui font échos de la mission de cette Église. Nous citerons à titre illustratif 2 Corinthiens 5.17-20.

Ayant été créé par la mission, l'Église n'existe que pour la mission. Deux niveaux sont à distinguer dans cette affirmation. Le premier niveau est le niveau ontologique. L'Église est missionnaire à cause du décret divin qui lui confère cette nature missionnaire. En l'affirmant, nous ne partageons pas totalement le point de vue de Tolno qui affirme, en parlant de l'église missionnaire, que : « L'Église missionnaire est celle qui se reconnaît être envoyée par Jésus-Christ et conduite par le Saint-Esprit »⁴⁷. C'est l'acte de Jésus qui confère à l'Église sa nature missionnaire et non la reconnaissance par celle-ci. Janzon, commentant la citation de Brunner selon laquelle « L'Église vit de mission comme le feu vit en brûlant », soutient que la mission de l'Église découle par nécessité de sa nature même⁴⁸. Il renchérit en disant que « la mission de l'Église ne désigne pas donc une fonction accessoire de l'Église,

⁴³ Christophe PAYA, « Pour un ministère qui dure : avertissements et conseils à des disciples en mission », *Les cahiers de l'école pastorale* n°78, 2010, p. 22.

⁴⁴ HUCK, « L'appel missionnaire », p. 33.

⁴⁵ Christophe PAYA, « La mission est-elle un ministère de l'Église ou sa nature même ? », in Evert VAN DE POLL (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, p. 49.

⁴⁶ Hannes WIHER, « La nature et les structures de l'Église en mission », in VAN DE POLL (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle*, p. 58.

⁴⁷ Fara Daniel TOLNO, « L'Église missionnaire », in Hannes WIHER (sous dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises. Quels défis ?* Carlisle, Langham, 2017 p. 14.

⁴⁸ Goran JANZON, « L'Église et la mission », *Les cahiers de l'école pastorale* n°48, 2003, p. 3.

comme on l'a souvent compris, mais fait partie de l'être même de l'Église »⁴⁹.

Le second niveau est celui de la pratique. C'est ici que l'affirmation de Wiher selon laquelle, « l'Église n'est pas missionnaire par nature, mais elle le devient si elle obéit à sa vocation »⁵⁰ trouve tout son sens. En effet, ce n'est qu'en obéissant à sa vocation d'être une Église missionnaire que celle-ci peut jouir des faveurs divines. Que sert-il à une église de se dire « missionnaire » s'elle ne pratique pas la mission ? De façon analogique, le Seigneur ne dit-il pas que, ce ne sont pas ceux qui disent seigneur seigneur qui hériteront le Royaume des cieux, mais ceux-là qui font la volonté de son Père⁵¹ ? Paya relève à juste titre qu'« on a beau dire que les Eglises sont missionnaires par nature, on est obligé de constater que ça n'a pas changé grand-chose pour un bon nombre d'Églises, hier et aujourd'hui. »⁵² On pourrait plutôt dire que l'Église souffre d'une « myopie missionnaire » pour emprunter l'expression de Van de Poll⁵³, lorsqu'elle n'assume pas sa vocation missionnaire. « Tout est une question de vision. Et là où il y a une vision missionnaire, l'action va suivre »⁵⁴.

Le fait que chacun des membres qui composent l'Église soit appelé à comparaître devant le trône de Dieu pour lui rendre compte (Rm 14.10-12), est une preuve suffisante pour confirmer que l'Église existe pour la mission, et que c'est dans la dimension pratique que cette mission se vit.

Est-il possible de dissocier l'Église de la mission au point d'en faire deux structures distinctes ? Les avis sont divergents sur cette question⁵⁵. Pour les uns il n'y a qu'une seule structure qui est l'Église. Pour d'autres par contre, il s'agit de deux structures distinctes. Si tous ceux qui confessent Jésus comme Seigneur et Sauveur font partie de l'Église

universelle, il nous semble bibliquement évident que la seule structure à qui Jésus a confié la mission est l'Église. Ceux qui, pour des raisons missionnaires, se regroupent dans une structure que l'on pourrait qualifier de « mission », ne sont pas hors de l'Église universelle. Il sied de nuancer un organisme de mission d'avec la mission proprement dite. Quel que soit le nom que l'on peut coller à cet organisme, la mission demeure la responsabilité de l'Église universelle. Nous rejoignons Blauw qui affirmait : « Il n'existe pas d'autre Église que celle qui est envoyée dans le monde, et il n'existe pas d'autre mission que celle donnée à l'Église de Christ »⁵⁶. Ceci dit, on ne peut voir la mission comme étant une structure distincte de l'Église. L'Église accomplit la mission.

Conclusion

L'intention de fond qui a guidé notre réflexion s'est basée sur la conviction que l'étendue de la mission telle que présentée nécessite un autre regard. Notre propos induit une certaine remise en question de la conception de la mission chez certains, nous le reconnaissons. Force est cependant de conclure que, le problème fondamental pourrait être un problème méthodologique. Ce qui nous a conduit à mener notre réflexion en se référant à la manière dont le Seigneur Jésus a présenté son rapport final de sa mission. S'y référer apparaît pour nous une démarche qui donne des lignes directrices sur l'étendue de la mission.

Ce rapport résume l'étendue de la mission en deux notions principales : Accorder le salut aux hommes perdus, et garder les hommes sauvés. Lorsqu'on place ces deux notions dans la perspective du « déjà et du pas encore », on se rend à l'évidence que la mission commence avec la recherche des hommes perdus et, une fois que le salut est

⁴⁹ *Ibid.*, p.4.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. Mt.7 : 21.

⁵² PAYA, « La mission est-elle un ministère de l'Église ou sa nature même ? », p. 47.

⁵³ VAN DE POLL, « Vision mondiale pour la communauté locale », p. 21.

⁵⁴ *Ibid.*, p.26.

⁵⁵ Cf. Hannes WIHER, « Synthèse théologique », in *L'Afrique d'aujourd'hui et les Eglises. Quels défis ?* p. 20-21.

⁵⁶ Johannes BLAUW, *L'apostolat de l'Église. Esquisse d'une théologie biblique de la mission*, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1968, p. 198.

accordé à ces hommes, il faut prendre soin de ces hommes.

Dans un contexte purement humain, l'étendu de la mission est fixé par le donneur d'ordre, de manière à ce que celui qui exécute la mission est fixé sur son champ d'action. Dans la Bible, ce dont on est convaincu c'est le fait que le Dieu missionnaire associe l'Église à sa mission et, de la Genèse à l'Apocalypse, il est question de la mission de Dieu. Aucun passage ne donne de manière tranchée les limites de cette mission. Si on convenait du fait que tout ce que Dieu fait rentre dans le cadre de l'accomplissement de sa mission, on devrait aussi admettre que tout ce que l'Église fait en obéissance à Dieu fait partie de cette mission.

N'avons-nous pas besoin, comme les disciples sur le chemin d'Emmaüs, que le Seigneur nous ouvre les yeux ? Nous convenons avec Heldt lorsqu'il dit à juste titre qu'on n'a pas besoin d'ajouter l'adjectif « holistique » pour parler de la mission car celle-ci est holistique par définition. Nous avons besoin d'un nouveau projet missionnaire plus ambitieux qui ose reconnaître que tous les ouvriers dans la moisson du Seigneur sont ses « envoyés », et donc des missionnaires et que ce qu'ils font pour la gloire de Dieu fait partie de la mission. Van de Poll souligne à juste titre que « la question n'est pas : allons-nous participer à la mission ? Mais : sommes-nous conscients de ce que nous faisons partie d'un mouvement qui va jusqu'aux extrémités de la terre ? »

Pour aller plus loin

- BLOCHER, Henri, « La mission de l'Église », une étude biblique présentée à l'Église du Tabernacle à Paris le 26 novembre 2009. En ligne : <http://www.eglisedutabernacle.fr/etudes-bibliques/fondements-de-la-foi/la-mission-de-leglise>. (Consulté le 19 décembre 2014).
- BOSCH, David, *Believing in the future*. Valley Forge, Pa: Trinity Press, 1995.
- BOSCH, David, *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995.
- Déclaration de Wheaton 1966.
- Déclaration de Lausanne 1974.
- Déclaration d'Iguassu 1999.
- Déclaration d'Amsterdam 2000.
- Déclaration du Réseau Michée sur la Mission Intégrale 2001.
- DRUCKER, Danielle et Benjamin BECKNER, « L'Église locale, même petite, peut-elle être missionnaire ? Présentation du concept de mission de courte durée », in Hannes Wiher (sous dir.), *La mission de l'Église au XXI^e siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010, p.133-143.
- Engagement évangélique pour un style de vie simple 1980.
- GELDER, Craig Van, « The Future of the Discipline of Missiology. A Brief Overview of Current Realities and Future Possibilities », *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 38.1, 2014, p. 10-16.
- GREENWAY, Roger S, *Introduction à la mission chrétienne*, Charols, Excelsis, 2000.
- HELDT, Jean-Paul, « Revisiting the 'Whole Gospel'. Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century », *Missiology* n°32, 2004.
- HUCK, Bernard, « L'appel missionnaire », in Hannes Wiher, *Bible et mission 2. Vers une pratique évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 23-34.
- JANZON, Goran, « L'Église et la mission », *Les cahiers de l'école pastorale* n°48, 2003, p. 3-28.
- L'Engagement du Cap.
- Manifeste de Manille 1989.
- NEILL, Stephen, *Creative Tension*, Londres, Edinburgh House Press, 1959.
- PAYA, Christophe, « La mission est-elle un ministère de l'Église ou sa nature même ? », in Evert VAN DE POLL (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, p. 29-49.

- PAYA, Christophe, « Pour un ministère qui dure : avertissements et conseils à des disciples en mission », *Les cahiers de l'école pastorale* n°78, 2010.
- SANTEDI KINKUPU, Léonard. Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine. Paris : Karthala, 2005.
- SPINDLER, Marc, « Missiologie anonyme et missiologie responsable », *La Revue Réformée* n°34 (1983).
- STOTT, JOHN, *Mission chrétienne dans le monde moderne*. Lavigny : Editions Groupes Missionnaires, 1977.
- VAN DE POLL, Evert, « Eglises et pasteurs en mission », *Les cahiers de l'école pastorale* n°78, 2010.
- VAN DE POLL, Evert, « Vision mondiale pour la communauté locale », in Evert VAN DE POLL (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile au près et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, p. 13-28,
- WIHER, Hannes (sous dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui. Quels défis ?* Carlisle, Langham, 2017.
- WIHER, Hannes (sous dir.), *La mission de l'Église au XXI^e siècle. Les nouveaux défis*, Charols, Excelsis, 2010.
- WIHER, Hannes, « La nature et les structures de l'Église en mission », in VAN DE POLL (sous dir.), *L'Église locale en mission interculturelle*, Charols, Excelsis, 2014, p. 51-65,
- WIHER, Hannes, « Vers une théologie trinitaire et missionnaire », in WIHER (sous dir.), *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, p. 311-326,
- WRIGHT, Christopher, *La mission de Dieu*. Charols: Excelsis, 2012.
- ZORN, Jean-François, « Mission (Missio Dei) », in Ion, BRIA et al. (sous dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris, Cerf, 2001.

MANGER LA CHAIR ET BOIRE LE SANG : ENTRE LA SAINTE CÈNE ET LA SORCELLERIE

par Abel NGARSOULEDE¹

Tout d'abord il importe de situer les propos de ce texte dans leur contexte pour éviter toute confusion dans la démarche et la compréhension du problème posé par ce sujet. Pourquoi choisir un tel thème et quels sont les objectifs de cet article ? Notre réflexion porte sur le rapprochement fait entre l'acte de manger la chair et boire le sang supposé être une caractéristique de la sorcellerie et la pratique de la sainte cène dans le christianisme. La formulation du sujet montre en effet une préoccupation anthropologique et sociologique face au texte de Jean 6.22ss qui traite de l'obligation pour tout homme de croire à Jésus pour avoir la vie éternelle. C'est dans ce texte que se trouvent les expressions « manger la chair et boire le sang » dans la déclaration de Jésus aux disciples. Les textes des évangiles présentant les récits de l'institution de la sainte cène ne les mentionnent pas, ni dans les mêmes termes ni sous cet angle. Vu le contexte, les propos de Jésus dans Jean 6 précèdent l'institution de la sainte cène. Aussi, la combinaison de l'acte de manger la chair et boire le sang avec la sainte Cène semble signifier implicitement que tous ceux qui participent à la sainte Cène seront sauvés, même sans foi à la base.

Notons que la sorcellerie est présente dans toutes les sociétés africaines, comme ailleurs, et apparaît comme leur marque mystique. La croyance en la sorcellerie est générale. Le langage populaire en Afrique parle de la sorcellerie, du sorcier ou de la sorcière. Les recherches anthropologiques révèlent que ces dernières sont plus dangereuses, plus offensives et redoutables que les premiers. Pour les bons connaisseurs des pratiques animistes en Afrique, la sorcellerie est une réalité objective, même si l'on n'en connaît guère les mécanismes.

Bien plus, il y a la complexité du langage populaire et la reconnaissance des réalités occultes dans la société. Dans certains milieux, pour se défendre contre les accusateurs, pour se vanter ou pour terroriser ceux qui le menacent dans son milieu, le sorcier affirme « avoir mangé la chair et bu le sang de quelqu'un »². Par moments et par endroits, il se vante de détenir des pouvoirs extraordinaires pouvant lui permettre de disposer à son gré d'une personne. Et dans la religion chrétienne, les chrétiens se réunissent souvent pour manger la chair et boire le sang de Jésus, suivant sa propre ordonnance. Certains chrétiens, au regard de quelques faits marquants, craignent les sorciers et leur accordent beaucoup de respect afin de se mettre à l'abri des mauvais sorts qui pourraient venir de leur part.

Selon l'opinion commune, la foi nouvelle ne semble pas sécuriser les adeptes des religions d'emprunt ou religions occidentales. Le fond païen subsiste, à des degrés divers, sous toutes les religions importées. Toutes ces observations montrent l'intérêt de ce sujet ainsi formulé « Manger la chair et boire le sang : entre la sorcellerie et la sainte cène ». En fait, que se passe-t-il ? Sommes-nous en train de parler de cannibalisme ou d'anthropophagie ? Comprendons le sens des termes de l'énoncé de notre sujet afin de nous aider à mieux saisir la portée de ce qui suit.

La sorcellerie : répandue dans presque toutes les sociétés, la sorcellerie est une pratique multiforme constatée et vantée particulièrement dans la société africaine. Elle est vue comme l'équivalent de la magie, ce qui paraît irrationnel. La sorcellerie est l'ensemble des rites, pratiques et attitudes par lesquelles une personne, perpétuant la tradition des

¹ Abel Ngarsoulede est doyen de la Faculté de théologie évangélique shalom (N'Djaména, Tchad)

² Témoignage de plus d'une personne ayant participé à l'évènement dont la présumé coupable (sorcier) est en pleine auto défense.

anciennes religions dites mortes³, prétend posséder les forces du mal. Elle est à la fois une croyance et un ensemble de pratiques. Elle est une croyance parce que le sorcier tient pour évident ce qu'il estime comme un mystère ou un pouvoir.

Sainte Cène : Elle est une des ordonnances de l'Église, une institution de Jésus-Christ pour maintenir son Église dans une relation intime avec lui par un éveil de la conscience et la chaleur du cœur dévoué. Elle est en même temps une pratique qui a eu des formes variées au cours de l'histoire de l'Église.

Notre préoccupation, dans cet article, n'est pas de parler des origines de la sorcellerie, ni de ses différents types et caractéristiques, ni même de son évolution dans l'histoire. Notre champ est circonscrit autour des éléments essentiels dans la manifestation de la sorcellerie en lien avec ceux de la sainte Cène dans la religion chrétienne, entendons la chair et le sang.

I. SORCELLERIE

A. De la croyance générale

La sorcellerie est un domaine particulièrement ténébreux. Tout le monde en parle, surtout en Afrique et tout le monde en a peur. Certains y croient, d'autres n'y croient pas, d'autres encore renvoient cela à l'imaginaire ou à l'occultisme. Joseph Ngah écrit : « Selon certaines histoires non vérifiées, les sorciers se réunissent la nuit pendant que le corps reste couché dans le lit, ils se rendent à leurs réunions nocturnes en volant nus. Ils se frottent le corps avec une certaine substance qui les rend invisibles et émettent des boules de feux très brillantes »⁴. En Afrique noire, les croyances populaires sont convaincues d'une part, de la force de la sorcellerie et du pouvoir du sorcier ou de la sorcière comme faiseurs de mal et capables d'extinction de toute une famille, d'un groupe,

d'une communauté et même d'une société entière, et d'autre part comme « protecteurs et sauveurs » devant des menaces d'autres ordres supérieurs.

L'Écriture reconnaît l'existence de la sorcellerie comme faisant partie des pratiques occultes ou mystiques. Le Coran emploie plusieurs fois le mot « sorcellerie » pour désigner une pratique qui résulte d'un pacte conclu entre le diable et le sorcier dans le but de faire du mal. D'après le Coran, le sorcier utilise des écrits d'envoûtement ou des drogues et des ingrédients infects susceptibles d'intoxiquer la personne visée ou d'exercer une influence sur son état mental⁵. Bien que l'on recoure à eux de temps à autre pour implorer une malveillance ou une bienveillance, les sorciers sont victimes d'exclusion sociale. C'est une catégorie de personnes qui sont toujours culpabilisées devant le tribunal de la justice sociale.

Tout observateur s'interroge sur la possibilité de la chair et du sang dans la pratique de la sorcellerie. Si la sorcellerie est autrement définie comme la tentative pour l'homme de communiquer avec le diable et de faire plusieurs choses merveilleuses par son concours, d'où vient que l'on parle de la chair et du sang dans sa pratique ? A quelle occasion les observe-t-on et quel en est le sens pour le pratiquant et pour sa société ? Si évidemment, il y a de la chair et du sang à consommer, comment cela s'explique-t-il pour le lecteur ignorant ou étranger au contexte ?

B. La chair dans la pratique de la sorcellerie

De l'opinion commune, le sorcier est un mangeur de chair et buveur de sang des hommes. Au dire des habitués de ce monde occulte, celui-ci se déguise suivant les occasions en corps d'animaux ou d'oiseaux selon que le diable lui en donne le pouvoir. D'après le regard et l'approbation des

³Les religions dites mortes sont celles qui vénèrent les divinités vaincues par la nouvelle religion dominante, le christianisme.

⁴Joseph NGAH, *La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain*, Ngaoundéré, Tello Editions, 2002, p. 101-102.

⁵ROUQIYA, « La sorcellerie : interdiction, manifestations et traitement », en ligne: www.membres.lycos.fr/forumbismillah/SPIP/article.php?id_article=90. Voir Coran 37.113-120 ; 20.69

observateurs minutieux du fait, ceux-ci sont directement mangés et bus dans leur état naturel. C'est de ces aliments que les sorciers puisent l'essence de leur renouvellement et y trouvent leur dynamisme mystique. Dans certains milieux africains, lorsqu'on constate qu'une personne perd subitement du poids et de l'appétit, on accuse immédiatement et parfois sans vérification un inconnu (sorcier) d'être cause de cet amaigrissement. Un accident survenu sur une personne, la mort par suicide, par assassinat, par foudre ou un incendie dans le village, une destruction d'un champ par les pachydermes, par l'inondation, etc. tout cela est souvent interprété comme relevant d'une tentative sorcière de manger la chair humaine pour des fins occultes ou un jet de mauvais sort. Dans la plupart des cas, le sort est attribué aux pauvres dans le village, aux malades incurables, aux personnes égoïstes par nature, aux gens bizarres dans leur comportement vestimentaires, aux personnes aux yeux rouges et qui gardent de longs cheveux, etc.

D'après le témoignage populaire, le sorcier ouvre les yeux d'une personne, enfant ou adulte, sur le monde invisible à l'occasion d'un rite donné. Il s'agit d'une possession démoniaque qui fauche l'intelligence d'un être innocent. Celui qui a déjà ouvert les yeux d'une personne sur ce monde invisible, lui apparaîtrait la nuit et lui préparerait des mets en lui demandant de participer à un banquet où l'on mange de la viande rouge que l'on dit être particulièrement succulente. Mais pour manger cette chair, il faut d'abord livrer en sorcellerie quelqu'un de sa famille. La personne qui serait ainsi livrée, tomberait rapidement malade et pourrait même mourir⁶. Joseph Koni suppose que pendant les cérémonies nocturnes, les sorciers mangent de la chair humaine. Ce sont les fruits d'un arbre magique qui sont utilisés pour assaisonner les aliments (la chair humaine) lors de ces cérémonies occultes⁷.

⁶ Cf. ROUQIYA, « La sorcellerie ».

⁷ Joseph Koni MULUWA, « Les plantes magiques ou rituelles chez les Mbuun, Mpiin et Nsong ». En ligne : http://www.uni-koeln.de/phil-fak/afrikanistik/down/invisible/Koni%20Joseph_Les%20plantes%20%20magiques%20et%20rituelles%20chez%20les%20Mbuun,%20Mpiin%20.pdf

⁸ Cf. ROUQIYA, « La sorcellerie ».

⁹ Jean PALOU, *La sorcellerie*, coll. Que sais-je ? Paris, PUF, 1992, p. 27.

En tout cas, le constat révèle que dans les faits, il s'agit du principe de substitution. Selon ce principe, dans ses rites le sorcier ou la sorcière manipule, sacrifie ou torture une partie du corps d'un animal, d'un reptile ou d'un oiseau en lieu et place de celui de la chair d'une personne qu'il identifie comme sa proie ou celui dont une tierce personne s'est plainte. Rouqiya écrit : « Le sorcier sacrifie une volaille ou une autre bête dont on lui indique la nature et la couleur, généralement de couleur noire. Le sorcier l'égorge sans invoquer le nom d'Allah et il la jette dans une ruine, un puits, un lieu d'ordures ou un autre lieu indiqué. Une fois de retour chez lui, le sorcier invoque le djinn qui se présente à lui et en reçoit la demande »⁸.

Et l'on se demande si réellement la chair humaine se trouve entre les mains du sorcier comme preuve de cette assertion commune ? Ou bien est-on dans le domaine de l'imaginaire ou du mysticisme sur cette question ?

C. Le sang dans la pratique de la sorcellerie

On tient que le sorcier se sert du sang de l'animal représentant l'âme de la personne ciblée comme sa victime dans ses rites. Ce sang recueilli est jeté ou versé soit sur une pierre, soit à terre, soit encore sur un feu allumé selon le principe de la substitution. Palou écrit : « Pour l'envoûtement d'amour, le sorcier emploie le sang d'animaux réputé ardents : colombe, caille moineau, etc. »⁹. Mais quelle est la quantité de ce sang recueilli d'animaux ? Quelle est la fonction du sang dans ce rite d'envoûtement ? Le sorcier le boit-il, ou bien le fait-il boire à quelqu'un d'autre qu'il veut envoûter ? Les propos d'une inculpée, Catherine Delort conduite par un Berger au Sabbat à minuit, contre la lisère d'un bois et à la croisée de deux chemins, rapportés par Palou soutiennent ceci : « Là, elle saigna au bras gauche, laissant tomber son sang sur un feu alimentés par les ossements

humains volés au cimetière paroissial...le démon Bérit lui apparut sous la forme d'une flamme violâtre... »¹⁰. Ici, le sang semble brûler sur le feu.

Un autre témoignage soutient qu'il y a certains arbres qui, la nuit se transformeraient en une salle de réunion et que les sorciers les utilisent comme palais lors de leurs cérémonies occultes.

La nuit, il se transformerait en immeuble contenant des salles de réunion, de restauration pour manger de la chair et boire du sang humain...L'anthropophagie serait une activité quotidienne des sorciers ; le fait de boire du sang humain régénérerait la personne du sorcier en lui donnant plus de force. Et sans ce sang, il semble que rien ne soit possible, car il serait indispensable comme du carburant dans un véhicule.¹¹

Mais à quelle fin le fait-on ? La pratique semble se recouper avec le vampirisme ou passe pour être l'aspect ultime de la sorcellerie. On tient que le vampirisme est le phénomène de l'existence de morts qui sortiraient de leur tombeau la nuit pour aller sucer le sang des vivants afin de se régénérer. Joseph Ngah le définit ainsi : « Croyance selon laquelle certaines personnes sont douées d'un pouvoir qui leur permet de sucer le sang des êtres humains »¹².

D. Appréciation biblique de la sorcellerie

Connue sous le nom de *kšp* (*kèshèp*) ou *nhš* (*nahesh*) en hébreu, la sorcellerie est l'équivalent de la magie, de la divination¹³. Plusieurs textes bibliques la dénoncent à cause de ses conséquences dans la vie spirituelle du peuple de Dieu. Il s'agit entre autres de Lé 19.26-31, Dt 18.9-14, 2 Rs 17.15b-17, 21.1-7, 2 Chron 33.1-7, Es 57.3, 5. D'après G. Johannes Botterweck, la sorcellerie est une des formes de la magie et de la divination¹⁴. Dans le Nouveau Testament, le terme

pharmakos traduit par sorcier désigne celui qui pratique l'art magique, donc le sorcier. Les sorciers sont les opposants à l'Évangile et aux porteurs de la Bonne Nouvelle du salut (Ac 8). Les apôtres les appellent « les enfants du diable » et « les faux prophètes » en raison de la corruption de leur cœur et de l'obscurité dans laquelle ils sont plongés (Ac 13.10). Luc soutient qu'en fait cette pratique constituait la grande menace pour la foi de l'Église primitive¹⁵.

Notons que le terme « sorcier » est employé dans la Bible pour signifier une pratique réprouvée par Dieu dans la vie de son peuple. Il est écrit : « Qu'on ne trouve personne qui immole son fils ou sa fille par le feu, personne qui pratique la divination, qui cherche les présages, consulte les augures ou s'adonne à la magie, personne qui jette des sorts, consulte les spirites et les devins ou interroge les morts » (Dt 18.10-14). Cette déclaration place donc la sorcellerie dans une dimension mystico-religieuse et entre en contradiction avec la Sainte Cène dans le christianisme.

II. SAINTE CÈNE

A. Etablissement des textes

Il importe de placer dans son contexte le texte de Jn 6 souvent cité lors de la sainte cène. Dans ce texte, Jésus est en train de rendre témoignage de sa propre divinité. C'est bien évidemment là que le Seigneur emploie les expressions « manger ma chair » et « boire mon sang ». Il dit :

Moi je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif...
Moi, je suis le pain descendu du ciel.
Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie

¹⁰ PALOU, *La sorcellerie*, p. 55.

¹¹ MULUWA, « Les plantes magiques ou rituelles chez les Mbuun, Mpiin et Nsong ».

¹² NGAH, *La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain*, p. 248.

¹³ Malcolm J.-A. HORSNELL, « *kšp* », in Willem A. VANGEMEREM, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* vol 2, Grand Rapids, Zondervan, 1997, p. 735-739.

¹⁴ ANDRE, « *kšp* », in G. Johannes BOTTERWECK et al, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol VII, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 360-366.

¹⁵ HORSNELL, p. 735-739.

du monde...En vérité, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous (Jn 6.50).

Cependant, les versets qui précèdent cette parole montrent la volonté manifeste de Jésus-Christ de voir les juifs faire la différence entre le pain à base de la manne au désert que Dieu a donné à leurs pères afin de susciter leur foi et leur confiance en lui et le pain descendu du ciel plein de vertu divine permanente. Le pain temporaire n'éradiquait pas la faim et n'exemptait pas les pères de la mort ; ces derniers avaient encore faim et ils mouraient. Or le pain descendu du ciel, non seulement satisfait, mais plus que cela il donne la vie à jamais. En fait, le but de Jésus en insistant sur l'expérience des Israélites dans le désert est d'amener la nouvelle génération des Israélites à exprimer par la foi leur préférence pour ce qui dépasse la bénédiction terrestre, la vie éternelle dans sa propre personne. Les pères dans le désert mangeaient et mouraient ; mais celui qui mange la chair et boit le sang de Jésus, le pain du ciel, vivra éternellement. Et c'est une figure de langage dans son propre contexte. Voilà la vérité !

Par contre, dans les textes de l'institution de la sainte Cène à l'occasion de la pâque, l'accent est mis sur le mémorial au travers du corps désigné par le pain et de la coupe au sujet duquel le Christ dit : « ceci est mon sang, le sang de l'alliance ...» sous la plume de Marc. Mt 26.26s, Mc 14.22-25, Lc 22.15-20 et 1 Co 11.23-25 emploient les uns ou les autres les termes pain corps de façon significative. Jésus n'entendait pas donner sa propre chair physique à manger à ses disciples, ce qui serait un scandale lors de cette circonstance mémorable selon la loi (allusion à l'institution de la fête de Pâque par Dieu). Il n'entendait pas non plus offrir son sang réel à boire à ses disciples, comme on le supposerait pour un vampire. Il prit le pain et la coupe sur lesquels il prononça une prière de bénédiction et les remit à ses disciples avec des recommandations qui accompagnent cette prière. Et l'histoire du Fils de l'homme continue encore son chemin jusqu'à la croix, en passant par sa trahison, son arrestation, son reniement par Pierre, ses procès et sa condamnation (Lc 22. 21-23, 49).

Le manque de lecture objective et de justice dans l'analyse des textes est à la base des interrogations suscitées dans les esprits des non initiés au sujet de l'évidence et du sens de la sainte cène. Mais quelle réponse la théologie apporte-t-elle à ceux qui se posent des questions aujourd'hui ? Nous tâcherons de répondre à cette interrogation dans les pages qui suivent.

B. La chair dans la pratique de la Sainte Cène

Dans la déclaration de Jésus rapportée par les évangélistes, Mt 26.26s, Mc 14.22-25, Lc 22.15-20, on lit tantôt le mot 'pain' tantôt le mot 'corps'. « Il prit du pain, le partagea en morceaux...il dit : ceci est mon corps ». Jésus fait une allusion prophétique à son sacrifice imminent sur la croix. Le Seigneur lui-même lève toute équivoque sur les deux réalités. Dans le contexte immédiat, le pain est le matériel consommable qui a subi l'épreuve du feu pour servir de nourriture à l'homme. Derrière le pain eucharistique, on voit le corps humain qui sera sacrifié à la croix pour les hommes et pour le péché du monde. « Je donne ma vie pour mes brebis », dit-il ailleurs (Jn 10.15).

Ce serait stupide et absurde de croire que les disciples seraient en train de recevoir de la main de leur Maître un morceau de sa chair naturelle à consommer alors qu'ils commémoraient la délivrance de leurs pères en Égypte. Et plus tard dans le contexte même de la sainte Cène, l'apôtre Paul se fait l'écho de cette vérité avec plus de précision en ces mots : « Ceci est mon corps qui est pour vous » (1 Co 11.24).

C. Le sang dans la pratique de la Sainte Cène

Dans les récits de la sainte Cène, la chair est désignée par le pain et le sang par la coupe. Ce serait inimaginable de croire et d'appliquer son esprit à penser que les disciples seraient en train de boire le sang de leur Maître alors que celui-ci était bien vivant et conscient de ce qu'il leur disait, voire participant à leur communion d'après les versets qui précèdent les péripécies susmentionnées. Christ tenait ce propos bien avant sa passion pour que personne ne fasse

une confusion aussi grave que celle de dire que la coupe est véritablement le sang historique ou son contenu transformé en sang par la vertu divine. Lorsque le Seigneur dit : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour vous » (Mc 14.24), il évoque la fonction de son sang symbolisé par la coupe qu'il avait en main. Au lieu de prendre seulement le bout du verset, il faut lire entièrement ce verset pour comprendre le message de Jésus dans son contexte. Il tendait à ses disciples, non du sang, mais la coupe qu'ils connaissaient et qu'ils pouvaient boire dans le cadre de leur communion avec le Maître. Il s'agit du sang, non d'un animal, mais celui de l'agneau de Dieu, Jésus-Christ, le fils de l'homme. « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde », déclare Jean-Baptiste (Jn 1.29).

Dans le récit de l'institution de la sainte Cène, l'évangéliste Luc clarifie l'idée par ces mots : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous » (Lc 22.20 ; cf. 1 Co 11.25). Il ne suffisait pas de la boire de façon pratique, mais d'en reconnaître la valeur et la portée salutaire; c'est le sang expiatoire et réconciliateur offert par Dieu dans la personne de son Fils pour donner la vie éternelle. Or, le sang représenté par la coupe dans la sainte Cène ne confère pas la vie éternelle ; au contraire elle rappelle au souvenant du communiant la valeur expiatoire du sacrifice sanglant du Fils de Dieu pour son salut. Faire un rapprochement entre la chair et le sang dans Jn 6 et les textes d'institution de la sainte cène n'est pas indiqué pour alimenter le débat sur la sorcellerie et la sainte cène.

Y a-t-il des buveurs de sang dans le contexte de Jésus, parmi les juifs ? Non, Jésus est en train de faire usage d'une figure de langage. Dans les cultures africaines comme ailleurs, le sang est le symbole de l'alliance conclue, le signe de la réconciliation entre deux individus en conflit ou ennemis, ou deux groupes de personnes autrefois divisés ou ennemis. C'est le signe du pardon par lequel le mal qui était l'objet de l'inimitié est effacé et oublié.

Nous venons de voir succinctement le sens et la valeur de la chair et du sang dans la sorcellerie et les éléments essentiels de la sainte Cène. Au point où l'on est parvenu,

soutenir que la consommation de la chair et du sang est une pratique qui oscille entre la sorcellerie et la sainte cène n'est-elle pas une hérésie subtile?

III. CONCORDANCES ET DISCORDANCES

Peut-on parler de rapprochements et de recoupements possibles entre la sorcellerie et la sainte cène ? Si oui, sous quel angle précis ?

A. Concordances apparentes

A la lumière de ce qui précède, les éléments apparemment concordants dans les deux contextes sont la chair et le sang. L'hypothèse populaire donne au sorcier ou à la sorcière la possibilité, disons mieux encore la probabilité, de manger la chair et de boire du sang humain. Dans la Bible, le Seigneur Jésus invite ses disciples à manger son corps et à boire son sang pour avoir la vie. Il dit : « Prenez, mangez, ceci est mon corps (Mt 26.26). La mention de la chair et du sang en rapport avec la sainte Cène dans cette étude soulève une ambiguïté, car c'est forcer la combinaison de deux contextes différents : 1) le témoignage à la divinité du Christ avec l'obligation de l'accepter par la foi pour être sauvé, comme il est écrit : « Si vous ne mangez pas la chair du fils de l'homme et si vous ne buvez pas son sang, vous n'aurez point la vie en vous » (Jn 6.52); 2) la sainte Cène, repas mémorial institué par Jésus-Christ pour la communion de ceux qui croient en son nom et qui vivent pour lui.

Chair et sang sont deux éléments vitaux dans la constitution de l'homme. Le sang est le liquide animateur de la vie de la chair ; tout arrêt du sang dans un corps est le signe de la mort ou de la déchéance de ce corps. Le sorcier est supposé être le consommateur de la chair et du sang. Par ailleurs, le chrétien est vu par les pratiquants de la divination, de la magie et de la sorcellerie comme un anthropophage ou un vampire par le fait que lui aussi mangerait la chair et boirait le sang de Jésus. Mais qu'elle est la différence entre ces deux situations ?

B. Discordances radicales et totales

L'analyse de ce sujet nous a permis de relever plusieurs éléments de discordances

entre la sorcellerie et la sainte cène. Quel rapport y a-t-il entre la lumière et les ténèbres, quand on sait que la sorcellerie est un domaine du diable et la sainte cène une institution du Seigneur Jésus (2 Co 6.14)? Manger la chair et boire du sang dans la sorcellerie sont deux actes de communion de l'homme avec les démons, avec le diable. Or, dans la sainte Cène, la coupe de bénédiction est la communion de l'homme au sang du Christ. Le pain rompu par l'homme est sa communion au corps du Christ. La chair humaine et le sang humain sacrifiés par le sorcier ou la sorcière sont sacrifiés aux démons et non à Dieu (1 Co 10.14ss). En effet, quelle communion y a-t-il entre les adorateurs des démons et ceux du Christ ? Si l'on dit que le pain et la coupe dans la sainte cène sont aussi réellement la chair et le sang concrets du Christ, nous invalidons la nouvelle alliance dans le sang du Fils de Dieu et nous participons à un culte idolâtre par la perpétuation du sacrifice du Christ. Là-dessus, deux positions majeures et divergentes méritent d'être relevées pour l'intérêt de l'information et de l'édification des lecteurs.

1) La foi catholique valorise la doctrine de la transsubstantiation¹⁶. Cela veut dire qu'au moment du repas eucharistique, le pain devient réellement le corps du Christ et la coupe réellement son sang. Athanase écrit : « Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin. Mais dès qu'ont été prononcées les grandes et admirables prières, le pain devient le corps et le vin le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ... Le Verbe descend dans le pain et le vin et le corps du Verbe est. »¹⁷ En se fondant sur les textes de l'Ancien Testament, Saint Augustin affirme dans le même sens, que « sans la présence réelle, la communion des indignes ne s'expliquerait pas...Car, si Christ n'est pas réellement dans l'eucharistie, pourquoi conseiller aux incontinents de

s'abstenir avant de communier ? »¹⁸ La présence réelle du Christ dans l'eucharistie exclue toute preuve rationnelle, mais exige un acte de foi. C'est Dieu qui a parlé « ceci est mon corps » et lui ne ment pas¹⁹.

2) La foi évangélique fonde sa doctrine de la présence spirituelle du Christ sur d'autres éléments : le contexte et la parole même du Ressuscité donnant du sens à la nature des éléments consacrés. Le contexte montre sans l'ombre d'un doute que le Christ a institué cette Cène avant sa passion, et cela en prévision de l'expérience qu'il allait bientôt vivre. Bien plus, avant, pendant et après la prière de consécration, le pain et la coupe restent les mêmes. Ce fut effectivement le pain qu'il a été béni, rompu et donné à manger à ses disciples. « Ceci est mon corps qui est donné pour vous ; faites ceci en mémoire de moi... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous », dit le Seigneur Jésus (Lc 22.19-20). Sur la base de ce texte, bien sûr repris par l'apôtre Paul, les évangéliques estiment que l'on n'est pas en train de renouveler le sacrifice sanglant et historique du Christ au sujet duquel l'Écriture atteste que c'est un sacrifice fait une fois pour toutes. Il est écrit : « Le Christ aurait dû souffrir plusieurs fois depuis la fondation du monde. Mais maintenant, à la fin des siècles, il a paru une seule fois pour abolir le péché par son sacrifice » (Hé 9.24-26). Le repas eucharistique évoque donc la présence spirituelle du Ressuscité parmi son peuple qui commémore sa passion pour lui. Le mode de cette présence est compris uniquement dans sa dimension spirituelle étant donné que le pain et le sang sont vus comme des symboles de la chair et du sang historiques du Christ livré à la croix il y a deux mille ans.

La sorcellerie est une croyance et une pratique qui sortent du rationnel. Sa pratique relève du domaine du diable. La circonstance

¹⁶ La communion de l'âme humaine avec le Seigneur est le moment ultime de sa spiritualité. Car, l'eucharistie est comprise comme étant le sacrement du sacrifice du Christ, le repas du Seigneur et la présence réelle du Christ.

¹⁷ C. RUCH, « Eucharistie d'après les Pères », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome V/*, Paris, Letouzey et Ané, 1924, col.1141.

¹⁸ *Ibid.*, col.1176.

¹⁹ *Ibid.*, col.1123-4.

de son institution est dans l'ordre du mal afin de nuire à l'être créé à l'image de Dieu. Sa valeur est donc périssable avec la figure de ce monde. Son principe est la substitution des objets, corps d'animaux, reptiles ou d'oiseaux à la chair humaine et du sang de ces êtres au sang humain. Car c'est impossible qu'une même personne continue de vivre alors qu'en même temps un sorcier ou une sorcière mange sa chair et boive son sang. D'ailleurs, l'activité de sorcellerie repose sur l'invocation d'esprits de morts dans différentes circonstances. Puisque le sorcier est tributaire du diable dans la mesure où ses pouvoirs viennent de lui, l'exécution de l'ordre de manger la chair et de boire le sang ne souffre d'aucune restriction. La question fondamentale qui demeure sans réponse concrète porte sur la manière de procéder lors de cette opération et la nature du réel consommé par le sorcier.

A la différence de la chair et du sang dans la sorcellerie qui donnent lieu aux conflits ouverts et divisions dans les relations et dans les sociétés, la valeur de la chair et du sang symbolisés par le pain et la coupe dans la sainte Cène se voit dans sa dimension ecclésiologique : communion avec le Seigneur, unité de tous les enfants de Dieu et leur communion les uns avec les autres.

Manger la chair et boire le sang dans la sorcellerie, si cela est évident, n'évoquent aucun souvenir chez le sujet consommateur. La prétendue victime de la pratique sorcière n'est pas consciente de l'acte posé par son malfaiteur sur lui. D'ailleurs, il ne le connaît pas. Or dans la sainte Cène, les communiants sont conscients de ce que Dieu, en Christ, a fait pour eux. Ils connaissent la personne avec qui ils partagent le repas. Ils prennent le pain et boivent la coupe en mémoire de l'événement salutaire accompli par le Fils de l'homme à la croix.

C. Appréciation théologique de la sorcellerie

La sorcellerie fait se développer dans le cœur de l'homme la confiance en des créatures, les substituts du Dieu créateur. Notre Dieu est un Dieu jaloux qui refuse toute substitution, toute représentation quelconque à côté de lui. Il est l'Unique, et

seul il est Dieu. Sa nature et sa toute puissance sont telles qu'on ne peut pas le comparer aux idoles des nations dans la pratique de la sorcellerie. Il s'autoproclame par ces mots : « Je suis Dieu. Et il n'y en a point d'autre » (Es 45.22). Voilà une affirmation forte et absolue qui doit régir dans tout cœur la vision du monde et en déterminer l'éthique conséquente. En vertu de ce que Dieu est, il invite l'humanité entière à se tourner vers lui pour être sauvée. Tous ceux qui croient et pratiquent la sorcellerie, la magie ou la divination provoquent la colère de Dieu. Car, Dieu ne peut pas être mis en comparaison avec les idoles dans la sorcellerie. En dehors de Dieu, un Dieu juste et qui sauve, tout ce que les hommes tiennent pour dieu n'est que néant. Cela veut dire que la sorcellerie est une vanité.

Dans le contexte de l'alliance de Dieu avec son peuple choisi, la sorcellerie est une pratique strictement prohibée en Israël dans la loi et dans les prophètes. La pratique de la sorcellerie est vue comme illégale et antisociale. Car, elle dérouté et égare le peuple de Dieu de la voie indiquée par Dieu. Elle empêche Israël de placer sa totale confiance en Dieu, d'être entièrement dévoué à Dieu et de jouir de ses promesses. La sorcellerie conduit les enfants de Dieu dans l'idolâtrie exprimée sous le nom de prostitution. Elle est une pratique païenne. Aussi, Israël a-t-il été abandonné par son Dieu en raison de son attachement à la sorcellerie, à la magie noire, à la divination dénoncées par Dieu. De nos jours également, la pratique de la sorcellerie continue dans nos sociétés et constitue un écueil, particulièrement dans la chrétienté africaine.

De ce qui précède, il est clair que la sainte Cène est une institution qui revêt tout une importance et des valeurs tant pour l'individu régénéré que pour la communauté qui la célèbre.

IV. VALEUR DE LA SAINTE CENE

A. Valeur théologique

« Ceci est la coupe de la nouvelle alliance conclue par mon sang qui va être versé pour vous » (Lc 22.20). L'apôtre Paul reformule cette pensée en ces mots : « Cette

coupe est la nouvelle alliance scellée de mon sang » (1 Co 11.25). Il ne s'agit pas de la coupe comme instrument, mais du vin dans la coupe dont le Seigneur parle. Et ce vin représente le sang de Jésus. Devenu homme, Dieu offre son sang comme étant la confirmation de la proclamation de Jean-Baptiste au sujet de l'agneau de Dieu (Jn 1.29). Dans l'ancienne alliance, « Moïse prit le sang et le répandit sur le peuple en disant : voici le sang de l'alliance que l'Éternel a conclue avec vous » (Ex 24.8). Le sang par la vertu duquel l'alliance est conclue diffère de celui des animaux dans les rites vétéro-testamentaires. Dans la nouvelle alliance, le prix de l'alliance conclue par Dieu avec les hommes est le sang de son Fils versé à la croix. Le sang du Fils de Dieu est l'expression de son amour incomparable, amour premier dont Dieu aime l'humanité (Cf. Rm 5.8). Ce sang conclut une alliance éternelle entre Dieu et les hommes. Retenons que l'alliance rapproche Dieu des hommes et leur confère une nouvelle identité, enfants de Dieu, peuple de Dieu ou Église de Dieu. L'apôtre Paul dit clairement que l'Église est la propriété que Dieu s'est acquise par son propre sang (Ac 20.28). En cette alliance, il y a la vie et la garantie de partager la communion avec Dieu dans son royaume.

Le principe de l'alliance engage à la fois Dieu et le peuple, l'un vis-à-vis de l'autre. Dieu prend sur lui de protéger, d'accomplir ses promesses à l'égard de l'homme ; et ce dernier a le devoir de respecter les clauses de l'alliance afin de ne pas rompre l'alliance ou de provoquer la colère de Dieu.

B. Valeur éthique

Sous l'angle historique, l'institution de la sainte cène se situe à l'occasion de la Pâque. Et le Seigneur Jésus veut que les siens ne tombent pas dans la somnolence et dans l'oubli de l'importance de son œuvre accomplie pour l'humanité. La déclaration de Jésus dans les textes d'institution de la sainte Cène n'a pas un sens littéral. Le point focal dans cette communication imagée est la nécessité de la sanctification pour toute personne qui a déjà accepté le Christ dans sa vie comme son Sauveur et Seigneur. Par cette institution, il vise à leur faire garder vivant le souvenir de sa mort expiatoire et substitutive

pour le monde. Mais comment le célébrer ? L'apôtre Paul déclare: « Que chacun donc s'examine sérieusement...Car celui qui mange et boit sans discerner ce qu'est le corps se condamne lui-même en mangeant et en buvant ainsi » (1 Co 11. 27ss). L'accent porte sur la sanctification de soi, sur la purification de la conscience et du cœur lorsqu'on s'approche du pain et de la coupe.

Dans l'ancienne alliance, le souverain sacrificateur devait se sanctifier par l'offrande d'un sacrifice d'holocauste avant d'entrer dans le lieu saint pour brûler du parfum devant l'Éternel. Dans la nouvelle alliance, l'apôtre Pierre dit que nous sommes tous des sacrificateurs pour le Roi des rois, une nation sainte (1 Pi 2.9). A ce titre, tout chrétien est appelé à garder sa conscience pure de toute souillure pour mieux glorifier Dieu dans son esprit et dans son corps à l'occasion de la sainte Cène. « Quiconque mangerait le pain ou boirait la coupe du Seigneur d'une manière indigne se rendrait coupable envers le corps et le sang du Seigneur », dit l'apôtre Paul (1 Co 11.27). L'obligation de l'examen de soi est justifiée par la présence du Seigneur parmi son peuple au moment de la communion autour du pain et de la coupe.

C. Valeur eschatologique et missiologique

Dans ses paroles instituant la sainte cène, Jésus dit à ses disciples : « Je vous le dis : je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau, dans le royaume de mon Père » (Mt 26.29, Mc 14.25). Et l'apôtre Paul rapporte une parole du Seigneur non mentionnée dans les évangiles en ces termes : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11.26).

L'observation de cette recommandation dans ces textes mentionne deux choses, l'une est future, l'autre passée. La dimension future de cet événement consiste dans l'attente et dans l'annonce du retour du Seigneur Jésus-Christ, de l'annonce de sa mort et de sa résurrection. Elle doit être continue jusqu'au retour du Seigneur. En effet, les disciples doivent se garder d'être distraits par le monde sachant que la promesse du retour du Seigneur pour la récompense de tous ceux qui

l'attendent dans la vigilance est évidente et certaine. Par rapport au passé, les chrétiens doivent se rappeler ce que leur communion avec Dieu a coûté au Fils de Dieu, la mort sur le bois du calvaire, et que sa valeur est leur salut éternel.

Par ailleurs, sous l'angle missiologique, les disciples doivent appeler d'autres personnes à se rendre à l'évidence que le Christ reviendra avec sa rétribution pour récompenser chacun selon qu'il aura vécu en bien ou en mal. C'est ce Christ que le Père a désigné comme juge des vivants et des morts au dernier jour (Ac 17.31).

La perspective du retour du Christ implique pour chacun des enfants de Dieu l'obligation d'amener les peuples à l'obéissance à Christ. Cela est possible par la proclamation et par la vie conforme à la Parole proclamée.

Pour conclure, retenons que la Bible emploie le terme « sorcellerie » pour désigner certaines pratiques prohibées par Dieu dans sa loi. Toutefois, il est judicieux de retenir que la sorcellerie est un sujet qui sera mieux traité dans l'anthropologie culturelle et dans la sociologie que dans la théologie. En considération les analyses sociologiques, la sorcellerie comme pratique avancée dans les configurations anthropologiques des sociétés africaines est une des causes du sous-développement et une conséquence de la pauvreté. C'est une manifestation vivante et profonde de la misère. Elle est la démonstration d'une misère multidimensionnelle (morale, intellectuelle, spirituelle et matérielle). Elle est devenue un cachot de la condition existentielle de l'Homme noir contre tout son épanouissement.

Notons que le vampirisme et le cannibalisme soutiennent l'assertion selon laquelle dans la sorcellerie la chair et le sang sont effectivement consommés à différentes fins. Dans sa comparaison faite entre magie et sorcellerie, Jean Palou argumente que la magie est une pratique de l'homme de science, l'homme de la ville, tandis que la sorcellerie est une pratique de l'homme de la campagne,

d'un attardé social. La pratique de la sorcellerie est une exaspération de l'état arriéré des mentalités cloisonnées dans le gouffre de l'obscurantisme et distantes de la civilisation universelle²⁰.

La sorcellerie serait-elle la *science radicalement noire* ? La pratique de la sorcellerie ne repose pas sur une base scientifique. Ses procédés s'écartent de la rationalité (cartésienne). Et donc, elle est loin d'être une science. En fait, la sorcellerie est une pratique strictement individuelle et différente de la magie qui est une pratique collective et ayant des procédés scientifiques. La croyance populaire qui soutient que dans la pratique de la sorcellerie, il y a de la place pour la chair et le sang, reste sans preuve palpable ni vérifiable pour les non-initiés à ce domaine.

Par ailleurs, les auteurs que nous avons consultés sur ce sujet ne soutiennent pas par des faits comment le sorcier mange la chair et boit du sang des hommes qu'il captive par ses procédés diaboliques. Les uns présentent ses manifestations dans les sociétés, les autres racontent ses origines, d'autres encore décrivent ses caractéristiques. Mais aucun ne développe pratiquement ou scientifiquement, voire avec conviction, l'évidence de la consommation de la chair et du sang dans la sorcellerie.

Quoi qu'existante, la sorcellerie est une vanité face à la foi chrétienne. Car, il est écrit : « Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui n'ont pas le pouvoir de faire mourir l'âme. Craignez plutôt celui qui peut faire périr corps et âme dans l'enfer » (Mt 10.28). Dès lors que nous chrétiens avons la foi en Jésus-Christ et que le Saint-Esprit habite en nous, nous sommes plus que vainqueurs par celui qui agit puissamment en nous. C'est pourquoi, tout lecteur est exhorté à développer l'éthique du langage de la foi afin d'éviter de tomber dans l'hérésie, et donc dans le filet du diable. Que notre participation au repas eucharistique ne soit pas considérée comme notre participation à un rite magique ou de sorcellerie. Au contraire, qu'elle nous rapproche de notre Dieu, nous installe dans la communion permanente avec Dieu qui veut nous avoir dans sa compagnie.

²⁰ PALOU, *La sorcellerie*, p. 19-24.

A la lumière de ce qui précède, quel est le message de « désensorcellement » que le christianisme contemporain peut apporter à l'Africain devant cette ambiguïté ?

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRE, « kšp » in G. Johannes BOTTERWECK et al. *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol VII. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- HORNELL, Malcolm J.-A. « kšp » in Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Vol 2. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- NGAH, Joseph. *La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain* (Ngaoundéré : Tello Editions, 2002).
- PALOU, Jean. *La sorcellerie*. Série Que sais-je ? Paris : PUF, 1992.
- RUCH, C. « Eucharistie d'après les Pères », *Dictionnaire de théologie catholique*, tome V/* (sous dir.). Paris : Letouzey et Ané, 1924.
- MULUWA, Joseph Koni, « Les plantes magiques ou rituelles chez les Mbuun, Mpiin et Nsong », En ligne:
http://www.uni-koeln.de/phil-fak/afrikanistik/down/invisible/Koni%20Joseph_Les%20plantes%20magiques%20et%20rituelles%20chez%20les%20Mbuun,%20Mpiin%20.pdf
- ROUIOYA, « La sorcellerie : interdiction, manifestations et traitement ». En ligne :
http://www.membres.lycos.fr/forumbismillah/SPIP/article.php3?id_article=90. Coran 37.113-120; 20.69.

OUVRAGES CONSULTÉS

- DE SURGY, Albert, (sous dir.), *Religion et pratique de puissance*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997.
- RAY, Maurice, *L'occultisme à la lumière du Christ*, Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible.
- VERNETTE, Jean, *Occultisme, magie, envoûtements*, sv, Salvador, 1991.
- DUTEIL, Armel, *Où trouver la chance ?* CIM, Paris, sd.
- SOUROY, J. CH. *Sorciers noirs et sorcier blanc; la magie, la sorcellerie et ses drames en Afrique*, Bruxelles, Librairie encyclopédique, 1952.
- HEBGA, Meinrad, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence africaine, 1982.
- MBITI, John, *Religion et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, 1972.
- AUGE, M, *Les croyances à la sorcellerie 'la construction du monde' ; religion, représentation idéologie*, Paris, Maspero, 1974.
- DUTEIL, Armel Sarazin Simone, *La sorcellerie pourquoi ?* Paris, CIM, 1981.
- ELIADE, Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1986.
- HOLAS, B, *Les dieux d'Afrique noire*, Paris, Paul Geuthner, 1968.
- JOSET, Paul-Ernest, *Les sociétés secrètes des hommes léopards en Afrique noire*, Paris, Payot, 1955.
- KAGAME, Alexis, *La philosophie bantou comparée*, Paris, Présence africaine, 1976.
- LALLEMAND, Suzanne, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- MUBENGAYI LWAKALE, Mukundi, *La sorcellerie existe-t-elle ?* Kinshasa, Centre d'études pastorales, 1983.

Le discours africain du salut

Recension de l'ouvrage de Barnabé ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine. Tome 3 : Le discours africain du salut*, Cotonou, CART, 2002, 330 p.

Par Léo Lehmann¹

Introduction²

Le christianisme progresse aujourd'hui de manière impressionnante dans toutes sortes d'autres régions que l'Occident auquel il est souvent associé. En Afrique, en Asie, en Amérique du Sud, la foi chrétienne entre sans cesse en contact avec de nouvelles cultures, d'autres religions, des coutumes très variées. Ce contact est plein de défis mais pourrait être porteur de grandes richesses pour la compréhension que l'Église a de sa foi.

L'Afrique, notamment, riche d'une histoire et d'un patrimoine propres, pourrait nous amener à repenser ou approfondir certains traits de notre théologie. En particulier, de l'avis de certains, le caractère unifiant d'une certaine pensée africaine pose des questions à l'Évangile tel qu'il a pu être prêché dans certains contextes³. Pourtant, Barnabé Assohoto fait le constat d'une forme de stagnation dans les progrès de ce qui pourrait être une théologie africaine⁴. Celle-ci peine à avoir un réel impact sur les Églises d'Afrique.

La thèse qu'il présente dans le troisième tome de son ouvrage *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, intitulé « Le discours africain du salut », est que le problème se niche, au moins en partie, dans la

manière dont est perçu le salut en Jésus-Christ. « Le Christ en Afrique, pour quoi faire ? ». C'est cette question qu'Assohoto se propose de poser à différents théologiens africains en vue de réfléchir à la manière dont l'Afrique pourrait plus pleinement s'approprier le salut en Jésus-Christ⁵. Nous le suivons donc dans son analyse avant de proposer quelques réflexions suscitées pour nous par ce texte⁶.

Résumé de l'ouvrage

A. Les options sotériologiques fondamentales

Parmi les nombreux théologiens africains (plus d'une quinzaine) dont il examine le travail, Assohoto discerne trois options sotériologiques fondamentales.

1. L'option spirituelle

La première option, constituée par l'unique voix évangélique prise en compte, est l'approche du salut qu'Assohoto désigne comme « spirituelle ». Le théologien nigérian Byang Kato se situe dans la lignée de l'Évangile tel que l'Afrique l'a reçu des missionnaires protestants au cours des deux derniers siècles : le salut apporté par Jésus-

¹ Léo Lehmann a complété un Master de recherche à la FLTE et est pasteur au sein de l'AEEBLF en Belgique.

² Cet exposé a été présenté dans le cadre du cours sur la théologie africaine, du professeur Hannes Wiher, pour le programme de Master de Recherche de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, 2015-2016.

³ Barnabé ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine. Tome 3 : Le discours africain du salut*, Cotonou, CART, 2002, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 10-11.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Signalons dès à présent la recension de ce même ouvrage proposée par Cédric EUGÈNE, in *Missiologie Évangélique*, 1.1, 2013, p. 31-33, disponible en ligne à l'adresse : http://www.missiologie.net/missiologie/wp-content/uploads/2015/07/Missiologie-evangelique-01-01_Fe%CC%81vrier-2013.pdf (consulté le 3 mars 2016).

Christ est avant tout en lien avec la problématique du péché. La Croix apporte la réponse au péché personnel et offre un salut éternel à celui qui se tourne vers Christ. Les problématiques sociales ou politiques n'entrent pas en ligne de compte dans le salut, même si de la sanctification qui résulte du salut pourraient découler certains changements⁷. Dans cette option, la culture africaine et les religions traditionnelles en particulier sont vues avec beaucoup de méfiance⁸.

De cette position, Assohoto relève qu'elle s'éloigne tout particulièrement de ce qui fait la pensée africaine et de certaines des problématiques qui constituent la vie présente de l'Afrique. En outre, la vie du Christ est largement réduite à la Croix, laissant de côté ses œuvres quotidiennes. Finalement, Kato est à ses yeux très marqué par un apport occidental classique : l'accent porte davantage sur ce dont on est sauvé que sur ce vers quoi on se dirige⁹.

2. L'option culturelle

La seconde option sotériologique considérée pourrait être qualifiée de « culturelle ». Dans cette catégorie, Assohoto examine en particulier Oscar Bimwenyi, Alphonse Ngindu Mushete, Barthélémy Adoukonou et quelques autres contributions. Cette approche valorise tout particulièrement la culture et l'identité africaines comme lieux de révélation de Dieu. On tente avec Christ une réhabilitation du patrimoine et de l'histoire de l'Afrique qui possèdent leur valeur propre. Le Christ vient libérer de l'annihilation culturelle subie par le continent africain et révèle l'homme à lui-même. Il offre ainsi un salut qui est essentiellement présent.

On en vient par là à une très forte mise en avant du pôle humain dans le salut. L'africanité finit par primer sur Christ et celui-

ci n'a plus qu'un rôle très limité de révélateur ou de restaurateur d'un patrimoine culturel déjà suffisant¹⁰. Dieu et l'humanité se trouvent étroitement enlacés mais la venue concrète du Christ n'a en elle-même qu'une importance très limitée et la résurrection en vient pour certains à être réduite à une métaphore¹¹.

3. L'option sociale

Les représentants de l'option sociale sont principalement Eboussi Boulaga, Eloi Messi Metogo, Jean-Marc Ela, Jesse Ndwiga Kanyua Mugambi et Kä Mana. Le salut est ici aussi tout à fait terrestre et consiste dans la transformation des structures sociales et politiques. Le Christ est avant tout un modèle dans la lutte contre les structures d'oppression qui entravent le développement africain. Le salut est pour ici et maintenant, dans la mesure où l'Afrique prend pleinement en main sa destinée, se montre capable d'autodétermination. On prend ainsi bien en compte la nécessité de lutter contre le mal présent dans les structures sociales africaines.

Cependant, si quelqu'un comme Kä Mana lui laisse une certaine place, Dieu est dans la plupart des cas relégué dans les marges, voire indésirable¹². Il doit faire place à l'homme qui s'affirme et progresse par ses propres moyens. L'idée d'adhésion personnelle au Christ demeure éloignée¹³ et l'on ne tient guère compte de l'aspect personnel que le mal peut revêtir.

Dans ces trois options sotériologiques, Assohoto perçoit un certain nombre de richesses mais aussi diverses faiblesses. Celle qu'il souligne le plus nettement en conclusion de cette première partie de son travail est le manque d'écoute que ces options s'accordent mutuellement. En tenant mieux compte de l'ensemble des voix, peut-être parviendrait-on

⁷ ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, p. 31.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ *Ibid.*, p. 51-53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 62-63, 67, 70-71.

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² *Ibid.*, p. 124.

¹³ *Ibid.*, p. 168.

à faire réellement progresser la théologie africaine¹⁴.

B. Les fondements et structures du discours

Pour poursuivre l'analyse de ces différents discours africains du salut, Assohoto examine de quelle manière ceux-ci se positionnent par rapport à trois problématiques clés.

1. Le rapport à la révélation biblique

Le premier élément est le rapport à la révélation biblique, qu'Assohoto examine par le biais de l'approche du problème originel tel que décrit dans l'Ancien Testament et du statut donné au texte biblique.

Dans ce domaine, Kato est nettement le plus soucieux de préserver un statut particulier du texte biblique. Celui-ci est pour lui Parole de Dieu et il cherche à appuyer toutes ses conclusions sur cette parole, qu'il interprète littéralement. C'est ainsi qu'il estime que l'œuvre de Jésus-Christ est la réponse exclusive au problème du péché originel. Mais Kato peine à lier cette faute originelle à la réalité présente du mal structurel.

Les autres options s'aventurent davantage à donner un statut plus mythique au texte biblique (l'Ancien Testament en tout cas) et à une éventuelle faute originelle. Le problème est le mal présent et dans beaucoup de cas on déconnecte faute originelle et situation historique contemporaine. Si elle n'est pas évacuée, l'Écriture sert à interpeller la situation présente ou fournit un univers symbolique à comparer à la tradition africaine.

Ainsi, de part et d'autre, le rapport entre faute originelle et situation contemporaine mauvaise n'est pas réellement établi.

2. Le rapport à la tradition théologique

Dans le rapport à la tradition théologique Assohoto repère d'abord des ponts entre ces différentes approches du salut. Dieu est toujours vu comme un Créateur aimant qui agit et se révèle pour sa créature en situation de souffrance¹⁵.

Cependant, dans le rapport avec ce Dieu, Kato valorise la nécessité de l'adoption filiale tandis que les autres options accentuent le statut de créature. En discontinuité avec les autres également, Kato donne une priorité à l'Écriture, à la révélation par la parole, fut-elle celle d'un temps ancien. Mais l'option sociale comme l'option culturelle s'intéressent davantage à la révélation de Dieu dans le présent, dans les actes concrets. Au-delà du salut individuel qui intéresse Kato, les autres théologiens parlent d'un salut plus collectif de la société. Laissant de côté la thématique du péché personnel, on parlera plutôt du mal dont il faut débarrasser la structure.

Ainsi, l'option spirituelle se trouve régulièrement en désaccord avec les deux autres sur ce terrain, sans pour autant que ces dernières ne présentent systématiquement un front commun.

3. Le rapport au contexte africain

Finalement, le contexte africain est lui aussi diversement traité par ces théologiens.

Kato estime que les religions africaines ne contiennent pas de trace de Dieu. Elles doivent être rejetées et remplacées par la foi chrétienne. L'approche culturelle, quant à elle, intègre ces religions traditionnelles africaines (RTA) et toute la culture qui va avec dans plusieurs tentatives de synthèse avec des éléments de la foi chrétienne. On tente d'accentuer la continuité entre ces RTA, dans lesquelles Dieu est présent, et le christianisme. L'approche sociale, quant à elle, estime tout comme l'approche spirituelle que les RTA ne contiennent rien de Dieu. Elles ne sont pas à conserver dans le progrès de l'Afrique. Ce n'est néanmoins pas la conversion à Christ qui est ici en vue.

Pour ce qui est des attentes de l'Afrique, celles-ci sont en partie recalées par chacun des positions. L'option culturelle rejette une vision du développement qui risquerait de détruire l'identité culturelle tandis que l'option sociale rejette une Afrique dont les valeurs ne promeuvent pas le progrès social tel que l'envisage la modernité. Au-delà des problématiques sociales et culturelles,

¹⁴ *Ibid.*, p. 171-173.

¹⁵ *Ibid.*, p. 207.

Assohoto voit aussi une aspiration vitale concrète de l'Afrique à une libération plus relationnelle¹⁶. Ce besoin est ressenti dans la forte présence du monde des esprits et le poids dont celui-ci pèse sur la société et l'individu. Kato lui-même n'y répond cependant que trop partiellement, tandis que les autres le négligent tout à fait pour n'offrir que des figures tronquées du Christ.

Dans les différents rapports de ces trois options au monde qui les entoure, Assohoto conclut à une série de séparations et d'oppositions à plusieurs niveaux qu'il propose de résumer à « la séparation entre le spirituel et le matériel, le religieux et le social, l'âme et le corps »¹⁷. Cette séparation a été critiquée dans la tradition, mais même les approches les plus récentes peinent à s'en défaire. Pour Assohoto, c'est en cherchant à unifier ces éléments que le discours africain du salut pourra progresser.

C. Dialogue et rapprochements

La dernière partie de l'ouvrage tente quelques rapprochements entre les différentes options avancées.

Ainsi, l'auteur propose tout d'abord de mieux articuler le lien entre péché et mal. Le mal subi dont se préoccupent les visions culturelle et sociale du salut n'existe pas sans le mal commis auquel l'option spirituelle répond. La conscience de la faute devant le Créateur existe dans les religions africaines et il est important de tenir compte de ce point.

Le lien entre salut personnel et transformation des structures doit aussi être repensé. Cette dernière est une intention louable, mais elle ne se fera pas sans une relation personnelle de l'individu au Christ. Les options culturelle et sociale ne peuvent pas négliger ce point. L'option spirituelle quant à elle devrait mieux tenir compte de l'unité de l'existence humaine, corps et âme. « Notre relation au matériel exprime le spirituel »¹⁸. Le salut concerne tout l'homme et les œuvres qui en découlent font elles-mêmes partie du salut.

De la sorte, l'opposition entre salut présent et salut éternel peut elle aussi être adoucie. Contrairement à ce que certains ont prétendu, il y a bel et bien la possibilité d'un salut futur dans la pensée africaine. Mais le salut éternel chrétien est une vie offerte dès aujourd'hui, source de transformations dans la société.

En conclusion, Assohoto prend position en faveur d'une relation à Christ qui permette un renouveau de l'identité africaine face à trois crises : la crise originelle, la crise historique de la rencontre avec l'Occident et la crise contemporaine. C'est dans cette perspective que l'Évangile est à même d'apporter une véritable restauration. Non pas destruction de ce qui a précédé mais transformation radicale et en profondeur. Ainsi, le salut personnel offert en Christ est appelé à être moteur de salut pour toute la communauté, si importante pour l'Afrique et l'humanité. Identité, restauration et communauté sont les trois concepts qu'Assohoto laisse à la réflexion théologique africaine qui doit se poursuivre.

Ouvertures à la réflexion

Le travail d'Assohoto est vaste et les détails des diverses théologies abordées pourraient donner lieu à de nombreuses réflexions. Nous nous limiterons à évoquer deux problématiques qui nous paraissent plus particulièrement pertinentes pour la réflexion théologique que nous pouvons nous-mêmes mener ici en Europe.

A. Problématiques africaines et problématiques humaines

La première question qui se pose à nous est la suivante : dans les différentes réflexions théologiques abordées, comment discerner ce qui pourrait être spécifiquement africain et ce qui relève plus globalement de la rencontre entre le Christ et l'être humain. Les deux ne nous paraissent pas toujours aisés à démêler.

¹⁶ *Ibid.*, p. 250-251.

¹⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

Naturellement, les approches missiologiques qui peuvent déboucher de la rencontre avec les RTA auront des colorations africaines propres. Chacune de ces religions a ses spécificités qui peuvent entrer d'une manière particulière en dialogue avec la foi chrétienne. Néanmoins, la problématique de la contextualisation et du dialogue entre l'Évangile et la culture n'est pas spécifiquement africaine. Partout où l'Évangile se propage ces questions se posent.

Plus spécifiquement africaine nous paraît la problématique de la réhabilitation de la culture. La force des options sotériologiques qu'Assohoto décrit comme « culturelles » est saisissante. À la lecture, on ressent à quel point il peut subsister des blessures dues à la dépréciation culturelle dont l'Afrique a fait l'objet. Les tentatives d'un salut par le patrimoine culturel nous paraissent vouées à l'échec par leur trop faible prise en compte de la spécificité transculturelle de la personne et de l'œuvre de Christ. Néanmoins, elles nous semblent devoir appeler à une meilleure prise en compte de certaines réalités culturelles en Afrique. En prêchant à l'autre un Évangile trop marqué par la discontinuité avec sa culture on s'aveugle sur le rôle que nos propres cultures occidentales ont pu avoir dans la formation de notre prédication. Il faut tact et sensibilité pour prendre conscience que la culture africaine est elle aussi à même d'imprimer des changements à notre formulation de l'Évangile.

En ce sens, le caractère holistique attribué à la pensée africaine nous semble intéressant pour notre réflexion sur l'Évangile. La séparation entre une sphère religieuse et une sphère sociale est assez marquée dans l'histoire de la théologie chrétienne en Occident¹⁹. Elle pourrait assez nettement avoir marqué le christianisme que l'on a tenté d'implanter en Afrique (comme dans d'autres endroits du monde) en même temps que la

civilisation occidentale. Ce christianisme que l'on pourrait dire « spiritualisant » a autorisé une dichotomie entre le discours de l'Europe dite « chrétienne » et ses actes concrets dans la colonisation.

Il nous paraît pourtant incertain que le caractère unifié ou holistique de la pensée soit propre à l'Afrique. D'une manière générale, l'homme cherche à bâtir un discours sur son existence qui offre un minimum de cohérence et d'intégration des différents aspects de la réalité. Toute pensée cherche à expliquer ou tout du moins à embrasser l'ensemble de l'expérience, bien que des incohérences subsistent toujours. Mais là où les théologiens africains remettent en avant l'importance d'une pensée théologique qui touche à toute la vie, c'est dans la confrontation avec l'Évangile mal intégré qui leur a trop souvent été présenté. L'Europe qui a voulu se présenter dans son ensemble comme « chrétienne » a manifesté un christianisme schizophrène. Elle-même s'était peut-être habituée aux incohérences propres à son système, mais dans la confrontation avec les systèmes de pensée africains, certaines incohérences sont apparues plus manifestes. L'Europe multitudiniste a amené dans le monde un christianisme qui dans beaucoup de formes se contentait du salut des âmes et ne touchait que modérément à la réalité sociale²⁰. Si bon nombre d'Africains ont pu se saisir du salut des âmes, il leur a bien fallu revenir à leur système d'origine pour trouver des réponses aux problématiques sociales qui se présentaient à eux. L'Europe n'a pas été en mesure d'apporter un Évangile qui touche toutes les parties de la vie parce que beaucoup de ceux qui se disaient alors chrétiens ne connaissaient pas cet Évangile. Mais la confrontation d'un Évangile mal intégré à toutes sortes d'autres systèmes vient faire éclater au grand jour la difficulté. Elle remet en cause la nette séparation entre vie spirituelle ou religieuse et vie sociale par

¹⁹ *Ibid.*, p. 279, cite notamment les Réformateurs Luther et Calvin.

²⁰ Nous ne remettons pas ici en cause le fait que nos frères et sœurs messagers de l'Évangile ont pu très largement intégrer celui-ci dans l'ensemble des aspects de leur vie. Les missionnaires ont bien souvent agi sur les réalités sociales au nom de l'Évangile. Cependant, l'Europe impérialiste qui s'est arrogé le titre de « chrétienne » a proposé au monde un système dissonant dans lequel l'Évangile n'avait à certains égards que superficiellement été intégré.

laquelle certains en Europe ont pu tenter de faire tenir ensemble la réalité de leur expérience.

Et ce fait, de manière intéressante, est ressenti tant en Occident qu'en Afrique. Les options sotériologiques axées sur les réalités sociales poussent avec force pour une intégration de l'Évangile à tous les aspects de la vie. Assohoto remarque à cet égard l'attrait de certaines approches occidentales pour la théologie africaine²¹. Est-ce la réalité du monde qui souffre, en Afrique notamment, qui a contribué à éveiller certaines consciences occidentales à l'importance des réalités sociales ? Ou dans sa réflexion sur lui-même l'Occident en est-il venu à prendre conscience de l'importance pour l'Évangile de toucher à toute la vie ? Les deux aspects y ont certainement contribué. Mais le fait est que de part et d'autres des théologiens se sont intéressés à une meilleure intégration de l'Évangile aux réalités sociales. De part et d'autres également, on constate malheureusement que cette prise de conscience de l'importance des réalités sociales en a amené plus d'un à délaisser certaines réalités spirituelles et en particulier le rôle unique de la personne de Jésus-Christ pour le pardon des péchés, la restauration de l'homme et de sa communauté. Afrique comme Europe semblent ainsi toutes deux encore liées par cette difficulté à unir réalité sociale et spirituelle²². C'est ce qui nous conduit à notre deuxième point.

B. La nécessité d'un Évangile intégral

Nouvelle identité en Christ, restauration et communauté nouvelle. Ces trois thématiques proposées en conclusion par Assohoto ouvrent de nombreuses perspectives. Surtout, elles nous paraissent être un appel à développer une approche toujours plus intégrale de l'Évangile. La réception de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ conduit à un bouleversement de toute la vie. Il ne s'agit pas simplement d'ajouter

une croyance de plus ou quelques activités supplémentaires dans l'agenda. Le salut offert par le Christ qui a vécu parmi nous transforme toute notre existence. Il nous a libérés du péché et nous a mis sur la voie d'une vie nouvelle dans laquelle il veut nous conduire. Cette vie nouvelle dépasse de très loin tout ce que nous pouvons imaginer.

Ainsi, lorsque nous tentons de nous masquer notre propre péché, nous négligeons la gravité de celui-ci, tout en même temps que nous négligeons la grandeur du salut que nous pouvons trouver auprès de Christ. Lorsque nous croyons pouvoir laisser en l'état le monde qui nous entoure, nous nous montrons complaisants avec ce mal que le Christ a dénoncé et qui mène trop de nos semblables dans la misère. Nous sommes aujourd'hui prompts à dénoncer l'Évangile de la prospérité, et à juste titre, mais la foi chrétienne déconnectée des réalités sociales ne se fait-elle pas Évangile de la misère pour les plus vulnérables ? Le contact avec l'Afrique, comme le contact avec d'autres régions du monde où nos frères et sœurs sont confrontés à d'immenses défis sociaux doit nous interroger sur la manière dont nous vivons nous-mêmes en Occident. N'y aurait-il pas quelque hypocrisie à se réclamer de l'Évangile de la liberté tout en usant sans réserve d'un système à certains égards fondé sur l'exploitation d'autrui ?

Un Évangile cantonné au spirituel laisse notre mode de vie intouché. En cela il est plus confortable. Mais est-ce l'Évangile que nous trouvons dans la personne, les paroles et les actes de Jésus-Christ²³ ? À l'inverse, un Évangile qui se cantonne à l'action sociale laisse nos consciences tranquilles et nous offre l'illusion de faire notre propre justice. Mais si nos propres forces suffisaient, quel besoin aurions-nous de Christ ?

L'Évangile se vit dans toutes sortes de cultures et entre en dialogue avec celles-ci. Mais par la rencontre entre les différentes

²¹ ASSOHOTO, *Le salut en Jésus-Christ dans la théologie africaine*, p. 216.

²² Mais peut-être cette problématique est-elle commune à tous les humains.

²³ Pour ne citer qu'un exemple, dans quelle mesure l'enseignement du Christ sur l'argent a-t-il pénétré en profondeur nos communautés chrétiennes en Europe ? Le travail dans ces différents domaines doit être répété génération après génération.

cultures mises au contact de l'Évangile, Dieu nous fait la grâce immense de ne pas pouvoir nous contenter des synthèses un temps admises. L'autre questionne la cohérence de la manière dont nous vivons l'Évangile dans notre propre culture. Il nous offre un regard extérieur pour nous pousser à une meilleure intégration de notre foi dans notre réalité culturelle. Ainsi, la rencontre entre les peuples qui reçoivent l'Évangile doit être un moyen excellent pour progresser ensemble vers une application toujours plus large de cette Parole divine à l'ensemble de nos vies, autant sur le plan que nous appelons spirituel que sur celui que nous nommons matériel. Cette rencontre est une grâce de Dieu pour construire ensemble et dans le monde entier la communauté qu'il veut purifier de toute souillure et faire resplendir de sa lumière. Ainsi, dans la lignée du mouvement de Lausanne, l'Église toute entière sera en mesure d'apporter l'Évangile tout entier au monde tout entier. Comme l'affirme le *Manifeste de Manille*, l'Évangile tout entier implique la confession de « la seigneurie de Jésus-Christ sur tous les domaines de la vie, privée et publique, locale et globale »²⁴.

Conclusion

Assohoto nous offre ici un ouvrage plein de richesses. Les synthèses très intéressantes qu'il propose à la fin de son ouvrage ne sont que des ébauches, mais elles découlent d'un travail minutieux et sérieux. Le grand nombre d'auteurs examinés contribue à une certaine complexité dans l'articulation de certains concepts, mais le très grand mérite de cette entreprise est de mettre en dialogue des courants qui ne se parlent apparemment que trop peu. C'est très certainement sur le

chemin de ce dialogue que nous serons à même de progresser ensemble vers une plus juste et plus pleine compréhension de l'Évangile. Les résultats d'Assohoto prêchent en ce sens. En dialoguant avec plus d'hommes et de femmes, on ne peut qu'espérer que la foi s'intègre davantage au cœur de la vie de tous ces hommes et ces femmes.

Là où nous sommes, ce travail nous questionne ainsi aussi sur la situation de l'Europe. L'Afrique a besoin d'une théologie qui tienne davantage compte de sa réalité et la comprenne en profondeur pour la transformer par l'Évangile. Mais nul doute que ce besoin est criant en Europe également. Des distinctions erronées ou mal comprises, entre clergé et laïcs, sacré et profane, vie religieuse et vie sociale, vie privée et vie publique, n'en finissent pas de morceler l'homme et de lui faire perdre consistance. En retrouvant pleinement une identité unifiée en Christ, l'homme européen aussi sera à même d'expérimenter une restauration salutaire, à même de vivre d'une manière nouvelle dans la communauté de ses semblables, qu'ils soient ses voisins ou ses frères et sœurs au loin. C'est sur cette voie que l'Évangile nous pousse tous, hier comme aujourd'hui.

Sans jamais perdre de vue les vérités éternelles de l'Évangile, il semble donc crucial que les théologiens, où qu'ils soient, ne négligent en rien de réfléchir à ce qui, au quotidien, fait leur vie et celles de leurs frères et sœurs. C'est sur ce terrain que notre théologie doit se développer pour qu'en Afrique, en Europe et dans le reste du monde, l'Évangile de Jésus-Christ puisse rayonner dans toute sa splendeur. L'Évangile doit prendre corps dans toutes nos vies, pas seulement dans nos idées.

²⁴ Mouvement de Lausanne, *Manifeste de Manille*, 1989, disponible en ligne à l'adresse suivante : <https://www.lausanne.org/fr/mediatheque/le-manifeste-de-manille/manifeste-de-manille> (consulté le 3 mars 2016).

MISSION INTÉGRALE - L'IDÉE ET SA MISE EN OEUVRE

Par Evert VAN DE POLL¹

Les 12 et 13 février, la FMEF (Fédération des Missions Évangéliques Francophones) et l'ASAH (Association au Service de l'Action Humanitaire) ont organisé un forum sous le titre « Être, Dire et Faire : Les enjeux de la mission intégrale pour églises et œuvres chrétiennes ». Une preuve de plus que la mission intégrale est un concept fédérateur, capable de rassembler les organismes axés sur l'évangélisation et le développement des églises d'une part, et les organismes consacrés à l'aide humanitaire et l'action sociale d'autre part, autour d'une même vision. En effet, le concept de mission intégrale gagne du terrain, de sorte qu'il est en train de devenir le nouveau mot clé, pour ne pas dire le nouveau paradigme pour l'action missionnaire – en tout cas dans le monde évangélique.

Dans ce deuxième article nous allons nous concentrer sur ce concept. D'où vient le terme « mission intégrale » ? Quels en sont les enjeux et les caractéristiques ? Quel est le lien avec le Réseau Michée et sa campagne « défi Michée » ? Enfin, nous relevons quelques points par rapport à sa mise en œuvre. La question est de savoir ce que l'on entend par « intégral », et son application. Quel est le lien entre l'Église locale et les différentes composantes de l'action missionnaire ?

Arrière-plan

Aujourd'hui, il est communément admis que la mission de l'Église dans le monde ne se réduit pas à annoncer l'Évangile et à implanter des Églises. Au cours des dernières décennies, plusieurs concepts ont été proposés pour désigner une vision plus globale et un champ plus large : « mission holistique », « développement chrétien », ou encore

« évangélisation et transformation ». L'articulation de ces termes a fait couler beaucoup d'encre. Force est de constater que le débat n'a pas encore cessé aujourd'hui. La discussion se concentre souvent sur la question de la priorité, ou non, de la proclamation explicite de l'Évangile. Les évangéliques ont toujours été soucieux de placer l'appel à la conversion au Christ au centre de la mission. Dans le sillage de la fameuse Déclaration de Lausanne de 1974, les « leaders d'opinion » dans le monde évangélique ont été nombreux à dire que l'Évangile doit être proclamé *et* démontré par des œuvres répondant à des besoins concrets des personnes qui souffrent, des pauvres et des populations marginalisées. De ce point de vue, l'appel à se tourner vers Dieu doit se doubler d'un appel à la justice sociale.

Malgré ce discours « holistique » en salles de conférence et en séminaires théologiques, un changement profond sur le terrain se faisait encore attendre, en ce qui concerne l'intégration de la « parole » et de l'« action ». La mission-évangélisation et les projets d'entraide avaient tendance même à se spécialiser, chacun dans son domaine, chacun avec ses objectifs spécifiques.

C'est dans ce contexte que des leaders missionnaires d'Amérique latine n'avaient de cesse de poser la question : qu'en est-il de la relation entre évangélisation et action sociale dans la pratique ? Comment intégrer les deux ? Dans les années 1980, les théologiens rassemblés dans l'Association théologique latino-américaine (FTL, son sigle espagnol) ont introduit un nouveau terme, *misión integrante* en espagnol, afin de se démarquer des conceptions de la mission chrétienne basées sur une dichotomie entre

¹ Evert Van de Poll est professeur titulaire en sciences religieuses et en missiologie à la *Evangelical Theological Faculty* (ETF) à Louvain (Belgique), professeur invité dans plusieurs faculté de théologie en Europe, directeur des Commissions théologiques des Alliances évangéliques mondiale (WEA) et européenne (EEA) et pasteur de la Fédération des églises évangéliques baptistes en France (FEEBF). Cet Article a été publié dans les *Cahiers de l'École Pastorale*, n° 100.2, 2016.

évangélisation et responsabilité sociale – une dichotomie considérée comme d’origine occidentale.

Le mot espagnol *integrante* désigne l’intégralité (comme dans le pain entier de repas ou de blé entier). C’est bien ça l’enjeu. Aller plus loin qu’une mise en parallèle tout simplement des œuvres d’annonce et des œuvres humanitaires, mais chercher à les faire fonctionner main dans la main. Mettre en avant la dimension évangélisatrice de l’action sociale, et la dimension sociale et culturelle de l’annonce. Les conséquences sociales de l’Évangile sont à intégrer dans la pratique de la mission – et de l’Église locale. La transformation personnelle doit s’accompagner d’une transformation des structures dans la société. Le spirituel et le matériel vont ensemble.

La FTL a organisé plusieurs congrès sur l’évangélisation connus sous le sigle CLADE (*Consejo Latinoamericano de Evangelización*), qui furent d’une grande importance pour le développement de la théologie de la mission intégrale. Ce concept fut introduit lors du second congrès CLADE, à Lima en 1979, et élaboré lors de congrès suivants : CLADE III à Quito, 1992, et CLADE IV à Quito, 2000.

Le concept de mission intégrale a depuis gagné en popularité dans les groupes évangéliques dans tous les autres continents du monde.

L’enjeu pratique

Pourquoi un nouveau terme quand il revient en fait au même que le terme « mission holistique » ? Pieter Boersema, spécialiste en matière de l’entraide chrétienne dans les pays en voie de développement, cerne bien les mobiles pratiques :

Les missiologues de la mission intégrale ont décidé d’introduire un nouveau terme afin de créer une alternative acceptable à d’autres termes qui ont fait l’objet d’interminables discussions sur le fond,

tout en négligeant leur mise en œuvre sur le terrain².

Autrement dit, l’objectif est de passer de la réflexion à l’action. Une autre raison pour laquelle on a choisi le nouveau terme « intégral » était la volonté de dépasser la séparation entre la propagation de l’Évangile et les projets dans le cadre du diaconat mondial et de l’aide au développement.

Vinoth Ramachandra, théologien indien et secrétaire régional de l’IFES (mouvement international d’étudiants évangéliques), est l’un de ceux qui mettent en cause la pratique qui distingue les projets type « évangélisation » et ceux d’ordre « sociopolitique ».

Les deux types ne vont pas toujours main dans la main, ce qui met en danger l’intégrité de l’Église. Pour être fiable, l’Église doit veiller à ce qu’il n’y ait pas d’incohérence entre ce qu’elle enseigne et ce qu’elle pratique. Pas de différence entre pratique privée et publique. Les Églises passent beaucoup trop de temps à débattre les rapports entre évangélisation et action sociale, tandis que la Bible ne fait jamais une telle distinction³.

Pieter Boersema observe que cette distinction, bien que mise en cause par le discours « holistique », perdure encore sur le terrain. Notamment chez les organismes occidentaux, qui ont coutume de monter deux types de projets, selon qu’ils relèvent de l’annonce ou de l’humanitaire. Et d’enfoncer le clou : « La mission intégrale est en grande partie une réaction contre le fait qu’une pratique véritablement holistique tarde à se mettre en place »⁴.

Une réaction a toujours tendance à prendre le contre-pied de ce que l’on veut corriger. Il en est de même des protagonistes de la mission intégrale. Ils se préoccupent des questions sociales et économiques, préoccupations trop souvent négligées, selon eux, par la mission traditionnelle.

Une autre « correction » est de relier le mal individuel au mal structurel. Par exemple,

² Pieter BOERSEMA, « De Micha Campagne en Integral Mission als vernieuwend zendingconcept ? » *Soteria*, vol. 24.4, 2007, p. 15. Notre traduction du néerlandais.

³ Vinoth RAMACHANDRA, « What is Integral Mission? », en Ligne : http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/library/whatisintegralmission_imi-the-001.pdf (consulté le 7 avril 2016).

⁴ *Idem*, p. 16.

la pauvreté des uns n'est pas un problème en soi, mais liée à la richesse des autres, plus particulièrement au manque de partage des richesses. Aider les uns à surmonter la pauvreté implique donc une critique envers les autres qui maintiennent des structures d'inégalité. L'enjeu est d'élargir le champ d'application de l'Évangile : le salut personnel, le changement de la vie individuelle et des changements dans la société.

La théorie

Passons de la pratique à la théorie. Sur le fond, la mission intégrale est une articulation de l'approche holistique qui consiste à dire que « la mission » englobe toutes les tâches pour lesquelles l'Église est envoyée dans le monde. Ceci étant dit, il y a des aspects spécifiques qu'il convient de mettre en avant.

Définition

La définition de la mission intégrale la plus souvent retenue dans la littérature se trouve dans la Déclaration du Réseau Michée sur la Mission Intégrale, adoptée lors d'une consultation de ce réseau à Oxford en Septembre 2001 :

La mission intégrale, ou la transformation holistique, est la proclamation et la mise en pratique de l'Évangile. Il ne s'agit pas simplement de faire à la fois de l'évangélisation et de l'action sociale. Au contraire, dans la mission intégrale, notre proclamation a des conséquences sociales, puisque nous appelons à l'amour et à la repentance dans tous les domaines de la vie. Et par ailleurs, notre implication sociale a des conséquences pour l'évangélisation, puisque nous témoignons de la grâce transformatrice de Jésus-Christ.

Si nous ignorons le monde, nous trahissons la Parole de Dieu qui nous envoie dans le monde. Si nous ignorons la Parole de Dieu, nous n'avons rien à apporter au monde. La justice et la justification par la foi, l'adoration et l'action politique, le spirituel

et le matériel, le changement personnel et le changement structurel, tout cela va de pair⁵.

Jésus, Sauveur et modèle

Selon les initiateurs de la mission intégrale, ce concept n'a en réalité rien de nouveau sous le soleil, en disant qu'il est parfaitement en continuité avec Jésus lui-même qui a démontré le lien intrinsèque entre « être, dire et faire ». Dans l'un de ces livres, Samuel Escobar décrit Jésus comme « le meilleur missionnaire de Dieu », ou bien « le missionnaire par excellence », et donc le modèle à suivre⁶. Ceci est un point récurrent dans le discours de la mission intégrale : la personne et le ministère de Jésus-Christ ne sont pas seulement le contenu de l'Évangile, mais aussi l'exemple pour la manière dont nous en rendons témoignage. On parle alors du modèle christologique de la mission. Escobar exprime bien ce point de vue :

Si le Christ est au centre de l'Évangile et de l'activité missionnaire, sa façon d'être le missionnaire de Dieu devient aussi un modèle pour notre vie et notre mission.

Par conséquent, le discipulat fait partie intégrante de la mission. Alors, nous allons lire les Évangiles avec un intérêt nouveau. En écoutant et en observant le Seigneur, nous trouverons une sorte de « feuille de route » pour nous qui sommes ses témoins. Comme le dit encore la *Déclaration* du Réseau Michée :

Être, faire et dire, comme vivait Jésus, voilà le cœur de notre tâche intégrale. Dans sa vie de service et de sacrifice, Jésus-Christ est le modèle pour tout disciple chrétien. Dans sa vie et par sa mort, Jésus nous a donné un modèle d'identification avec les pauvres, pour inclure les exclus. À la croix, Dieu montre combien il prend la justice au sérieux : il y réconcilie avec lui-même aussi bien les riches que les pauvres en remplissant les exigences de sa propre justice. Nous servons les pauvres par la puissance du Christ ressuscité, avec l'aide de l'Esprit dans notre marche. Nous trouvons notre espérance en sachant que

⁵ « The Micah Declaration on Integral Mission », in Tim CHESTER (sous dir.), *Justice, Mercy and Humility. Integral Mission and the Poor*. Carlisle, Paternoster, 2002, p. 19. Traduction française : Bernard HUCK, « Mission et service », in Hannes WIHER (sous dir.), *Bible et Mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, vol. 2. Charols, Excelsis, 2011, p. 206.

⁶ Samuel ESCOBAR, *La Mission à l'heure de la mondialisation du christianisme*, trad. J-P Dunand, Marne-la-Vallée, Farel, 2005, le titre de l'article 6.

tout sera assujéti au Christ, et que le mal sera enfin vaincu. Nous confessons que, trop souvent, nous n'avons pas vécu une vie digne de cet évangile.

La grâce de Dieu est le battement du cœur de la mission intégrale. Nous qui recevons un amour immérité, nous devons montrer bonté, générosité et ouverture aux autres. La grâce transforme la notion de justice : celle-ci n'est plus réduite au simple respect d'un contrat, mais elle exige que nous aidions les plus défavorisés⁷.

L'intérêt de ce texte, commente Bernard Huck, est qu'il s'efforce de « faire aller de pair » action sociale et évangélisation « en fondant cette démarche christologiquement »⁸.

L'idée sous-jacente - la mission de Dieu

Un autre élément est à souligner. L'idée sous-jacente de la mission intégrale est le concept de la *missio Dei*, la mission de Dieu, c'est à dire le plan de salut que Dieu veut réaliser. Sa mission englobe tous les domaines de la condition humaine. Nous l'avons expliqué dans l'article précédent. L'Église est appelée à servir ce dessein de Dieu, à y participer disent certains. Pour la mission intégrale c'est un point important. Le missiologue sud-africain Steve Gruchy a résumé le lien entre la mission de Dieu et la mission intégrale en sept thèses :

1. Le travail de Dieu dans ce monde – la *missio Dei* – est l'œuvre de shalom.

Cela signifie la paix dans la justice, ce qui se déroule dans quatre domaines : la paix entre l'homme et Dieu, la paix entre les humains, la paix entre l'homme et la nature, et la paix de l'homme avec lui-même.

2. Jésus incarne cette œuvre de Dieu, et il le manifeste en apportant le salut aux pauvres, aux malades, aux aveugles, aux prisonniers, et aux marginalisés. Il nous donne sa paix.

3. Cette paix est cachée dans l'histoire, mais elle brille déjà un peu dans la proclamation du Royaume de Dieu – au milieu du péché et de la souffrance. A la fin de notre ère, Jésus-Christ établira le Royaume de Dieu dans sa plénitude.

4. L'Église doit participer à la *missio Dei*. En ce faisant, elle doit être ouverte à tous. Elle ne peut exclure personne de sa mission en paroles et en actes, car elle est basée sur la grâce de Dieu.

5. La *missio Dei* ne fait aucune distinction entre la spiritualité et la réalité physique. Dans cette mission, la prière, la prédication et l'évangélisation vont ensemble avec des actions dans tous les domaines : écologique, social, éducatif, économique et politique.

6. L'Église doit se rendre compte qu'elle vit dans le temps entre la résurrection du Christ et son futur avènement. Par conséquent, elle doit résister à une double tentation : d'une part mettre l'accent exclusivement sur l'avenir du Royaume et la vie éternelle, et d'autre part se concentrer uniquement sur la justice dans ce monde.

7. Le cœur de la mission intégrale est la communauté des fidèles. Il y a une relation dynamique entre les aspects collectif et personnel. Par la prédication de la Parole de Dieu et par les sacrements, le croyant participe à la vie de la communauté, et ainsi à son témoignage dans le monde⁹.

Au-delà de certaines dichotomies

Un intérêt particulier de la mission intégrale est de dépasser la dichotomie entre évangélisation et responsabilité sociale. Nous l'avons dit. D'autres dichotomies liées à l'idée traditionnelle de la mission sont également en ligne de mire. Vinoth Ramachandra souligne que « cette idée, malgré ses faiblesses, a inspiré des milliers de missionnaires transculturels qui ont écrit quelques-unes des plus belles pages de l'histoire de l'Église ». Mais elle porteuse de « dichotomies néfastes » : entre ici et champ missionnaire, entre Église

⁷ « The Micah Declaration on Integral Mission ». Traduction française : HUCK, « Mission et service », p. 206.

⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁹ Steve DE GRUCHY, « Introducing the Millennium Declaration », *Journal of Theology for Southern Africa*, Juillet 2001, p. 57-76.

d'envoi et Église d'accueil, entre missionnaires et chrétiens ordinaires, entre vie de l'Église locale et mission au loin¹⁰.

Quelques mots sur la manière dont la mission intégrale veut dépasser ces séparations.

Le « champ de mission » est ici et partout

La route de la mission ne va pas dans un sens seulement, d'un pays chrétien vers un pays non chrétien, mais dans les deux sens. Selon René Padilla :

L'enjeu principal de la mission intégrale est de traverser la frontière entre la foi et l'absence de foi, partout dans le monde. Pour ce faire, nous devons franchir des barrières, non seulement géographiques, mais aussi culturelles, ethniques, sociales, économiques et politiques, de sorte que tous les peuples et toutes les communautés humaines puissent connaître la vie abondante que Christ leur offre¹¹.

Un exemple parlant est celui des mouvements missionnaires depuis les pays du Sud, qui envoient un nombre grandissant de missionnaires interculturels, même vers les pays du Nord.

Églises d'envoi et d'accueil

Selon l'idée traditionnelle de la mission, certaines Églises envoient, tandis que d'autres sont issues de la mission et continuent d'accueillir des envoyés. La mission intégrale insiste, par contre, sur le fait que toutes les Églises envoient et toutes les Églises accueillent – au moins en principe. Autrement dit, toutes les Églises ont de quoi enseigner aux autres, et de quoi apprendre des autres.

Mission pour tous

D'habitude on considère que la mission est une activité parmi d'autres. D'où la dichotomie entre ceux qui font la mission (missionnaires, évangélistes, etc.) et les autres chrétiens. La seule implication de ces derniers

est de prier et de donner. La mission intégrale insiste sur un point : la mission concerne tous les croyants. Suivre Jésus-Christ au quotidien dans tous les domaines de la vie, cela fait partie intégrante de la mission. René Padilla dresse un lien entre le sacerdoce universel, un concept protestant cher aux évangéliques, et l'implication de tous dans la mission de Dieu :

Chaque chrétien a vocation de suivre Jésus-Christ et de s'engager dans la mission de Dieu dans le monde. Les bénéfices du salut sont indissociables d'un style de vie missionnaire, ce qui implique la mise en œuvre du sacerdoce universel des croyants dans tous les domaines de la vie... La vie chrétienne dans toutes ses dimensions, tant individuelles que communautaires, est le témoignage primaire et principal de la seigneurie universelle de Jésus-Christ, et de la puissance transformatrice du Saint-Esprit. La mission est beaucoup plus que des paroles, elle implique la qualité de notre vie, qui répond au dessein initial de Dieu par rapport à la relation de l'homme avec son Créateur, avec son prochain et avec toute la création¹².

La mission intégrale met en avant que chaque être humain, où qu'il se trouve dans le monde, au loin comme au près, représente une opportunité pour lui rendre un service missionnaire. Pas besoin d'aller ailleurs pour commencer.

L'Église locale pleinement impliquée

Une dernière dichotomie à dépasser est celle qui sépare les organismes qui font la mission et les Églises locales. L'Église locale a vocation de démontrer à son entourage la réalité du Royaume de Dieu, pas seulement par ce qu'elle dit mais aussi par ce qu'elle est, par ce qu'elle vit, et par ce qu'elle fait en réponse à toutes sortes de besoins humains.

La mission intégrale est fondée sur une vision large de la mission, qui comprend non seulement la communication de l'Évangile et l'action sociale mais aussi le témoignage de la

¹⁰ Cité par Sylvain DUPERTUIS, « La mission intégrale et la communauté. Résumé de la 5e consultation internationale du Réseau Michée, du 10 au 14 septembre 2012, à Thoun (Suisse) », en ligne : http://wp.silvain-dupertuis.org/download/MissionInt%C3%A9grale_Doc-strat%C3%A9gique.pdf (consulté le 9 février 2016).

¹¹ René PADILLA, « What is Integral Mission? », en ligne : <http://tilz.tearfund.org/~media/Files/TILZ/Churches/What%20is%20Integral%20Mission.pdf> (consulté 7 avril 2016).

¹² *Ibid.*

vie de l'Église et de la vie de chaque croyant au quotidien. Cela veut dire que l'Église locale a un rôle à jouer. Cela ne va pas de soi, dit encore René Padilla. Pour jouer ce rôle clé dans la mise en œuvre d'une mission intégrale, elle doit remplir certaines conditions :

1. Un engagement de tous ses membres envers Jésus-Christ comme Seigneur de tous les domaines de la vie.
2. Encourager les fidèles à être disciples par un style de vie missionnaire, c'est-à-dire un style de vie qui reflète l'amour et la justice du Royaume de Dieu, basé sur l'exemple de Jésus dans son amour inconditionnel pour tous, son service dans l'humilité, sa solidarité avec les pauvres, son opposition à toute forme d'hypocrisie.
3. Une vision de l'Église comme une communauté qui confesse Jésus Christ comme Seigneur et qui se veut un signe visible d'une humanité nouvelle.
4. La pratique de dons et de ministères comme instruments que l'Esprit Saint utilise pour préparer l'Église et ses membres à être des collaborateurs de l'action de Dieu dans le monde¹³.

Réseau Michée et Défi Michée

Nous avons déjà fait mention du réseau Michée. Et pour cause, car ce réseau est fondé sur l'idée de la mission intégrale, dans l'objectif de la mettre en œuvre, notamment dans la lutte contre la pauvreté.

Créé en 1999, le réseau Michée est une communauté mondiale d'organisations humanitaires (ONG chrétiennes, d'organisations missionnaires, de centres universitaires et de formation, d'assemblées locales, de réseaux théologiques, d'alliances évangéliques, de secrétariats de dénomination et d'individus. Son objectif est de travailler ensemble pour la mission intégrale. Ce réseau tire son nom du prophète Michée, et s'inspire de son affirmation : « Ce que le Seigneur attend de toi ? Que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde, et que tu marches humblement avec ton Dieu » (6.8).

Déclaration et objectifs

Le réseau Michée a publié la *Déclaration sur la mission intégrale*, que nous avons citée plus haut. Hasard de l'histoire, la date de sa présentation était le 27 septembre 2001, tout juste quelques semaines après l'attentat terroriste sur les *Twin Towers* à New York et le *Pentagon* à Washington. Lors de la présentation, les 7000 morts du 11 septembre furent commémorés, tout en ajoutant que chaque jour un plus grand nombre encore meurent à cause de l'injustice des uns et de l'apathie des autres. On peut noter en particulier l'influence puissante de l'économie du marché « libre », à laquelle sont sacrifiés des milliers de pauvres. La globalisation n'est pas mauvaise en soi, pourvu qu'elle crée des communautés ouvertes, mais en réalité, elle conduit à l'exclusion massive des pauvres.

Dans ce contexte, le Réseau Michée s'est donné trois objectifs :

1. *Mission intégrale* : Promouvoir, motiver et équiper les chrétiens pour qu'ils prennent à cœur et pratiquent la mission intégrale.
2. *Étendre la capacité* : Equiper nos membres dans leurs efforts pour apporter, dans notre monde, une réponse holistique et façonnée par la Bible par un engagement actif dans le secours d'urgence, la réhabilitation, le développement, la sauvegarde de l'environnement, la prise de parole et de position en faveur de la justice.
3. *Mettre en réseau* : Se servir, se soutenir et partager mutuellement, en renforçant notre interdépendance et en accroissant notre influence et notre responsabilité les uns vis-à-vis des autres¹⁴.

Objectifs de l'ONU et Défi Michée

En 2004, lors de la conférence de l'ONU sur la lutte contre la pauvreté, le Réseau Michée et l'Alliance Mondiale Évangélique ont lancé le Défi Michée (*Micah Call*). Il s'agit d'une campagne de longue durée, dans laquelle les Églises et les

¹³ Cité par DUPERTUIS, « La mission intégrale et la communauté », en ligne : http://wp.silvain-dupertuis.org/download/MissionInt%C3%A9grale_Doc-strat%C3%A9gique.pdf (consulté le 9 février 2016).

¹⁴ Cf. <http://micahnetwork.org/fr/qui-sommes-nous> (consulté le 16 avril 2016).

organismes chrétiens sont appelés à s'engager pour contribuer à la réalisation des *Objectifs du Millennium*, formulés par l'ONU en 2000, pour la période 2000-2015. Ces objectifs étaient de réduire de moitié la pauvreté extrême, des maladies telles le paludisme, le retard de scolarisation, etc. Les textes du Défi Michée mettent en avant que l'Église a une responsabilité sociale de montrer une alternative à l'injustice dans l'économie mondiale. L'intendance de la terre, les lois sabbatiques, le jubilé et d'autres principes bibliques sont source d'inspiration pour mettre un frein à la culture de consommation et l'exploitation de tant de personnes dans « le système mondialisé »¹⁵.

En 2015, l'ONU a adopté une liste plus large de nouveaux objectifs, pour la période 2015-2030. Le réseau Michée continue à mobiliser les chrétiens pour contribuer à leur réalisation.

Interrogation

L'appel du défi Michée a eu un écho considérable dans les milieux évangéliques, partout dans le monde. Néanmoins, le lien direct entre la campagne et les objectifs pour le millenium de l'ONU a suscité des interrogations. Les critiques se résument ainsi : ces objectifs sont quantitatifs, et la réussite est mesurée en chiffres, mais comment mesurer le sens de la vie, la qualité de vie ? Que les Églises collaborent avec des instances politiques et séculières est une bonne chose, et que les ONG chrétiennes reçoivent des fonds de la part des gouvernements est tout à fait admissible, selon les critiques, mais nous avons aussi un rôle prophétique qui consiste à mettre en avant les valeurs bibliques. D'un point de vue biblique, le problème de la pauvreté n'est pas seulement lié à la richesse des autres et au manque de partage de biens. La racine la plus profonde est le péché qui corrompt toutes les relations humaines. Ce message n'est pas audible dans les objectifs de l'ONU, c'est donc l'Église qui doit le faire entendre.

Bien évidemment, cette critique concerne seulement le Défi Michée, elle ne

met pas en cause la mission intégrale en tant que telle.

Application et questions

La mission intégrale, c'est l'idée d'une mission qui se situe en tous lieux, dans toutes nos activités, et dans la mise en pratique de tout ce que Jésus nous a enseigné. Voilà pour l'idée maîtresse. Qu'en est-il de son application dans la pratique missionnaire ? Nous relevons quelques aspects marquants et des questions qu'ils suscitent.

L'accent sur le social

La mission intégrale met en lumière le lien entre le respect de Dieu et le respect de la justice sociale dans le monde mondialisé d'aujourd'hui. L'annonce de l'Évangile n'a rien perdu de sa pertinence, mais ne nous dispense en rien de notre responsabilité face aux injustices criantes du monde, aux ravages humains et environnementaux d'un développement basé sur le profit, aux conflits qui continuent de déchirer notre monde. Notre mission de chrétiens et d'Églises est d'être pleinement engagés dans les affaires du monde, dans l'humilité et dans l'espérance que nous donne l'Évangile.

Cette vision favorise pleinement l'action sociale, à l'échelle locale mais aussi à l'échelle mondiale. Dans une certaine mesure cela risque de déséquilibrer l'action chrétienne. Faire du bien « social » est bien vu dans la société, donc on est tenté de se lancer dans de tels projets, d'autant plus que cela permet de se faire une meilleure réputation qui tranche avec l'image dont on a trop souffert, celle d'une assemblée isolée de la société et qui ne s'occupe que du spirituel. En même temps, il faut veiller à ne pas déséquilibrer l'action chrétienne dans le sens inverse ! La mission intégrale comprend aussi des tâches moins « populaires » : témoigner de l'Évangile, aider les personnes à se détourner du péché et de suivre le Christ, développer l'Église.

Ancien et nouveau schéma « de l'Ouest vers le reste »

Force est de constater que l'idée de la mission intégrale est accueillie le plus favorablement dans les ONG chrétiennes qui

¹⁵ Cité par BOERSEMA, « De Micha Campagne en Integral ». Nous avons résumé sa description du défi Michée.

travaillent dans les pays en voie de développement, dits « pauvres », et dans les organismes missionnaires ayant développé, eux aussi, des projets d'entraide, de scolarisation, de santé communautaire, etc. Ce genre de projets connaît un véritable essor. « La mission » continue de travailler dans les pays où elle a commencé jadis, mais plus tout à fait de la même manière.

Le vieux schéma de la mission comme un mouvement de l'Ouest christianisé vers le reste du monde non christianisé a fait long feu, nous l'avons dit. Mais il a la vie dure dans l'imaginaire de bon nombre de chrétiens en Occident.

Aujourd'hui, un autre schéma du même genre s'installe : l'action humanitaire et sociale comme un mouvement de l'Ouest riche vers le reste du monde pauvre.

J'ai l'impression que le second se substitue facilement au premier, dans la mesure où il remplit le « vide » laissé par le constat que la mission ne se fait plus comme auparavant. Il y a une sorte de glissement. Autrefois les chrétiens de l'Occident christianisé se sentaient interpellés par le fait que de nombreux peuples n'avaient pas encore entendu la bonne nouvelle. Aujourd'hui les chrétiens de l'Occident riche se sentent interpellés par le fait que de nombreux peuples sont dépourvus des choses dont nous jouissons : prospérité économique, démocratie, liberté, niveau de vie, santé publique, soins médicaux, technologie, développement économique, etc.

Autrefois, l'appel missionnaire était de faire connaître le message de salut. Aujourd'hui, on part en mission pour partager nos richesses et notre savoir-faire.

Une obligation mondiale ?

Ce sentiment d'obligation morale est renforcé par le fait que les nouvelles de ce qui se passe à l'autre bout de la planète nous parviennent plus vite que le feu qui court. Devant nos écrans et sur nos smartphones, nous sommes témoins en temps réel des séquences du tsunami en Asie, des flux de migrants aux portes de l'Europe, des familles qui meurent de faim dans le Sahel, etc. À

l'instant même si l'on suit les chaînes d'info qui tournent en boucle.

En regardant les images, on peut se sentir coupable de vivre confortablement et tranquillement dans un pays prospère. Un bon chrétien soucieux d'obéir à la Parole, sera vite interpellé par ce qu'il voit, comme le Samaritain par la victime au bord de la route. Sauf que les pauvres gens que nous voulons aider ne se trouvent pas à côté.

Qu'à cela ne tienne ! Dans un monde mondialisé les distances se réduisent. On peut facilement voyager et transporter des biens. On sera vite sur place, avec une aide sans doute efficace.

L'Occident riche et l'aide au développement

Ce schéma « de l'Ouest vers le reste du monde » est clairement présent dans la politique des pays riches, en tout cas en Occident. Les riches doivent aider les pauvres, bien que l'on puisse discuter de l'ampleur et de méthode d'aider. C'est une obligation morale – un héritage d'ailleurs du christianisme. Elle fait partie des valeurs occidentales que nous défendons chez nous. Donc il faut les appliquer ailleurs.

Et si les gouvernements ne réagissent pas, l'opinion publique et la pression de la société civile sont vite là pour les rappeler à l'ordre. Gare aux gouvernements qui restent insensibles aux cris des victimes d'une catastrophe naturelle. Qui réduisent trop le budget alloué à l'aide au développement. Et les ONG peuvent toujours jouer la carte des Occidentaux riches qui « devraient » aider, pour obtenir des fonds de la part de leur gouvernement.

Dans ce contexte d'obligation généralisée les chrétiens en Occident ne veulent pas demeurer en reste dans le combat contre la pauvreté. D'autant plus que les ONG chrétiennes peuvent prétendre, elles aussi, à des fonds considérables fournis par des états pour financer leurs projets.

Par ailleurs, ces fonds gouvernementaux augmentent l'inégalité en termes de moyens entre les ONG et les missions occidentales d'une part et leurs partenaires dans des pays « pauvres » d'autre part. Nous ne pouvons pas

développer ce point mais il est important de le noter.

Le périmètre du mandat social

Revenons sur la mission intégrale et l'essor des œuvres sociales. La présupposition semble être que nous devons venir en aide n'importe où se trouvent les pauvres et les personnes en détresse. Est-ce vrai ?

Nous avons le mandat social de pratiquer l'amour du prochain à l'instar du Samaritain dans la parabole du Seigneur. La question n'est pas là. La question est de savoir jusqu'où s'étend le périmètre de cette mission. Autour de nous, bien évidemment. Et dans notre pays, là où nous sommes une famille d'Églises ? Et si ce pays est grand comme la Chine ou le Brésil, les chrétiens ont-ils le devoir de Samaritain dans tout ce territoire ? Sans parler de tous les pays étrangers. Le monde devenu un village, nous prenons connaissance de la misère jusqu'aux extrémités de la terre, mais est-ce que nous sommes dans l'obligation de traduire toutes ces informations en actes de miséricorde ?

La question se pose si l'on peut faire du mandat social un mandat universel, au même titre que le mandat d'évangéliser. Avons-nous le devoir d'aller dans le monde entier pour apporter le développement à tous les peuples et à soulager la souffrance de toutes les nations, de la même manière que l'Église est appelée à aller dans le monde entier pour faire des disciples de toutes les nations ?

Cette question est rarement posée. Pourtant, en lisant les déclarations des congrès missionnaires et les publications des missiologues, on a la forte impression que la responsabilité sociale s'étend au monde entier. En tout cas, elle n'est pas délimitée.

Dans un ouvrage récent sur la mission de l'Église, Kevin DeYoung et Greg Guilbert abordent justement cette question, ne serait-ce qu'indirectement. Ils observent que l'insistance sur la responsabilité sociale des chrétiens, et la théologie de la mission holistique ou intégrale ont pour conséquence un zèle « missionnaire » d'agir.

Nous nous inquiétons du fait que notre nouveau zèle missionnel ait pour effet d'accabler les chrétiens de « devoirs » là où nous devrions plutôt leur présenter d'encourageants « pouvoirs » : vous *devriez* agir contre le trafic d'êtres humains ; vous *devriez* agir pour contrer la propagation du sida ; vous *devriez* agir en faveur d'un bon système d'éducation publique. Parler de « devoir » implique que, si nous, en tant qu'Église, n'affrontons pas ces problèmes, nous sommes désobéissants. Nous pensons qu'il vaudrait mieux inviter individuellement chaque chrétien à essayer de résoudre ces problèmes en tenant compte de ses dons et de son appel, plutôt que de culpabiliser l'Église parce qu'elle ne s'en soucie pas¹⁶.

Ces propos méritent d'être entendus. Les auteurs rejoignent le principe énoncé par l'apôtre Paul en Galates 6.10 : « nous devons faire du bien pour tous, en particulier pour nos frères et sœurs dans la foi, pendant que nous avons l'occasion ». Ces deux clauses sont à souligner.

Notre attention porte d'abord sur nos frères et sœurs, sur les Églises dans les pays en pauvreté ou en guerre, ou dans les régions touchées par une calamité. Ce sont elles les premières bénéficiaires de notre aide. Et si nous voulons venir en aide à toute la population sinistrée, il est judicieux d'aider en premier lieu les Églises sur place à aider à leur tour la population dont elles font partie. Cela va renforcer leur témoignage. Si elles reçoivent des fonds pour distribuer, ou des experts étrangers pour soigner les victimes, elles sont les mieux placées pour « contextualiser » l'aide apportée, puisqu'elles parlent la langue locale, connaissent les coutumes locales, ont des relations durables avec leur entourage, savent qui les gouvernent. De plus, elles restent sur place, quand le cirque médiatique est parti pour des reportages sur d'autres zones de désastre, et que le public en Occident se désintéresse de leur pays.

Le modèle biblique, me semble-t-il, est que la communauté de croyants fait du bien dans son entourage. Elle est lumière et sel dans la société et dans le pays où elle vit. Dans

¹⁶ Kevin DEYOUNG et Greg GUILBERT, *Quelle est la mission de l'Église ?* Marpent, BLF Éditions, 2015, p. 21.

d'autres pays, ce sont les Églises sur place qui apportent de l'aide humanitaire à leurs prochains nécessiteux.

S'il n'y a pas de présence chrétienne, la priorité, me semble-t-il est de communiquer l'Évangile, en paroles et en actes de charité bien évidemment, de sorte qu'une Église soit implantée et qu'elle entreprenne à son tour une mission intégrale dans son pays.

Vinoth Ramachandra souligne que c'est une approche tout autre que les politiques d'aide orientées par « ce qui se vend » en occident (souvent des actions à court terme... et les parrainages d'enfants) au détriment de l'action de développement à long terme et de la formation des chrétiens locaux¹⁷.

Deuxième clause : pendant que nous avons l'occasion. Aucune Église ne peut tout faire dans le domaine social. (Ni dans le domaine de l'évangélisation d'ailleurs, mais ça, on le sait bien.) Certains ont plus de possibilités que d'autres – là nous sommes interpellés, en tant que chrétiens relativement riches en Occident. Selon le principe de l'égalité dans le corps du Christ (2 Corinthiens 8) : l'abondance matérielle des uns doit suppléer à ce qui manque aux autres. Selon les circonstances, ajoute l'apôtre, car les circonstances peuvent changer. Demain ce sont les autres qui peuvent être amenés à pourvoir à nos besoins. Aujourd'hui, nous avons énormément d'occasions de partager les richesses matérielles et spirituelles, en tant qu'Églises dans un pays, et en tant qu'Églises dans différentes régions du monde. Cela permet de réaliser une « assistance mutuelle », pour reprendre un concept cher à la missiologie œcuménique. L'objectif est de s'écouter les uns les autres pour connaître les besoins réels. Et de nous aider, les uns les autres, à mieux participer à la mission intégrale, au près comme au loin.

Mission intégrale et Églises persécutées

Jusqu'à maintenant, nous avons pris en considération les contextes des pays riches et des pays moins riches ou pauvres, mais au niveau mondial un troisième contexte se

présente : celui des pays ou des régions où l'Église est discriminée, voire persécutée. Lors du Forum mentionné au début de cet article, nous avons entendu des témoignages fascinants d'Églises dans un tel contexte qui se sont appropriés le concept de la mission intégrale. Par conséquent, elles ont mis en place de petits projets au profit de la population autour d'elles : cours d'alphabétisation, faire installer un puits (avec l'aide d'une ONG chrétienne de l'étranger) et permettre à toute la population de venir puiser de l'eau. Cela a changé les rapports avec leur entourage. Au lieu de se méfier des chrétiens, les gens ont commencé à les apprécier pour ce qu'ils faisaient. La communauté de croyants pouvait sortir un peu de l'isolement dans lequel elle s'était enfermée.

C'est passionnant de voir le bien que l'Église est capable de faire, malgré la persécution. Une organisation comme Portes Ouvertes est pleinement investie dans des projets qui correspondent à la mission intégrale. Il ne suffit pas de distribuer des Bibles, disait Michel Varton, responsable de Portes Ouvertes France, lors du Forum. Les Églises ont besoin d'être encouragées à sortir de l'ombre et à oser faire quelque chose de concret pour la population. Nous sommes là pour les aider¹⁸.

Églises locales et organismes spécialisés

Reprenons un autre élément de la mission intégrale : l'implication de l'Église locale. Ce fut l'un des sujets clés abordés lors de la 5e consultation internationale du Réseau Michée, du 10 au 14 septembre 2012, à Thoun (Suisse), l'un des intervenants était René Padilla. Il a insisté sur le fait que l'agent principal dans la mission intégrale est l'Église locale. C'est à travers elle que l'Église universelle devient visible. C'est la communauté qui est le premier témoin de l'Évangile, en paroles et en actes. Les œuvres missionnaires ne doivent jamais perdre de vue leur lien intrinsèque avec les Églises qui les soutiennent, et les Églises dans le pays où elles œuvrent.

¹⁷ Intervention de Vinoth Ramachandra lors du congrès sur la mission intégrale à Thoun (Suisse) en 2012. Cf. le résumé de Sylvain DUPERTUIS, « La mission intégrale et la communauté ».

¹⁸ Notre compte rendu de son intervention lors du Forum sur la Mission Intégrale, 12 février 2016 à Lyon.

En même temps, les Églises locales ont leur part de responsabilité. Elles doivent s'ouvrir aux autres et assumer leurs limitations, donner la main d'association à ceux qui se sont spécialisés dans certains domaines, dans un esprit de fraternité et de collaboration.

En insistant sur le rôle important de la communauté locale, la mission intégrale met en cause une certaine manière de fonctionner de la part des organismes spécialisés dans l'entraide.

Dans son rapport de la consultation, Sylvain Dupertuis observe que nouvelles ONG chrétiennes comme les missions traditionnelles qui se sont développées sous la forme d'organisations para-ecclésiastiques, « ont souvent comme lien avec les Églises des pays du nord de s'en servir comme un réservoir de ressources (en personnes). Dans la pratique de leurs projets dans des pays du sud, la participation des Églises locales est souvent accessoire, voire inexistante »¹⁹. Or, c'est tout le contraire de ce que devrait être leur rôle, selon la mission intégrale.

Néanmoins, la pratique est parfois plus compliquée que la belle théorie. L'un de leurs représentants a constaté :

En tant qu'ONG occidentale, nous pouvons nous trouver dans des situations où nous sommes appelés à travailler d'une manière séparée de l'Église locale, tout en maintenant une solidarité avec l'Église du pays. C'est le cas, par exemple au Laos où l'action du Service Fraternel d'Entraide (www.sfe-laos.org) doit être séparée de l'Église locale pour des raisons essentiellement politiques, mais où il y a un lien de solidarité historique avec l'Église Évangélique du pays²⁰.

Si l'Église locale est une cheville ouvrière dans la mission intégrale, cela ne veut pas dire qu'elle doit tout faire. Sylvain Dupertuis attire notre attention sur le danger d'utiliser ce concept pour justifier que telle organisation ou telle Église doit tout faire. En

particulier pour penser que si elle n'évangélise pas directement au travers de ses projets humanitaires, elle ne remplit pas sa mission. « En réalité, dans les situations de besoin, en particulier lorsque le christianisme a été associé avec la colonisation et le paternalisme, ceux qui apportent une aide pratique ne sont pas forcément les mieux placés pour parler de Jésus-Christ, surtout s'ils représentent le monde riche »²¹.

De plus, l'idée de devoir tout faire sous prétexte de « mission intégrale » conduit à des duplications et à de la concurrence bien inutiles.

Aujourd'hui, le christianisme est mondialisé. Cela permet de collaborer en tant qu'Églises et organismes chrétiens spécialisés basés dans différents pays.

Église locale en Europe occidentale

Ce qui nous amène au dernier point : comment mettre en œuvre le concept de mission intégrale dans une Église locale en Europe occidentale ? Pieter Boersema note, à juste titre, que la manière de mettre en pratique le mandat de Jésus d'aider les pauvres, est différent selon les contextes où on vit, et qu'il faut donc « contextualiser » l'idée de la mission intégrale²². On a l'impression que dans les contextes socio-culturels de ces pays, les actions sociales sont plus faciles à connecter avec le témoignage de l'Évangile que dans les pays occidentaux où l'on a tendance à séparer les domaines du matériel et du spirituel. Surtout en France, où la laïcité est souvent mal interprétée comme s'il s'agissait là d'une valeur. Ce n'est qu'un principe politique, pour séparer l'Église des affaires de l'état et l'état des affaires intérieures de l'Église. Par ce même principe, l'état garantit la liberté de culte !

Au nom de la laïcité, certains veulent tenir l'Église en dehors de la place publique, et de la société civile mais rien n'est moins vrai. C'est là une « laïcité falsifiée », pour reprendre l'expression de Jean Baubérot²³.

¹⁹ Cité et résumé par Sylvain DUPERTUIS, « La mission intégrale et la communauté ».

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² BOERSEMA, « De Micha Campagne en Integral », p. 20.

²³ Jean BAUBÉROT, *La laïcité falsifiée*, Paris, La Découverte, 2012.

Dans ce climat, il nous faut du courage et de la sagesse pour donner acte de présence par des actions sociales et culturelles, interpeller les autorités, et parler de notre foi publiquement – tout en récusant la charge injustifiée de « prosélytisme ». Par ailleurs, la Déclaration universelle des droits de l'homme garantit, dans son article 18, le droit de propager sa foi, et le droit de se convertir à une religion. Défendre les droits de l'homme et témoigner de l'Évangile, voilà deux préoccupations majeures de la mission intégrale ! Le défi est de nous investir dans l'aide au prochain, les migrants par exemple, sans avoir peur de dire les raisons pour lesquelles nous le faisons. Et de proposer à ceux qui s'y intéressent, de venir à un culte, ou un parcours de découverte de la foi – sans que cela ne devienne une sorte de condition pour bénéficier de l'aide. Notre aide est signe de grâce, elle ne se mérite pas !

A cela s'ajoutent 'autres facteurs. Dans les pays occidentaux, beaucoup de formes d'aide sociale sont institutionnalisées et passent par le gouvernement. Cela réduit le champ d'action pour les Églises et organismes chrétiens, et rend les choses beaucoup plus compliquées. Pour monter un foyer d'accueil ou une école privée, par exemple, il faut tenir

compte d'une administration et d'une réglementation qui sont de nature à décourager plus d'un.

En revanche, vivant dans un système démocratique nous avons plus de possibilité d'influencer la politique en matière de justice sociale, droits de l'homme, corruption, ou encore l'accueil de migrants.

Enseigner la mission intégrale

Une dernière remarque. Pour mettre en pratique la mission intégrale, il faut l'enseigner, systématiquement. Sensibiliser les fidèles à la responsabilité missionnaire est une tâche récurrente, qui doit faire partie de l'enseignement et de la prédication. Inviter des personnes qui témoignent de leurs expériences dans ce domaine. Inviter à participer à tel ou tel projet. Tout cela pour alimenter les esprits et susciter des vocations.

Dans le troisième et dernier article nous allons présenter un schéma dans lequel tous les mandats missionnaires sont intégrés. Intitulé « témoignage multiple », ce schéma a prouvé son utilité dans l'enseignement, permettant une vue d'ensemble de tout ce qui relève de la mission de l'Église dans le monde.

MOUVEMENTS AUTOCHTONES PARMIS LES JUIFS MESSIANIQUES

Par Joshua Turnil¹

Le but de cet article est de s'interroger sur le cheminement des Juifs messianiques dans leur relation à la communauté juive et au christianisme plus large et cela dans une perspective missiologique. Pour ce faire, il convient d'abord d'évoquer certains aspects de la problématique de ce cheminement, avant de tenter de le situer sur la typologie de C1 à C6 proposée par John Travis². Cette interrogation nous amenera ensuite à considérer une autre manière de concevoir ce cheminement complexe. Ainsi nous cherchons un modèle applicable pour la contextualisation chez les Juifs messianiques, compte tenu de la particularité de leur parcours spirituel et du peu de réflexion missiologique sur cette question.

Une première approche du problème

La vie juive est marquée par des événements qui rappellent l'identité de la communauté et la distinguent de la société en général. Cela commence à la naissance avec la *Brit Milah* (circoncision), puis se poursuit avec *Pidyon HaBen* (présentation de l'enfant au 30^e jour à la synagogue), le rite de la *Bar/Bat Mitzvah* (l'intégration dans la communauté juive à l'âge adulte de douze ans), le mariage, et finalement les obsèques selon la tradition juive, avec l'assistance de la communauté juive.

Pour diverses raisons, les Juifs messianiques cherchent (autant que possible) à perpétuer la célébration de ces étapes et à les valoriser, car l'identité juive reste pour beaucoup cruciale. Autrement dit, d'un point de vue missiologique chrétien, ils pourraient être considérés comme Juifs dans leur essence, mais chrétiens dans leur foi et leur

pensée. Du point de vue de la communauté juive, cependant, leur conversion au christianisme leur fait perdre leur caractère juif, quelles que soient leurs revendications à ce sujet. Pourtant, ils s'efforcent par des moyens individuels, communautaires (les assemblées messianiques) ou associatifs (des organismes) de marquer ces moments de la vie. Cependant, la dernière étape est du ressort exclusif des rabbins. C'est uniquement pour des Juifs reconnus comme tels par le Consistoire de France ou le *Hevra Kadicha* en Israël que peut être autorisée l'inhumation dans un carré juif. Cela fut le cas pour Ruth Gottlieb³. Malgré sa foi chrétienne, son statut de membre d'une Église évangélique et malgré le « faux-pas » du pasteur qui, devant le grand rabbin de Nice, a proclamé : « C'est une femme chrétienne », elle fut reconnue comme juive au moment de son enterrement.

Comme le souligne Timothy Tennent, la grande question qui se pose dans le cheminement spirituel des Juifs messianiques est celle de l'identité. Tennent nous rappelle que nous ne pouvons décider ce que l'autre dira à notre sujet⁴. Pour beaucoup de Juifs messianiques, « l'autre » sera la famille, la communauté juive et dans le cas de Ruth Gottlieb, le rabbin. Deux schismes touchent les Juifs messianiques : le premier, historique, entre l'Église et la Synagogue, et le second, actuel, entre le croyant et la communauté juive. L'un pèse lourd sur la conscience et l'autre pèse lourd sur le cœur.

Le désir des Juifs messianiques de pérenniser leur identité juive après la rencontre avec le Messie est à la fois un « modèle missiologique » et un credo personnel lié à différents motifs émotionnels

¹ Josué Turnil est lui-même juif messianique et engagé dans le mouvement Juifs pour Jésus. Ce texte est basé sur l'exposé de l'auteur lors de la rencontre du REMEEF du 22 novembre 2017. Le style oral est maintenu.

² Voir ci-dessous.

³ Le témoignage du parcours de vie de Ruth Gottlieb, qui a survécu à la déportation à Auschwitz, est disponible sur : <http://juifspourjesus.org/documentaire-sur-ruth-gottlieb-survivante-auschwitz>.

⁴ Timothy C. TENNENT, « Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques. A Closer Examination of C5 "High Spectrum" Contextualization », *International Journal of Frontier Missions* 23.3, 2006, p. 104.

et psychologiques. Cela colore leur communication et l'expression de leur témoignage⁵. Notre étude tentera de situer le cheminement des Juifs messianiques dans une perspective missiologique. Il s'agit d'une approche exploratoire qui aboutira sur une nouvelle proposition.

Les Juifs messianiques sur le spectre de John Travis

Le parcours spirituel des Juifs messianiques peut être situés dans la typologie proposée par John Travis. Dans les mouvements dits « autochtones » ou d'*Insider*, Travis a développé une typologie de contextualisation qui catégorise les communautés chrétiennes en milieux musulmans sur une échelle de C1 à C6. Voici un résumé de la proposition de Travis⁶ :

- **C1** : Église traditionnelle utilisant une langue étrangère au pays (p. ex. anglais, français). Les croyants se décrivent comme « chrétiens ».
- **C2** : Église traditionnelle utilisant une langue autochtone (p. ex. arabe, ourdou, etc.).
- **C3** : Communautés chrétiennes contextualisées utilisant une langue autochtone et des formes de la culture autochtone qui sont « neutres » par rapport à la religion : la musique, les habits, l'art, etc. Les croyants se décrivent comme « chrétiens ».
- **C4** : Communautés chrétiennes contextualisées utilisant une langue autochtone et des formes de la culture et de l'islam qui ne sont pas en contradiction avec l'Évangile. Les communautés C4 ne se composent pratiquement que de musulmans convertis. Les croyants ne sont pas vus par la communauté musulmane comme des musulmans. Ils

s'identifient comme des « disciples d'Isa le Messie » ou quelque chose de semblable.

- **C5** : Communautés chrétiennes de « musulmans messianiques » qui ont accepté Jésus comme Seigneur et Sauveur. Les croyants C5 restent du point de vue légal et social dans la communauté de l'islam. Il y a des parallèles avec les juifs messianiques. Les croyants rejettent les aspects de la théologie islamique qui sont incompatibles avec l'Évangile, ou, si possible, leur donnent une nouvelle interprétation. La participation au culte islamique varie de personne à personne et de groupe à groupe. Les croyants C5 se rencontrent régulièrement et partagent leur foi avec d'autres musulmans qui ne sont pas encore sauvés. Les croyants C5 sont vus par les musulmans comme des musulmans et se décrivent comme « des musulmans qui suivent Jésus le Messie ».
- **C6** : Petites communautés chrétiennes de croyants secrets. À cause de la peur, de leur isolement et des sanctions du gouvernement ou de la société, les croyants C6 adorent Jésus en cachette (individuellement ou dans des petits groupes). Beaucoup se convertissent à cause de rêves, visions, miracles, émissions de radio, traités, lecture de la Bible et de rencontres avec des chrétiens à l'étranger. Les croyants C6 ne parlent pas de leur foi. Ils sont vus par les autres comme des musulmans et se présentent aussi eux-mêmes comme des musulmans.

En suivant cette typologie, il nous semble possible de retrouver la plupart des Juifs messianiques dans les catégories allant de C4 à C6.

Nombreux sont notamment les frères et sœurs qui se trouvent dans la catégorie C6. Il y a toujours eu des Juifs qui ont cru en Yechoua, mais ce n'est pas de toujours qu'ils

⁵ Les treize articles de foi de Joseph Rabinowitz en 1883 en sont un bon exemple, si ce n'est le premier, voir Kai KJAER-HANSEN, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*, Édimbourg, The Handsel Press, 1992.

⁶ Voir John TRAVIS, « The C1 To C6 Spectrum », *Evangelical Missions Quarterly* 34, 4, 1998, p. 407-408). Hannes Wiher remarque que ces mouvements sont caractérisés par « le fait de laisser les jeunes chrétiens dans leur milieu socioreligieux pour maintenir les réseaux de communication, afin de rendre possible le témoignage auprès des anciens coreligionnaires et pour éviter qu'une persécution n'écrase les nouveaux convertis ». Hannes WIHER, « Une contextualisation critique : méthodes et exemples pratiques », in Matthew COOK et al., sous dir., *L'Église mondiale et les théologies contextuelles. Une approche évangélique de la contextualisation*, Charols, Excelsis, 2015, p. 307-308.

peuvent donner un témoignage public de leur foi sans crainte de se retrouver systématiquement « excommuniés ».

Plus spécifiquement, évoquons la situation des croyants C6 au sein du mouvement *haredi*⁷. Les communautés *haredites* organisent leur propre gouvernance, cour de justice, police, communications et systèmes économiques. Lorsqu'un Juif *haredi* vient au Seigneur, il est menacé de voir ses enfants enlevés, de se trouver séparé de son épouse et de voir son soutien économique coupé d'un jour à l'autre, et tout cela sans appel.

Appuis bibliques aux mouvements autochtones juifs

La plupart des Juifs messianiques dans les catégories de C4 à C6 se revendiquent de l'époque de l'Église primitive. Certains Juifs messianiques pensent qu'un courant de croyants C6 à l'époque de la *Mishnah*, aux I^{er} et II^e siècles, a contribué à certains rites pratiqués aujourd'hui par les Juifs du monde entier comme le *Seder de Pessah*. Est-ce de leurs précurseurs que parlait Jean dans le chapitre 9 de son évangile (Jn 9.22) ?

Il s'opère souvent parmi les Juifs messianiques un saut dans la conscience (et dans le méta-récit) du Concile de Nicée en 325 à 1948 ou 1967. C'est un récit interne au mouvement. Ces Juifs se voient comme héritiers d'une lignée spirituelle depuis les apôtres jusqu'à nos jours, justifiant leur expression messianique. Des textes bibliques décrivant l'Église primitive sont parfois utilisés pour illustrer les mouvements autochtones ou d'*Insider*. Les courants C5 citeront notamment Actes 15.19 ; 1 Corinthiens 7.20 ; 1 Corinthiens 9.19-22⁸. Selon nous, le meilleur exemple d'un mouvement autochtone se trouve en Actes 21.17-27 (BDS) :

À notre arrivée à Jérusalem, les frères nous accueillirent avec joie. Le lendemain, Paul se rendit avec nous chez Jacques, où tous les responsables de l'Église se rassemblèrent aussi. Après les avoir salués, Paul exposa en

détail tout ce que Dieu avait accompli par son ministère parmi les non-Juifs. En l'écoutant, ils louaient Dieu, puis ils dirent à Paul : Vois-tu, frère, combien de milliers de Juifs sont devenus croyants, et tous sont très attachés à la Loi de Moïse. Or, ils ont entendu dire que tu enseignes à tous les Juifs disséminés à l'étranger d'abandonner les prescriptions de Moïse en leur disant de ne plus faire circoncire leurs enfants et, d'une manière générale, de ne plus suivre les coutumes juives. Que faire donc ? Car, naturellement, ils vont apprendre ton arrivée. Eh bien, voici ce que nous te conseillons : nous avons parmi nous quatre hommes qui ont fait un vœu. Prends-les avec toi, participe avec eux à la cérémonie de la purification, et pourvois à leurs dépenses pour qu'ils se fassent raser la tête. Ainsi tout le monde saura que les bruits répandus sur ton compte n'ont aucun fondement, mais qu'au contraire, tu continues toi-même à observer les prescriptions de la Loi. Quant aux non-Juifs devenus croyants, voici les recommandations que nous leur avons données par lettre à la suite de nos délibérations : qu'ils ne mangent ni viande sacrifiée à des idoles, ni sang, ni viande d'animaux étouffés, et qu'ils s'abstiennent de toute inconduite sexuelle. Le lendemain donc, Paul emmena ces hommes et participa avec eux à la cérémonie de la purification. Puis il entra dans la cour du Temple où il déclara à quelle date la période de la purification serait achevée, c'est-à-dire à quel moment on offrirait le sacrifice pour chacun d'eux.

Sans entrer dans une exégèse détaillée du texte, trois silences nous laissent entrevoir que l'Église de Jérusalem ici décrite agit comme mouvement autochtone juif religieux et bibliquement orthodoxe dont l'intégration dans l'identité religieuse nationale israélite ne fait aucun doute.

⁷ *Haredi* vient du mot hébreu *haredim* faisant référence à Ésaïe 66.5 : « Ceux qui tremblent (*haredim*) (devant Dieu) ». Les *Haredim* sont des Juifs religieux traditionnels.

⁸ Citons également 2 Rois 5.18-19 qui laisse apparaître l'existence de croyants cachés.

Silence n° 1 : des « milliers de Juifs ont cru » et restent « zélés pour la Torah ». Paul, par son silence face à l'affirmation de Jacques, semble approuver la démarche des Juifs qui, tout en croyant en Jésus, continuent de garder la Torah.

Silence n° 2 : « toi aussi tu te conduis en observateur... ». Paul ne contredit pas Jacques, mais accepte de faire la preuve de sa pratique du judaïsme et de sa solidarité avec cette mouvance.

Silence n° 3 : en Galates 2.9, Paul évoque l'accord entre Jacques et lui et parle de « la main d'association » ; pourtant dans la même épître Paul n'a pas eu d'hésitation à souligner le désaccord entre Pierre et lui sur sa pratique incohérente du judaïsme.

Paul paraît donc volontiers s'associer à un mouvement autochtone au sein du judaïsme, mais pouvait-il en faire partie ? Si c'était le cas, cela donnerait un sens plus précis au passage de 1 Corinthiens 9.19-22. Lorsque Paul précise « quoique je ne sois pas moi-même sous la loi... quoique je ne sois point sans la loi de Dieu... je me suis fait tout à tous », dans le contexte de sa vie, il pourrait laisser entendre qu'il restait Juif « zélé pour la Torah », non seulement dans le cadre de son modèle missiologique, mais parce qu'il était un Juif avant d'être un missionnaire envoyé par le Christ ressuscité.

Précurseurs des mouvements messianiques contemporains

Le mouvement messianique contemporain se revendique de ce premier mouvement autochtone. Il est cependant bien conscient du passif historique qui sépare l'Église du judaïsme. Mais le désir est grand de renouer avec la première Église pour exprimer la foi d'une manière « autochtone » ou juive tout en s'éloignant de l'histoire de l'antisémitisme associé à la chrétienté.

La commémoration des cinq cents ans de la Réforme en 2017 ont donné l'occasion de voir encore combien un fossé demeure parfois en raison de cet antisémitisme : Luther et la Réforme ont été célébrés dans le milieu chrétien évangélique et protestant sans dire toujours le recul nécessaire quant à ses propos sur les Juifs. Le monde évangélique et protestant est reconnaissant pour la contribution fondamentale de Luther, mais sans un regard critique sur certains aspects de ses écrits et de sa pensée, nous éloignons du même coup le peuple juif de l'Évangile⁹ ! Un exemple moindre, mais à l'effet identique, est le large soutien du monde chrétien au film de Mel Gibson, *La Passion du Christ*, sans attention au fait que les mystères de la Passion repris avec la force cinématographique hollywoodienne ne pouvaient que heurter la communauté juive et la tenir loin du message de l'Évangile. Le comble de cette situation est que le réalisateur a été arrêté par la police pour avoir proféré des injures antisémites ! Son père lui-même refuse Vatican II, perçu comme trop laxiste, et renie les faits historiques de la Shoah¹⁰.

Ces exemples retranchent le monde messianique dans une spirale qui nous fait voler au secours de notre peuple, de notre communauté et de notre famille. Mais d'autres voies sont possibles. En 1882, en Hongrie, dans la ville de Tiszaeszlár (district de Szabolcs), une accusation de meurtre rituel avant Pâques avait été lancée par des villageois désignant treize Juifs coupables d'avoir tué une jeune fille chrétienne¹¹. Ces accusateurs revendiquaient leur foi chrétienne et faisaient l'amalgame entre la disparition de la fille et les Juifs tueurs du Christ. Au bout de quarante-deux jours, les Juifs ont été disculpés, notamment grâce à l'intervention de chrétiens s'étant portés à la défense de ces personnes juives, parmi eux Franz Delitzsch. Pour Ignaz Lichtenstein, rabbin d'une communauté juive en Hongrie, cet acte a constitué l'élément

⁹ Cf. l'article « Au pays de Luther une truie des Juifs fait polémique » dans le journal *Le monde* à l'adresse suivante : http://www.lemonde.fr/europe/article/2017/07/17/au-pays-de-luther-une-truie-des-juifs-fait-polemique_5161295_3214.html#Ry7wGdApHEOP3JPe.99.

¹⁰ La Shoah (hébreu « catastrophe ») est l'extermination systématique par l'Allemagne nazie d'entre cinq et six millions de Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale (n.d.l.r.). Pour des informations à ce sujet : https://www.lepoint.fr/societe/les-demons-de-mel-gibson-22-07-2010-1219995_23.php.

¹¹ Voir, *The Encyclopedia of Jewish Life Before and During the Holocaust*, vol. III, New York, New York University Press, 2001.

déclencheur qui l'a conduit à la lecture du Nouveau Testament. Voici ce qu'il relate après sa première lecture :

Je croyais que le Nouveau Testament était un livre impur, une source d'orgueil, d'égoïsme démesuré, de haine, de la pire forme de violence ; mais alors que je commençais à le lire, je me sentis exceptionnellement et merveilleusement pris par cette lecture. Une gloire soudaine, une lumière irradiait mon âme. Je m'attendais à recevoir des épines et je cueillis des roses ; j'ai découvert des perles au lieu de cailloux ; au lieu de la haine, de l'amour ; au lieu de la vengeance, le pardon ; au lieu de la servitude, la liberté ; au lieu de l'inimitié, la réconciliation ; au lieu de la mort, la vie, le salut, la résurrection, un trésor céleste¹².

Par la suite, Lichtenstein a poursuivi son ministère en tant que rabbin où dans sa synagogue il a fidèlement officié, prêchant et faisant souvent référence à Yechoua dans ses prédications tout en citant directement le Nouveau Testament. Sa synagogue s'est attachée à lui en dépit des moqueries de certains. Finalement, il a été exclu par d'autres rabbins qui ont compris son nouveau tournant. Il a néanmoins continué à prêcher la Parole à ses frères et sœurs juifs bien qu'il ait été déchu de ses fonctions. On peut encore lire les commentaires et messages du Rabbin Lichtenstein¹³.

Une seconde figure importante de la même époque a été Joseph Rabinowitz, qui a grandi au sein d'une communauté non seulement *haredi*, mais *hassidique*¹⁴. Rabinowitz était descendant d'une grande famille de Juifs religieux se réclamant de la lignée et de la pensée du *Baal Shem Tov*. Après s'être distingué dans les études talmudiques, Rabinowitz s'est dévoué au droit, à la

protection et au développement de la communauté juive. C'est en tant que défenseur des droits de la communauté qu'il s'est rapidement fait un nom. Il a obtenu une place prééminente à Kichinev en Roumanie parmi la génération montante de la *Haskala*¹⁵ influencée par Moïse Mendelssohn. D'une manière inconnue, il a eu un Nouveau Testament entre les mains. Après cette lecture puis un voyage en Israël, il a été touché par la grâce et a donné sa vie au Seigneur.

Il a commencé à prêcher Jésus à tous ses clients et par la suite, le bruit courait qu'il était tombé sous l'influence (néfaste !) des Luthériens. Toute la communauté juive était perplexe, car son défenseur lui avait tourné le dos. Effectivement, Rabinowitz avait été en contact avec un pasteur luthérien, mais *après* sa conversion et non *avant* son expérience avec Jésus.

En dépit des difficultés, Joseph Rabinowitz a continué à travailler au sein de la communauté juive. Mais à la suite de sa conversion, ses clients se sont désistés en dépit de sa réaffirmation de ses engagements vis-à-vis de la communauté juive et du fait que l'éditeur de la revue juive de Kichinev ait pris sa défense dans un éditorial publié et diffusé parmi les Juifs. Il est évident qu'il proclamait sa foi de façon publique : cela l'a conduit à fonder une communauté juive messianique à part.

Rabinowitz et Lichtenstein sont des exemples de précurseurs de mouvements autochtones zélés pour la Torah au sein du judaïsme contemporain. Ils avaient une maturité et une expérience aguerrie au cœur de leurs communautés. Piliers de la communauté juive, ils ont pu dans un premier temps poursuivre leur travail *dans la communauté*. Tous deux ont vécu au XIX^e siècle dans une période de fervente action missionnaire parmi les Juifs. C'était aussi pour

¹² Joseph LICHTENSTEIN, *Judenspiegel*. Voir le témoignage du rabbin Lichtenstein à l'adresse <http://www.izrael-immanuel.net/files/Judenspiegel.pdf>.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Hassidique, du mot *hassid*, signifie « pieux » et fait référence aux Juifs qui relèvent d'une lignée de rabbins venant de son fondateur le Baal Shem Tov. Le Baal Shem Tov a voulu infuser la relation juive de joie et de kavanah (spiritualité, piété juive) et non pas seulement fondée sur l'étude.

¹⁵ N.d.l.r. : *Haskala* (littéralement « éducation ») est un mouvement de pensée juif des XVIII^e et XIX^e siècles, dont le but était de réformer le judaïsme par l'éducation séculière. Il entra en tension avec le judaïsme traditionnel.

les Juifs un moment d'affranchissement et d'ouverture envers la société européenne en général, la *Haskala* ayant un impact non négligeable sur les Juifs et permettant des contacts plus amicaux avec des chrétiens et, parmi eux, des contacts missionnaires.

La situation de certains Juifs convertis contemporains

Dans la période d'après-Shoah, c'est-à-dire après la Seconde Guerre mondiale, la difficulté de l'appartenance et le schisme entre l'Église et la Synagogue se sont amplifiés. Ironiquement, c'est le désir de sensibilité de l'Église vis-à-vis du peuple juif et de sa souffrance qui a rendu impossible l'idée de la mission et a érigé par la suite un mur pour le témoignage entre Juifs et non-Juifs. Pour un Juif, envisager de se convertir au christianisme était synonyme de quitter sa communauté et d'endosser une autre identité (une identité chrétienne). À l'ombre de la Shoah, la séparation pèse lourd sur des convertis potentiels.

Aujourd'hui, des exemples de Juifs messianiques dans les catégories les plus proches de C1, selon la classification de Travis, peuvent servir de point de repère. Il n'y a pas de plus célèbre Juif converti que Jean-Marie Lustiger. Caché pendant la guerre, il a trouvé un Nouveau Testament dans sa famille d'accueil catholique, famille qui n'a pas cherché à le convertir. Il a reçu la conviction de sa foi en Jésus. Pendant la guerre, Gisèle, sa mère, a été déportée à Auschwitz où elle a trouvé la mort dans les fours crématoires. Après-guerre, son père et un rabbin sont venus le convaincre de ne pas abandonner la foi et la fidélité à ses pères. Il a cependant maintenu ses convictions et il est devenu ensuite un « prince de l'Église ». N'eut été un cancer qui s'est déclaré assez tôt, il aurait pu être candidat à la papauté.

Ayant toujours entretenu des relations étroites et amicales avec la communauté juive, il a été à l'origine de la télévision catholique KTO et des démarches de réconciliation entre l'Église et la communauté juive, ce qui en a agacé certains comme Elie Wiesel, car Lustiger insistait sur le fait qu'il restait

toujours juif¹⁶. Malgré l'antagonisme au sein de l'Église en raison de son identité juive et à l'extérieur parce qu'il était chrétien, Lustiger n'a pas flanché. À la fin de sa vie et lors de son inhumation, deux mille représentants de la communauté juive se sont rassemblés sur le parvis de la cathédrale Notre-Dame de Paris sans toutefois y pénétrer.

Lustiger a souhaité que sa famille puisse réciter les prières traditionnelles juives et c'est avec de la terre d'Israël dans son cercueil qu'il a été inhumé. Cela a représenté un événement national. Lors d'une interview, une dame israélite a témoigné : « Il a ouvert une porte et nous pouvons maintenant traverser le seuil... ». Aujourd'hui on peut entrer dans Notre-Dame et lire sur la stèle mortuaire du Cardinal : « Je demeure Juif. »

Toujours dans le contexte catholique, Yohannan Goldman reste peu connu mais bien engagé dans le monde évangélique tout en restant membre et prêtre de l'Église de l'Est (melkite). Il est né en Israël sous le nom d'Amir Patrick Goldman. Ses grands-parents sont morts à Auschwitz et ses parents se sont battus lors de la guerre d'indépendance d'Israël en 1948. Il a grandi en France où il s'est engagé politiquement pour le sionisme dans divers milieux et ensuite religieusement dans une yeshiva. C'est dans ce cadre qu'il a déménagé en Israël où il a fait partie d'un groupe d'élite de l'armée israélienne et s'est battu au nord d'Israël lors de la guerre du Kippour. Après-guerre, il a ouvert un évangile de Jean et s'est converti pendant sa lecture.

Aujourd'hui, Goldman est à la retraite après avoir passé une belle carrière à enseigner la Bible à l'Université catholique de Fribourg. Il a étudié avec le meilleur de l'érudition juive et catholique d'Emmanuel Levinas à l'aumônerie auprès de certains héritiers de familles royales françaises. Il reste profondément catholique et profondément juif. Cela lui a été reproché dans un tribunal administratif en Israël : *Lama hitnatsarta ?* « Pourquoi t'es-tu converti ? ». À cette question quelqu'un dans l'auditoire a lancé : « *Lo lo bou lo notzri, bou od yeboudi !* » (« Non, non, il n'est pas converti. Il est encore juif ! »). Yohannan a renchéri :

¹⁶ Voir Elie WIESEL, *Tous les fleuves vont à la mer*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 271.

« *Ani od yebudi* » (« Je suis toujours Juif ! »). Il fait partie du comité de rédaction de la Biblia Hebraica Quinta (BHQ).

Dans le monde évangélique, Jacques Guggenheim est peut-être un peu plus connu que le Cardinal Lustiger. En France, il est certainement le Juif messianique le plus notoire du pays. Il a été étudiant à la yeshiva et à Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et se retrouve davantage dans la catégorie C3. Il revendique son identité juive, mais pas une nomenclature messianique dans son témoignage et sa perspective biblique. C'est une chose qui lui a été reprochée tout au long de sa carrière par le mouvement messianique !

Les Juifs messianiques, un mouvement autochtone ?

Les Juifs messianiques d'appartenance évangélique constituent-ils un mouvement autochtone ? L'association Juifs pour Jésus a été citée comme un exemple potentiel par Phil Parshall qui va assez loin en avançant que, puisqu'il existe « Juifs pour Jésus », pourquoi pas « Musulmans pour Jésus » ou des « Musulmans messianiques »¹⁷ ? Selon Donald McGavran, Juifs pour Jésus est l'un de ces mouvements autochtones¹⁸. Il est bien possible que Juifs pour Jésus ainsi que d'autres mouvements juifs messianiques et évangéliques soient de type autochtone. Cependant, si l'un des déterminants d'un mouvement autochtone est que l'autre nous reconnaisse comme « l'un des leurs », notre expérience de la communauté juive est bien autre.

Tout comme Tennent déclare que nous ne pouvons pas contrôler le regard de l'autre, la plupart d'entre nous s'est vu ostraciser par sa famille et sa communauté juive. Il est donc

possible que nous ayons une identité juive et une conviction chrétienne. En revanche, pour la communauté juive nous ne sommes plus des Juifs mais des chrétiens à part entière, même si nous *professons* le contraire.

Dans cette perspective, les marqueurs classiques du mouvement évangélique, tels que David Bebbington et John Stott les présentent, permettent de placer la plupart des groupes messianiques au sein du mouvement évangélique, y compris, à notre sens, ceux aujourd'hui considérés comme hérétiques¹⁹. En ce sens, l'expression de *missio Dei* telle que décrite dans l'excellent article de Hannes Wiher, « *Missio Dei* : de quoi s'agit-il ?²⁰ », illustre bien la difficulté de la plupart des messianiques à adhérer à une profession de foi orthodoxe bien qu'ils adhèrent à une foi orthodoxe. Wiher développe la notion historique et linguistique en lien avec la Trinité.

La première difficulté et la caractéristique de la problématique messianique consistent à exprimer une foi orthodoxe. Le mot latin *missio* d'où vient le mot « missionnaire » n'est pas traduisible en hébreu, mais reste une translittération dans la langue courante. Il s'est chargé d'une connotation néfaste due à l'histoire de la persécution. Le mot « missionnaire », tout du moins dans un contexte juif européen occidental, comporte pour l'oreille juive une connotation catholique suggérant un prêtre qui va faire de l'œuvre sociale dans la jungle amazonienne !

Deuxièmement, le terme Trinité est associé à la notion de *missio Dei*. Pourtant, Jules Marcel Nicole, dans son *Précis de doctrine chrétienne*²¹, est le premier à souligner que le mot Trinité ne se trouve nullement dans la Bible. Ignorant dans sa totalité la théologie systématique évangélique, la conscience

¹⁷ Phil Parshall cite Moïse Rosen, fondateur de Juifs pour Jésus, du livre de témoignages de James HEFLEY, *The New Jews*, Wheaton, Tyndale House, 1971, p. 60-66.

¹⁸ Voir Donald A. MCGAVRAN, *Understanding Church Growth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, p. 334.

¹⁹ Selon David Bebbington et John Stott, les quatre traits communs des évangéliques sont le biblicisme, le crucicisme, le conversionisme et l'activisme missionnaire. Voir David W. BEBBINGTON, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, London, Unwin Hyman, 1989 ; John STOTT, *La foi évangélique. Un défi pour l'unité*, Valence, LLB, 2000.

²⁰ Voir Hannes WIHER, « *Missio Dei* : de quoi s'agit-il ? (1ère partie) », *Théologie évangélique* 14.1, 2015, p. 45-61 ; Hannes WIHER, « *Missio Dei* : de quoi s'agit-il ? (2e partie) », *Théologie évangélique* 14.2, 2015, p. 51-67.

²¹ J.-M. NICOLE, *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Institut biblique, 1986.

collective juive ne peut comprendre cette idée que sur un registre polythéiste.

Ainsi, beaucoup de Juifs messianiques ne se retrouvent pas dans ce langage et cherchent à créer un langage juif, biblique et messianique. Si davantage de Juifs pratiquaient la théologie, il y aurait un peu plus de cohérence du côté des messianiques et plus de compréhension de l'autre côté des courants évangéliques. En ceci, le penseur et écrivain juif messianique Richard Harvey pense que la contextualisation anthropologique de C1 à C6 n'est pas idéale et n'est pas facile à adapter au mouvement juif messianique²². Nous sommes tous en cheminement n'est-ce pas ? Ainsi Harvey rejoint Tennent lorsqu'il propose : « Je crois que la meilleure approche est de voir les C5 comme un pont temporaire de transition par lequel des musulmans peuvent traverser vers une foi chrétienne explicite... »²³.

En termes de modèles et méthodes, Juifs pour Jésus ainsi que d'autres organismes missionnaires se trouvent dans un « flux linéaire »²⁴. Par contre, le mouvement des assemblées messianiques se placerait dans un « modèle dialogique »²⁵ et, anthropologiquement, aimerait s'auto-identifier aux C5. Toute la polémique et l'inconfort au sujet des C5 parmi les musulmans se retrouvent aussi dans le monde évangélique et dans les milieux messianiques vis-à-vis de certains groupes messianiques. Selon David Brickner, il vaut mieux placer dans une seule et même catégorisation tout ce que représentent les missions (sodalités) et les assemblées

messianiques (modalités)²⁶.

Une interrogation personnelle

Cette réflexion nous amène à nous interroger sur le modèle d'indigénisation et l'assemblée messianique. Au paragraphe précédent, nous décrivons les assemblées messianiques selon le modèle « dialogique » de Moreau, mais en fin de compte, il se pourrait que les modèles d'indigénisation correspondent mieux.

En tant que missionnaire parmi les Juifs, mon expérience me fait considérer les modèles et les catégories de contextualisation à la lumière de Lewis Rambo et les « modèles de conversion ». Rambo voit dans la conversion un processus et la contextualisation comme une série d'éléments qui sont multiples, interactifs et cumulatifs dans le temps²⁷.

Dans cette perspective, nous serions bien en difficulté s'il fallait classer l'apôtre Paul dans un mouvement ou modèle particulier ! Il commence aux pieds de Gamaliel, donc dans le centre du judaïsme, et il part ensuite vers l'extrême chez Shammai lorsqu'il déclare que son zèle a dépassé celle de sa génération. Au bout du compte, il vit parmi les Juifs en témoignant aux Juifs et finit par accepter son appel parmi les non-Juifs. En tout cela, il est évident que Paul reste Juif. Selon ma conception de son appel, Paul n'est pas missionnaire parmi les Juifs parce qu'il est l'apôtre des non-Juifs, mais il comprend le sens et le but ultime de l'identité juive en étant

²² Voir Richard HARVEY, *Mapping Messianic Jewish Theology*, Colorado Springs, Authentic Media, 2009, p. 52.

²³ TENNENT, « Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques », p. 113, notre traduction : « I think that the best approach is to see C5 as a temporary, transitional bridge by which some Muslims are crossing over into explicit Christian faith, hopefully to one of a C3 or C4 character ».

²⁴ Voir Scott MOREAU, « Une typologie de modèles évangéliques de contextualisation », in Matthew COOK et al., (sous dir.), *L'Église mondiale et les théologies contextuelle*, p. 252-262. Selon Moreau, « les modèles linéaires se caractérisent par une voie à sens unique passant par un nombre d'étapes défini comme processus de contextualisation » (p. 254).

²⁵ Voir MOREAU, « Une typologie de modèles », p. 262-268. Moreau suggère que « les modèles dialogiques insistent sur la nature de la contextualisation comme dialogue ou conversation entre la culture, la Bible et le "contextualisateur" » (p. 262).

²⁶ David BRICKNER, *Mishpochah Matters. Speaking Frankly to God's Family*, San Francisco, Purple Pomegranate Productions, 1996, p. 64. Les notions de « soldalité » et de « modalité » ont été introduites dans la missiologie par Ralph Winter. Voir Ralph D. WINTER, « The Two Structures of God's Redemptive Mission », in Ralph WINTER et Steven HAWTHORNE, sous dir., *Perspectives on the World Christian Movement*, 3e éd., Pasadena, William Carey, 1999, p. 220-230.

²⁷ Lewis R. RAMBO, « Conversion. Toward a Holistic Model of Religious Change », *Pastoral Psychology*, 1982, p. 51.

une lumière parmi les Nations (Ac 13.47).

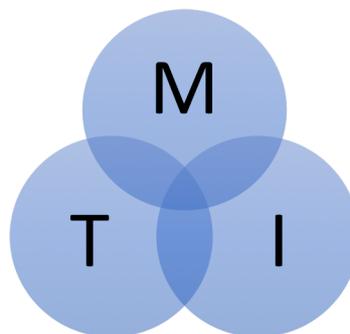
Il est clair que la plupart des Juifs viennent au Seigneur dans un contexte de type C1 et souvent avec une absence totale de flux et de modèle missiologique. Le Juif qui vous parle était membre d'une synagogue orthodoxe avec sa famille, mais après l'appel vers Jésus, il est devenu membre d'une Église pentecôtiste ! Aujourd'hui, il est membre du conseil d'anciens d'une Église anglicane et son fils est *Bar Mitzvah* à Jérusalem. Oui, nous sommes tous en cheminement !

Une autre manière de concevoir le cheminement des Juifs messianiques

Mais comment conceptualiser un tel cheminement ? On vient d'explorer cette question avec l'aide de la typologie de Travis, conçue particulièrement pour le cheminement des musulmans qui s'attachent au Messie. Mais comme on l'a vu, la particularité du cheminement des Juifs messianiques semble demander une réflexion supplémentaire afin de mieux cerner sa complexité²⁸. Voici donc une autre manière de représenter le cheminement des Juifs messianiques tel que je le comprends.

Dans le graphique ci-dessous le cercle M (Messie) comporte ceux parmi le peuple juif qui ont accepté le Messie et croient en Yechoua en tant que Messie. Le cercle T (Torah) comprend ceux qui observent la Torah allant d'une obéissance stricte (*Shomer Shabbat*²⁹) vers une adhésion minimale ou obligatoire. Cela peut être la religion populaire ou bien l'interprétation messianique de la *Halakha*³⁰. Le cercle I (Israël) signifie l'attachement à l'État d'Israël avec une identité juive forte ou un lien minimal. Les personnes de ce groupe ont tous une forme de méta-récit et peuvent être des Juifs séculiers de la Diaspora ou habitant en Israël ou des Juifs *Ersatz*³¹.

Au milieu, à la convergence des trois cercles concentriques, il y a un domaine flou. Ici, ceux qui croient en Yechoua s'identifient comme des Juifs et pratiquent une forme de piété juive. On peut y trouver un spectre large de pratiques, de théologies et d'identités qui ont beaucoup de choses en commun.



Au lieu de représenter la situation des Juifs messianiques en se servant du modèle de C1-C6 (largement inspiré des mouvements dans l'Islam), nous proposons ce modèle messianique qui semble plus adapté aux réalités juives.

Pour expliquer cette typologique autrement, on peut dire que les personnes juives dans le cercle M (du Messie) ont placé leur foi en le Messie. On peut les caractériser comme étant dans le Messie à un moment donné dans leur cheminement spirituel. Ces Juifs attachés au Messie peuvent être des nouveaux convertis ou des croyants affermis. Ils se trouvent à des endroits différents dans leur relation à la Torah (T) et à l'État d'Israël (I). Par exemple, on peut trouver des personnes juives qui sont devenues anglicanes ou catholiques (cf. Lustiger, Goldman). Ces personnes peuvent être très éloignées de l'observance des pratiques de la Torah ou éloignées de leur identité juive et de l'État d'Israël. On peut donc les situer en marge du cercle M (Messie). Cependant, les Juifs

²⁸ La missiologie est bien familière avec les mouvements autochtones en Islam, mais pas du tout avec les Juifs messianiques.

²⁹ *Shomer Shabbat* se dit des personnes qui adhèrent à l'observation des règles et traditions concernant le shabbat. Pour les derniers sondages, cela représente 10% en France. En Israël, c'est plus proche de 20%.

³⁰ La *Halakha* (la manière de marcher) est l'ensemble de la tradition juive telle qu'elle est mise en pratique dans la vie quotidienne.

³¹ *Ersatz* (allemand « substitut, équivalent ») se dit de personnes nées de parents juifs, mais qui n'ont aucune culture juive ou pratique religieuse.

messianiques qui se réclament de leur identité juive et sont attachés à l'État d'Israël (I), tout en gardant un attachement à la Torah, peuvent être situés au centre à la convergence des trois cercles concentriques.

D'autre part, on peut généralement inclure les Juifs qui habitent l'État d'Israël, avec une identité juive forte ou non, dans le cercle d'Israël (I). Les citoyens de l'État d'Israël ou les Juifs de la Diaspora, avec une identité juive forte figurent dans ce cercle et se rapprochent du centre. Les Juifs athées ou séculiers ayant un quelconque lien avec l'État d'Israël, se réclamant du méta-récit (ou communauté de destin) juif par intermédiaire de la Shoah ou des ancêtres, peuvent être situés à la périphérie du cercle Israël (I). Les Juifs messianiques qui habitent en Israël font partie aussi de ce cercle, mais se trouvent tout au centre au point de la convergence. Ils ne sont pas forcément attachés à la Torah. Mais le simple fait d'habiter en Israël, les conduit à respecter les pratiques juives, comme le Sabbat, les fêtes juives et les lois *casher*³² et ceci de manière plus fervente que le Juif moyen, peu importe qu'ils y adhèrent de manière philosophique.

Enfin, ceux qui se trouvent dans le cercle de la Torah (T) s'attachent d'une manière ou d'une autre à la Torah. Par exemple, on peut y trouver des personnes juives qui pratiquent la Torah sans forcément soutenir l'État d'Israël (cf. les Neturei Karta³³ ou Juifs ultra-orthodoxes) ou croire en

Yechoua (M). Ces personnes sont éloignées des deux autres cercles à des degrés différents et se situent donc vers les marges de leur propre cercle (T). Les *Off The Derech* (OTD, « Hors du chemin »), par contre, sont plus proche de l'Israël séculier, mais plus éloignés de l'autorité rabbinique (I). De l'autre côté, il existe certains Juifs rabbiniques qui reconnaissent Yechoua (M), mais se détachent de leur identité juive, tout en retenant l'autorité rabbinique (cf. Setbon, Beeby, Hadjadj). De plus, il y a ceux qui sont des croyants qui se rapprochent de Yechoua, tout en restant attachés à la *Halakha*. Ils se trouvent en marge du point de convergence au centre.

Conclusion

À la lumière que ce qu'on vient de dire, il devient évident que le cheminement des Juifs messianiques est à la fois complexe et particulier. Il se distingue des mouvements autochtones en Islam, d'une part, par le positionnement des Juifs messianiques par rapport à la Torah et à l'État d'Israël. D'autre part, il y a l'enjeu théologique de la particularité des Juifs en tant que peuple de Dieu qui vivent dans l'attente de la venue du Messie. Ces différences ne semblent pas avoir attirées l'attention des missiologues, mais il est nécessaire d'en tenir compte pour pouvoir formuler correctement un modèle de contextualisation applicable aux Juifs messianiques.

³² N.d.l.r. : Les aliments en conformité avec le code alimentaire prescrit aux enfants d'Israël dans la Bible hébraïque sont dits *casher*, « aptes » ou « convenables » à la consommation.

³³ Un groupe considéré en Israël comme extrémiste. Ils n'acceptent pas l'autorité laïque du gouvernement israélien. Ils ne reconnaissent donc pas l'État d'Israël comme légitime.